

IMAGINACIÓN

O BARBARIE

ISSN 2539-0589

n°11

Enero/Febrero
2018

Monográfico: "Identidad & Nación"
Coordinador Ángel Enrique Carretero Pasín

ÍNDICE GENERAL

| | |
|--|-----|
| A nuestros lectores | 3 |
| Artículos Temáticos | 4 |
| Miscelánea | 95 |
| Reseña | 133 |
| Entrevista | 140 |
| Nuestros colaboradores en esta edición | 146 |
| Información Editorial | 147 |

IMAGINACIÓN O BARBARIE

BOLETÍN DE OPINIÓN DE LA RED IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES (RIIR)

"Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política inherentemente limitada y soberana.

Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión".

Benedict Anderson

"Se podrían desgranar hasta el infinito las figuras míticas y los tipos sociales que permiten una "estética" común y sirven de receptáculo a la expresión del "nosotros."

Michel Maffesoli

"Hay una gran ironía en la célebre visión de Max Weber acerca de los orígenes de este mundo: se engendró porque algunos hombres llevaron su vocación hasta sus últimas consecuencias, pero produjo un mundo en el que las vocaciones inflexibles han desaparecido, donde la especialización abunda, pero siempre con carácter temporal y opcional, sin implicar compromiso definitivo alguno, y donde lo importante de la

Educación o formación de las personas, lo que las provee de una identidad, no es una habilidad específica, sino las habilidades genéricas comunes que dependen de la cultura desarrollada también común que define una «nación».

Es entonces, y sólo entonces, cuando esa nación/cultura se convierte en la unidad social natural y no puede sobrevivir normalmente sin su caparazón político propio: el estado".

Ernest Gellner

"Decir: «La prueba de que el nacionalismo era una simple mistificación, y por lo tanto algo irreal, es lo que se disolverá en el día de la revolución mundial», no es tan sólo vender la piel del oso antes de haberlo cazado, sino que equivale a decir: «Vosotros, hombres que habéis vivido de 1900 a 1965 -y quién sabe hasta cuándo todavía-, y vosotros, los millones de muertos de las dos guerras, y todos los demás que las habéis sufrido y que sois solidarios con ellos -todos vosotros, *in-existís*, habéis siempre *inexistido* para la historia verdadera, todo lo que habéis vivido eran alucinaciones, pobres sueños de sombras, no era la historia»".

Cornelius Castoriadis

A nuestros lectores...

Queridos compañeros y compañeras de la RIIR. Hoy comenzamos esta nueva etapa de la mano de Ángel Enrique Carretero Pasin coordinado este primer monográfico cuya temática aborda el Grupo de Trabajo de identidades (Cristina Oehmichen-Bazán, Universidad Nacional Autónoma de México. Andrea Aravena Reyes, Universidad de Concepción, Chile y Josafat Morales Rubio, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México) que se enmarca en la celebración del Workshop de octubre de 2018 que tendrá lugar en la ciudad de Concepción, Chile.

La estructura planteada será utilizada para el resto de monográficos: textos temáticos, miscelánea, reseás de obras y, finalmente, un apartado para entrevistas. En este caso, contaremos con una entrevista realizada por Enrique Carretero a Josetxo Beriain Razquin y la reseña realizada por Javier Gallego sobre la obra: "En falso. Una crítica cultural del Siglo XX."

Muchas gracias por el interés y la colaboración.

Equipo editorial **Imaginación o barbarie.**



ÍNDICE

IMAGINACIÓN O BARBARIE

Monográfico: "Identidad & Nación"

ARTÍCULOS TEMÁTICOS

| | Pág. |
|--|-------|
| ✓ IDENTIDAD Y SIMULACRO Ángel Enrique Carretero Pasín | 5-11 |
| ✓ IMAGINARIO (RELIGIOSO) DEL NACIONALISMO José Fernández R. | 12-25 |
| ✓ A NAÇÃO: IMAGINÁRIO DE CONTRASTES Manuel Alves de Oliveira | 26-34 |
| ✓ RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD SUDCALIFORNIANA A TRAVÉS DE SU LITERATURA EN LA ERA GLOBALIZADA Tonatiuh M. Hernández | 35-52 |
| ✓ IBA UN INGLÉS, UN ALEMÁN Y UN ESPAÑOL. LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO NACIONAL A TRAVÉS DEL HUMOR Javier Gallego D. | 53-58 |
| ✓ ¿SE PUEDE PENSAR EL NACIONALISMO DESDE LOS IMAGINARIOS SOCIALES? Josafat Morales Rubio | 59-66 |
| ✓ LA NACIÓN Y LO VIVO: IMAGINACIÓN Wendy P. González García | 67-69 |
| ✓ IDENTIDAD RELIGIOSA Y CULTURAL EN ESPAÑA. ENTRE JUDIOS, MUSULMANES Y CRISTIANOS Javier Diz Casal | 70-73 |
| ✓ LOS PROCESOS IDENTITARIOS COMO RUPTURA CON LA CONDICIÓN INTERSTICIAL DEL SER HUMANO Luis Sáez Rueda | 74-78 |
| ✓ LA REPRESENTACIÓN CULTURAL DE LA PUERTORRIQUEÑIDAD FRENTE AL ESTADO LIBRE ASOCIADO ESTADOUNIDENSE Endika Basáñez Barrio | 79-94 |





Identidad y simulacro

Ángel Enrique Carretero Pasín

Presentado muchas veces como un acreditado aval legitimador del discurso nacionalista, se ha insistido abundantemente en que el fundamento del apego a una identidad colectiva tiene su origen en una innata demanda antropológica. Una demanda que así caracterizada, pensada en términos de arraigo, sí que, sin lugar a dudas, goza de verosimilitud cuando se mueve en el espectro de los grupos primarios, como pudiera serlo la familia. Rebasado este espectro, todo lo que se afirme acerca de la identidad, tanto individual como colectiva, tendrá que ser contemplado, inevitablemente, en virtud de una sospechosa construcción socio-cultural. En el subsuelo antropológico del que la identidad se yergue late una permanente interrogante en torno a quién uno es y en qué barco se compromete en una navegación con otros. Pero, como ya se ha puesto sobradamente de manifiesto en el itinerario de las Ciencias Sociales, el recurso a la naturaleza ofrece muy poca credibilidad para ofrecer una respuesta convincente a esta interrogante. Es la dimensión cultural la encargada de singularizar, en un sentido u otro, a una potencial circunscripción identitaria, de trazar unas fronteras simbólicas delimitadoras del cincelado de un grupo.

¡Qué admirable análisis socio-génetico nos brindó Émile Durkheim sobre el origen del fenómeno religioso mediante una inmersión en los códigos del totemismo surgido en las primeras tribus australianas!¹ Según él, el tótem,

originariamente revelación explícita de lo sagrado, representaría a una determinada comunidad, diferenciándola de otras vecinas afiliadas a un tótem distinto. Entre las variadas conclusiones desprendidas del original planteamiento durkheimiano hay una que, para lo aquí se aborda, se torna esencial. Aquella que deja ver la insuperable ligazón de fondo existente entre identidad y religión. El auténtico problema de la identidad colectiva, siguiendo el pensamiento más fértil de Durkheim, radicará en la fuerza de agregación, la centrípeta, puesta en marcha por toda sociedad en su pugna por contrarrestar las tendencias disgregadoras, las centrífugas, que se ciernen permanentemente sobre ella. En este cometido, la religión habría desempeñado, desempeña y desempeñará un decisivo papel. Y ahí, en esta tensión dirimida entre fuerzas antagónicas, habrá que encontrar, con toda probabilidad, la clave sustantiva de la naturaleza social de la identidad. O sea, nos agregamos "a unos", pero no "a otros". Es más, a estos últimos nos oponemos, teniendo en cuenta el calado de la primera elección de nuestra agregación. En esta dinamicidad de tendencias, tanto de inclusión como de exclusión, propiciadas a consecuencia del perfil de las distintas formas de agregación es en donde entrará decisivamente en juego el simbolismo de una identidad colectiva que, a tenor de lo dicho, siempre encerrará un ingrediente gregario más o menos maquillado. Así, los diferentes grupos sociales establecen una competencia natural por los recursos, fraguando un nexo de cooperación interna entre los integrantes de cada uno de ellos. Si bien lo podrán hacer -y de hecho lo harán- en nombre de una entidad absolutamente simbólica, y llegado el caso fantasmal, a la que hacen llamar identidad. La identidad, así vista, no se

desliga nunca del todo de un notable eco religioso en su funcionalidad social: el llamado a cristalizar un sentimiento de hermandad, dado que, a la postre, su tentativa no es otra que la de "re-ligar".

Por eso no es casual que el nacionalismo en la Europa occidental hubiera surgido en paralelo o como fruto derivado del proceso de secularización desarrollado en armonía con el despliegue de la modernidad, en una intimidad con el desmantelamiento del universo de sentido conjunto provocado, fundamentalmente, por el paulatino vigor alcanzado por la racionalidad científica. Como un Dios con un rostro ahora profano, inmanente, afanándose en reemplazar al viejo Dios transcendente, el nacionalismo persigue, pues, lo que lo que los Dioses recurrentemente han perseguido, que no es otra cosa que fraguar unos especiales vínculos de fraternidad entre sus adheridos, derivándose de ello una consiguiente no-fraternidad con unos terceros. Por eso, las sospechosas llamadas históricas por parte de las élites intelectuales y políticas a una identidad nacional durante los dos últimos siglos han estado, implícitamente o no, cargadas de un constante reclamo a la contienda. Es fácil apreciar, por lo demás, que la autoafirmación en "un algo" identitario conlleva *per se* la oposición en relación a "otro algo" del mismo registro. Este ha sido, sin duda, el *modus operandi* del funcionamiento ideológico-político de las principales construcciones identitarias que han adoptado curso a lo largo de la modernidad.

Empero, a día de hoy, el brote nacionalista difícilmente pudiera ser ya interpretable, desde estas claves u otras semejantes, como un enmascarado sustitutivo, aunque

con un timbre profano, del significado funcional tradicionalmente atribuido a lo religioso. Porque para que pudiera serlo tendría que, primeramente, aceptarse la existencia operativa de una conciencia colectiva común en la que los miembros de las sociedades occidentalizadas conjuntamente se identificasen. Cuestión algo más que controvertible actualmente. El decorado histórico-cultural de hoy en día parece otro. El lazo colectivo, abandonado a instancias de una lógica supeditada a una interdependencia funcional llevada hasta su extremo, parece desalojar fuera de sí y hacer estéril la eficacia de una comunión en la unicidad de un marco normativo generalizadamente compartido, acabando este por quedar desposeído de su centralidad como instancia nuclear articuladora de la totalidad social. Sospechamos, en suma, que el fermento de las emergentes identidades nacionales en auge ya no se retroalimenta de los daños socializadores provocados en el «mundo de la vida» a resultas de los designios anómicos de la modernidad.

En la época del «simulacro generalizado»², bien sea este político, económico educativo, o el que fuese, el signo de la identidad colectiva no puede tampoco concebirse de espaldas a esta prerrogativa. Como tal simulacro, su actual autojustificación ya no ambiciona parapetarse en esencialismo cultural, histórico o ideológico-político alguno (si lo hiciera, lo haría como una variante suplementaria del «simulacro»), sino que resulta, sin más, de una manufactura virtual en la autopresentación de lo que es y debiera ser un particular *Nosotros*. Un imaginario identitario puesto estratégicamente en circulación por medio y al servicio de los intereses de grupos con un poder mediático para hacerlo

hegemónicamente creíble. Para ello, este imaginario se volcará en la acentuación de un aspecto reivindicador de la singularidad y comprometido con la diferencia que pretenderá conectar con unas sinergias colectivas presas en el clima de una extendida insatisfacción de expectativas colectivas. De manera que, puestos a ingeniar una constelación de ficciones que la cultura del simulacro inspira, se inventa la necesidad de reconocimiento *de y en* la diferencia de una determinada identidad colectiva. Del mismo modo que son inventadas ficciones en otra hora inexistentes, haciendo pasarse ahora por las “más reales”, tales como la necesidad de un artículo de consumo, la aparición de un trastorno afectivo o la *fetichización* de un modo de relación laboral, entre otras. Para ello, obviamente, se pondrá en marcha una maquinaria discursiva en manos de unas instancias que, revestidas de una suerte de paternalismo nada decimonónico, atesoren la facultad para *definir* socialmente la realidad.

En efecto, podría sostenerse, y de hecho aquí se sostiene, que la esencia sociológica de las novedosas reivindicaciones identitarias es, en última instancia, un simulacro. Pero, en último término, un simulacro, ¿de qué?. Pues, sobre todo, paradójicamente, de la búsqueda esencialista de autenticidad y singularidad encerrada en el viejo anhelo nacionalista surgido en un momento dado como declarada reacción de hostilidad a la modernidad. Una vez objetivado, el imaginario identitario diferencial adquiere una vida autónoma, solapándose sobre la significación de la realidad cotidiana y convirtiéndose tanto en la única autoconciencia supuestamente verdadera de un encaje del individuo en el cuadro identitario de un grupo como, de suyo,

en la propia seña determinante de la estructuración de la identidad individual. Así vistas, las reclamaciones identitarias actuales ofrecen un perfil y se ajustan a las directrices de una lógica que las distingue de los nacionalismos que eclosionaron en siglos pasados. Si bien es verdad que la puesta en liza de una identidad nacional siempre estuvo necesariamente cargada de un componente mítico, en lo que este condensa de espectral -lo que daría cuenta de su fuerza para movilizar unas adormecidas energías colectivas-, el pronunciamiento identitario más actual sigue siendo, efectivamente, espectral, pero bajo otra modulación. Es ahora espectral, pero lo es, sobre todo, por su entronque con el carácter de espectacularización que la cultura posmoderna ha llevado hasta el paroxismo. Lo es, porque, desembarazándonos de la cáscara discursiva que lo aloja y en donde se recubre, no hallamos en este otra pepita nuclear que la de un vacío, una *nada*, del más hondo calado ideológico-nihilista que pudiera presuponerse. En contraste con el nacionalismo aparecido en la modernidad, el actual es movido, por encima de cualquier otro barniz retórico, por la *nada*, lo que descubre que su declamación discursiva se agota, a secas, en el efectismo provocado por la cáscara. Dado que de la *nada* nada puede brotar.

Como la historia ha constatado suficientemente, la implantación de un tal imaginario obedece exclusivamente al afán de unas élites políticas por hacer valer su voluntad sobre otras. Está intimamente asociado a la ruptura de encubiertos pactos internos existentes entre ellas, a fin de una remodificación de la composición del campo de fuerzas estructural en donde dirimen sus intereses. En consecuencia,

al final del acaecer del imaginario identitario habrá, como siempre, una pequeña minoría triunfadora y una gran mayoría de perdedores.

Notas

1. É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982.
- 2 J. Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1978.





Imaginario (religioso) del nacionalismo

José Carlos Fernández Ramos

"El nacionalismo es sed de poder mitigada con autoengaño. Todo nacionalista es capaz de incurrir en la deshonestidad más flagrante, pero, al ser consciente de que está al servicio de algo más grande que él mismo, también tiene la certeza inquebrantable de estar en lo cierto."

George Orwell, *Notas sobre el nacionalismo*.

Este artículo viene a escudriñar en el sustrato milenarista en que se asientan todos los nacionalismos, viejos y nuevos, cuajado en un imaginario colectivo en el que priman y prevalecen las emociones y sentimientos similares a los utilizados en el discurso religioso para crear una idea de nación.

Bryan S. Turner sostiene que cuando los sentimientos y emociones nacionalistas se exaltan en una situación de guerra contra un enemigo exterior pueden ayudar al desarrollo de la unidad e integración social necesarias para afrontar dicho conflicto; pero "cuando el sentimiento nacionalista desencadena una oleada reactiva de políticas separatistas dentro un sistema político existente, entonces el nacionalismo es socialmente corrosivo"¹. Ese tipo de nacionalismo es el que pretendemos abordar.

El nacionalismo "socialmente corrosivo" intenta borrar y suplantar las razones por las que las sociedades que los acogen se mantienen unidas. Esa unión se explica tanto por la conciencia colectiva durkheimiana basada en la existencia de creencias y prácticas rituales comunes o, dicho de otro modo, por un *imaginario social* compartido, como por otros factores

materiales coadyuvantes como la fuerza, la coacción y dependencia económica, la compulsión legal, la escasez de recursos, la habituación o simples pero apremiantes exigencias de la vida cotidiana. Dicho subgrupo, nación o subcultura, dentro de una identidad político-cultural mayor, intentará crear un imaginario alternativo, que se oponga al oficial; se esforzará por hacer que una parte de los miembros de ese subgrupo asuma dicho imaginario; esperando que, tras lograr una masa crítica de adeptos, ese imaginario alternativo provoque un cambio radical.

El nacionalista se siente parte de una minoría perseguida por defender una idea, idea que lleva aparejada la voluntad inquebrantable de enfrentar dicha persecución, aunque signifique el martirio físico o moral de parte de su feligresía. La persecución y el martirio forman parte indisoluble de la ideología nacionalista, proporcionando argumentos en favor de su causa. La inmolación en aras de su idea de nación compensa el "incurrir en la deshonestidad más flagrante"; hace que esa falta de honestidad parezca un mal menor frente al martirio o la represión que soportan.

El imaginario nacionalista, como todo imaginario, crea unos límites o confines mediante los cuales se establece una identidad –nacional– que incluye lo propio y excluye lo extraño, deslindando el nosotros del ellos. Frontera que acota, asimismo, lo que es visible y lo invisible desde ese imaginario, lo que se puede pensar y lo impensable, el ámbito de lo posible y el de lo imposible, definiendo aquello que se considera un hecho y lo que no².

Para examinar el poso milenarista en que se asienta el imaginario nacionalista me centraré en el análisis

sociológico de las metáforas que impregnán sus discursos, porque éstas son síntomas de los imaginarios. Con la mediación de las metáforas pueden presentarse los imaginarios. El repertorio socialmente instituido de metáforas constituye su expresión implícita, y el uso, consciente o inconsciente de una determinada constelación metafórica, define la identidad social e individual de las personas. Así el análisis de las metáforas socialmente instituidas, valiéndose de las herramientas proporcionadas por la hermenéutica y la retórica, nos permitirán vislumbrar los imaginarios que las generan, revelando las fronteras del pensar, del decir y del hacer: analizando su origen y sus articulaciones; viendo cómo unas se siguen de otras, o las excluyen; observando los campos semánticos que crean y arrastran con ellas. El escrutinio de las metáforas socialmente instituidas se ha venido mostrando como un potente analizador social³. Las metáforas, además, tal y como vienen demostrando los más recientes análisis de la lingüística cognitiva estructuran la forma en que almacenamos nuestros conocimientos, identidades, valores y creencias. Son mediadoras y vehículos del pensamiento y de los discursos. Hecho respaldado ya por numerosas investigaciones empíricas⁴.

En *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Durkheim nos pone sobre la pista de una de las características esenciales del pensamiento religioso, perfectamente aplicable al nacionalismo: en sus dioses –o idea de nación– las sociedades se veneran a sí mismas. En ese sentido, los nacionalismos de todo signo lucen un componente etnocéntrico que apunta a un sentido de superioridad respecto al extraño o frente a quienes, entre los componentes de su

propia comunidad, no estén ungidos en la *fe verdadera*. Supremacía que puede desencadenar desde su exclusión o expulsión de la comunidad hasta su exterminio real o simbólico, pues no son sino infieles que ni siquiera merecen alcanzar algún día la soñada Ítaca nacional.

Los discursos nacionalistas presentan un componente de marcado carácter *milenarista* en el que priman las creencias y la fe por encima de cualquier tipo de racionalidad, en sentido weberiano. Sean creyentes o ateos quienes se manifiestan nacionalistas utilizan en sus discursos argumentaciones similares a las sostenidas por minorías religiosas medievales y evidencian un imaginario santificado en cuyo altar se inmola cualquier atisbo de racionalismo. Es más, la razón en sus manos se convierte en un instrumento más al servicio de la causa. Su tarea se devalúa a simple maquinaria para construir racionalizaciones que respalden la narración nacional, dirigida especialmente a sus fieles, como modo de enfrentar y borrar cualquier rastro de espíritu crítico o disonancia cognitiva que cuestione su fe. Como acertadamente escribió Ortega: "las ideas se tienen; en las creencias se está". No tenemos unas determinadas creencias, son las creencias las que nos tienen a nosotros, ellas son el territorio y nosotros sus habitantes. El imaginario colectivo vendría a representar el cerco o frontera que circunda el territorio de las creencias, haciendo inconcebible e inviable cualquier tentativa de rebelión en su interior. Solo un desafío total al imaginario oficial, esto es proponiendo un imaginario alternativo, se posibilitaría el cambio radical, telos que alimenta la creencia nacionalista.

En tanto que creencia, el nacionalismo se nutre de la fe depositada en una idea de nación que se construye al margen de cualquier fidelidad a la historia, tergiversándola, falseándola o retorciéndola hasta la caricatura para poder justificar unos sentimientos y emociones—que finalmente se traducirán y plasmarán en actos—cuasi místicos que presumen un contacto inmanente con una especie de divinidad pagana, *la nación*, que predispone a sus feligreses a realizar los máximos sacrificios en el altar de su fe. Es más, como toda fe, el nacionalismo precisa mártires que den un ejemplo de abnegación y sacrificio a los menos devotos. Ya sean reales o imaginarios, como en cualquier religión, los mártires son un componente imprescindible, casi una necesidad inexcusable de la mitología nacionalista. En su calidad de héroe-mártir de la causa común, su sacrificio carga de emoción a sus fieles y su *exemplum* es el espejo en que mirarse para asegurar el pedigree de los adeptos, al margen de cualquier otro requisito de pertenencia. Fervor, altruismo y espíritu de sacrificio por la causa, cualidades compartidas también con las sectas milenaristas, son las piedras de toque del nacionalismo, por eso un martirologio original subyace, indefectiblemente, a la idea de nación. El héroe mítico es una figura imprescindible en los relatos nacionalistas que tuvieron su origen en los movimientos religiosos, particularmente los milenaristas, de la Edad Media europea⁵. Norman Cohn en su texto, *En pos del Milenio*, sostiene que los movimientos milenaristas siempre conciben la salvación como un hecho colectivo, terrenal, inminente, total y milagroso mientras que sus actitudes frente al camino que debe conducirlos a ella “han oscilado entre la agresividad más violenta y el más manso pacifismo y

entre la más etérea espiritualidad y el materialismo más terrenal⁶. Los nacionalismos comparten tanto la misión salvadora de su movimiento como la actitud oscilante de cara a las vías para alcanzar sus objetivos entre agresividad/pacifismo y espiritualidad/materialismo.

Un ejemplo práctico real de ese modo de actuar lo podemos apreciar en el actual nacionalismo de Cataluña⁷ y la fractura social que ha producido entre unionistas y separatistas, donde unos se consideran el *poble català*, mientras que el resto no son sino traidores a la patria –soñada– o infiltrados nacionalistas españoles.

El debate sobre la independencia de Cataluña se aborda desde muy diversas perspectivas. Nosotros vamos a afrontarlo estrictamente desde un punto de vista sociológico, analizando los mensajes que lo arropan. Más concretamente, pretendemos examinar el eslogan que subyace a toda la argumentación de los partidarios incondicionales de la independencia catalana –“España nos roba”– para mostrar la fuerza secreta de los mecanismos que despliegan sobre las mentes del auditorio al que se dirigen esa clase de discursos. Hoy en día dicho eslogan resume y aúna el sentimiento nacional de muchos catalanes. La pregunta que buscamos responder sería: ¿a qué se refieren y qué pretenden los políticos catalanes –no todos, por supuesto– cuando esgrimen como ariete y bandera el “España nos roba” o el correlativo “expolio de Cataluña”?

Para responder a esta cuestión podríamos remitirnos p. e. a la página web⁸ del colectivo “Solidaritat Catalana per la Independència”. Allí podemos leer todo un elenco de supuestos “robos” del Estado español a Cataluña, referidos al año fiscal 2012. O, en aras de una mayor objetividad, acudir

a las investigaciones de carácter técnico mucho más serias y rigurosas, llevadas a cabo por reconocidos y prestigiosos expertos de ambos bandos⁹, surgidas al calor del debate sobre la independencia. No se trata de apoyar o refutar, los datos económicos que estos estudios aportan. Dejamos a los especialistas la polémica sobre las cifras concretas respecto al llamado “déficit fiscal catalán”, que sería la denominación apropiada.

Aunque no lo haremos, podríamos tratar de los errores imperdonables que el Estado ha cometido en su trato con Cataluña: del recurso de inconstitucionalidad del PP contra el Estatuto catalán –en nuestra opinión, que el Constitucional tumbe una ley aprobada por las Cortes, ratificada por el Parlament y refrendada mayoritariamente por los catalanes, evidencia un problema del propio Tribunal y no de los legisladores-. También sería posible analizar las repetidas negativas del Gobierno a la negociación de la financiación autonómica reiteradamente solicitada por la Generalitat; o los porrazos del 1-0 directamente ordenados por el delegado del gobierno central. Tampoco entramos en los errores e ilegalidades en que incurrieron las autoridades catalanas. Dejamos las cuestiones económicas y políticas al análisis de sus respectivos expertos.

Nuestro interés reside en acreditar la pertinencia o no del propio eslogan, de la metáfora en que se expresa y en el análisis tanto de las causas como de los fines y consecuencias psicológicas/individuales y sociológicas/colectivas que conscientemente se desencadenan.

El nacionalismo catalán, como cualquier nacionalismo, apela a los sentimientos y a las emociones para afirmar su

propia y diferencial identidad. Quienes dicen, y repiten hasta la extenuación, la metáfora de “Espanya ens roba” no ignoran que están utilizando una metáfora para referirse a la supuesta “injusticia” del Estado con Cataluña, entonces ¿por qué utilizan el término “robo” en vez de otras denominaciones más ajustadas a la realidad?

Al llamar “robo” a la supuesta *inequidad* del sistema impositivo y/o redistributivo del Estado, el eslogan desencadena y activa la actualización de todo el contexto psicológico y lingüístico que acompaña al concepto, trayendo al primer plano una serie de imágenes concretas. Con ellas se evocan y suscitan todas las connotaciones que lleva aparejadas el concepto de “robo”, imponiendo a los receptores del mensaje una dicotomía conceptual: ladrón/víctima. La actualización constante de esa dicotomía en las mentes de sus correligionarios es el fin que se busca. De esta manera, fluyen hacia el agente –el Estado-ladrón– las imágenes del carterista y del *sirlero*, de la navaja que amenaza nuestro cuello en la oscuridad de un lóbrego callejón, del asaltante encapuchado que viola la intimidad de nuestros hogares al abrigo de la noche; y hacia el paciente –la Cataluña-víctima– que ha sufrido la violencia injustificable de un malhechor, se trasladan imágenes de rechazo y de miedo–finalmente de odio–, fin último perseguido por los autores del eslogan, para justificar y dotar de consistencia su reivindicación de independencia.

Según el DRAE¹⁰, en sentido propio y objetivo, la palabra “robar”, en su primera acepción, alude al hecho de “quitar con violencia o con fuerza lo ajeno”; un segundo significado, generaliza el concepto remitiéndolo a la noción

de hurto, de tal forma que “robar” equivaldría a “hurtar para sí lo ajeno, o hurtar de cualquier modo que sea”. Otras acepciones de este vocablo se apartan del significado señalado y remiten a usos metafóricos, como decir “robar el corazón” para hablar del enamoramiento. Así tenemos un significado que podríamos llamar “fuerte” del verbo “robar” que implica violencia o fuerza en la acción a que se refiere y un significado “débil” o laxo que lo emparenta al hurto, ya que hurtar¹¹ expresa el “tomar o retener bienes ajenos contra la voluntad de su dueño, sin intimidación en las personas ni fuerza en las cosas”. Teniendo esto en consideración, si es cierto que España “roba” a los catalanes, significaría que estarían sufriendo una “quita con violencia, o con fuerza”, o bien un hurto “de cualquier modo que sea” de lo que es suyo.

Tal robo o hurto resulta racionalmente insostenible puesto que el Estado no entra en la casa de nadie y le “quita con violencia” nada, ni a los catalanes ni a ningún otro español, sino que insta el cumplimiento de una Ley que a todos incumbe, sin importar la autonomía a la que se pertenezca, y su acatamiento o la imposición de las sanciones previstas por incumplimiento de esa obligación, no implican ni la violencia ni la fuerza de un robo, cuya principal característica es su ilegitimidad. En sentido fuerte, el “robo” conlleva una acción violenta específica contra un sujeto concreto, y no es demostrable ni sostenible la equivalencia del robo con el pago de los impuestos previstos en las leyes de los Estados democráticos. En el sentido débil, supondría que el Estado español “hurta para sí lo ajeno, de cualquier modo que sea”, es decir se apropiá de lo

ajeno de alguna forma, en este caso por medio de una ley democrática. Sería pasable aplicar el concepto de "hurto" al diezmo medieval que sin legitimidad alguna imponían los señores feudales y la Iglesia en los territorios que dominaban, pero no es de recibo designar con ese concepto la moderna imposición legal aprobada por los representantes legítimos de los ciudadanos, incluidos los catalanes, para mantener una serie de servicios públicos que a todos beneficia, en principio.

Invirtiendo la formulación habitual, el resto de las autonomías del Estado español podrían subvertir el sentido original del discurso nacionalista proclamando que "Cataluña nos roba": nos "roba" población, por el trasvase secular de cientos de miles de trabajadores de otras regiones para levantar y sostener la industria y los servicios de Cataluña; o nos "roba" nuestra riqueza, pues las empresas catalanas nutren sus arcas con el dinero que extraen de un "mercado cautivo", formado por el resto de España, que les ha permitido mantener y dilatar un crecimiento diferencial de su PIB respecto a otras comunidades autónomas con menos recursos. También cabría trocar el eslogan por un "Cataluña es insolidaria" basándonos en los datos económicos disponibles, ya que otras comunidades autónomas, como Madrid, Valencia o Baleares, trasvasan mayor porcentaje de su riqueza a otras regiones más pobres sin sentirse por ello "expoliadas", menos aún "robadas". Así lo pensó el propio Govern de la Generalitat cuando impartió instrucciones a sus miembros para que en las entrevistas con periodistas de otros países o en sus intervenciones públicas en territorios extranjeros se omitiese—astutamente— el "España nos roba",

evitando así, cara al exterior, el oprobio de ser tratados de "insolidarios" por los gobiernos y la prensa foránea, como le ocurrió a la Liga Norte italiana en su fallido intento de secesión de la Padania.

Entonces, si está claro que el eslogan es una falacia, al menos una exageración mendaz y provocativa, ¿cómo han convencido a muchos catalanes de que el mensaje es cierto? La respuesta a esta cuestión pasa por la creación y difusión de una narrativa independentista que oponga a la idea de una España opresora, colonial y déspota la imagen de una Cataluña invadida, oprimida y esquilmada en sus recursos por una metrópoli imperialista. Frente a ese relato, cabría recordar que la mítica fundación de España que supuso el matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón desde ese mismo instante fundacional incluyó en su seno a Cataluña como parte integrante de la Corona de Aragón. Al contrario de lo que ocurre con el reino de Escocia, al que tanto gustan compararse los dirigentes independentistas, que se unió al Reino Unido por un tratado internacional, esto es, un pacto entre naciones soberanas, algo que jamás fue el histórico Condado de Barcelona.

Una explicación mucho más actual del fenómeno nos la ofrece el contexto de crisis sistémica del capitalismo que en vez de paliar las carencias generadas por la deuda de los estados por el lado de los ingresos, aumentando la imposición a los más ricos, hizo que los gobiernos europeos –incluido el catalán– hayan preferido actuar por el lado del gasto generando recortes de sueldos, servicios y prestaciones sociales a las clases más desfavorecidas de la sociedad, como única solución posible de la crisis.

La misma crisis provocó hace tan solo unos años –2011– que el prestigio, la aceptación y el respaldo electoral al gobierno de CIU por parte de la mayoría de la ciudadanía catalana se despeñara hasta el subsuelo, con una caída de popularidad sin precedentes; baste recordar el 15M catalán, sus sentadas en la Plaza de Cataluña, el escrache a los miembros del Parlament, al que algunos debieron acceder en helicóptero ante el acoso de los indignados, y la violenta reacción de los responsables de la Generalitat frente a ellos, lanzando a los mossos a reprimir salvajemente –con mayor ensañamiento que los “porrazos del 1-O”, que tanta tinta han hecho correr– las protestas callejeras y promoviendo una serie de iniciativas legales en el Congreso de los Diputados español que iban desde la reforma del Código Penal hasta la promulgación de la Ley Mordaza que, no hay que olvidar, se deben a sendas “proposiciones no de ley” del grupo catalán en el Congreso y que permiten hoy detener, juzgar y condenar a manifestantes, tuiteros, raperos o titiriteros.

Ante su caída libre en las encuestas el, por entonces, gobierno de Artur Mas se alineó estratégicamente con las tesis más radicales, pero aún minoritarias, del independentismo y toda la frustración generada por sus recortes –mucho mayores en Cataluña que en el resto del país, debido al mayor endeudamiento de la Generalitat– se trasladó sibilinamente al gobierno central gracias a ese eslogan repetido *ad nauseam* por políticos y medios afines, haciendo de la mentira más evidente una verdad irrefutable, en realidad un artículo de fe de la doctrina nacionalista: desde entonces, los recortes y todos los males de Cataluña se

debían a que *Espanya ens roba*. Aunque, si nos atenemos a los hechos demostrados, quienes verdaderamente han estado robando, en sentido literal, a los catalanes durante los últimos cuarenta años han sido los gobiernos de CIU con el famoso 3% de comisión exigida a las empresas en todos los contratos públicos, liderados por su más conspicuo representante, y padre de la patria, Jordi Pujol y su mafiosa familia.

Notas

1. B. S. Turner, *La religión y la teoría social: una perspectiva materialista*, México, FCE, 1997, 85.
2. J. C. Fdez Ramos, Apuntes para una epistemología del análisis sociometáforico, *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos y metáforas*, (4), Universidad del País Vasco, 2005.
3. E. Lizcano, La metáfora como analizador social, *Empiria, Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, (2), Madrid, 1999.
4. M. Johnson & G. Lakoff, *Metaphors we live by*, University of Chicago, 1981 (existe una edición en castellano bajo el título *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 2005).
5. B. S. Turner, *op. cit.*, 84.
6. N. Cohn, *En Pos del Milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1993, 14-15.
7. El análisis sociometáforico de la cuestión catalana que se ofrece a continuación está basado en mi artículo "España nos roba: la fuerza oculta de las palabras" publicado en la web *El Bosón Democrático: el periódico de la Representación Uninominal*, el 24 de septiembre de 2015.

<http://www.separaciondepoderes.es/espana-nos-roba-la-fuerza-oculta-de-las-palabras/>

8. <https://www.google.es/#q=solidaridad+catalana+per+la+independencia>

9. Remitimos al lector interesado en conocer las diversas posturas, unas más radicales y apasionadas que otras, pero todas ellas basadas en argumentaciones –supuestamente– científicas, a los debates públicos, artículos y libros en torno al problema del “déficit fiscal de Cataluña”, publicados por los siguientes autores; Xavier Sala i Martín, profesor de Economía de la Universidad de Columbia, y el “Colectivo Wilson” que lo respalda en sus argumentos teóricos; Vicent Navarro, quien fuera catedrático de Economía Aplicada de la Universidad de Barcelona y actual Catedrático de CC. PP. y Sociales de la Universidad Pompeu Fabra; Ángel de la Fuente, director de la Fundación de Estudios de Economía Aplicada (FEDEA) e investigador del CSIC; Clemente Polo, Catedrático de Economía de la Universidad de Barcelona; Joaquín Trigo, director general del Instituto de Estudios Económicos (IEE); José Luis Feito, miembro del mismo Instituto; Javier Asensio, profesor titular de Economía Aplicada de la Universidad Autónoma de Barcelona; Miguel A. Bernal Alonso, profesor del Instituto de Estudios Bursátiles, y otros muchos que es imposible enumerar exhaustivamente.

10. RAE: *Diccionario de la Lengua Española*, Vigésima Primera Edición, Tomo II, Madrid, 1802.

11. *Ibid.*, 113.



A nação: imaginário de contrastes

Manuel Alves de Oliveira



Zigmunt Bauman referia e destacava que nas nossas vivências, ideias e preocupações, somos influenciados por dois extremos de um marco pautado por *múltiplas culturas, uma só humanidade*, conotando um dos pólos com a realidade e o passado, e o outro com um destino e o futuro. Considera também a existência de um elemento “intermédio” e “invisível” entre a diversidade cultural e a “humanidade única” designado por *fronteira*, alertando e realçando o paradoxo de um mundo que, na justa medida em que rapidamente se globaliza, insiste na obsessão de criar fronteiras.

A articulação entre o global, o nacional, o regional e o local, parece, “a priori”, suscitar leituras muito diversificadas e avessas a tentativas de sistematização. A própria história das nações coloca-nos perante realidades e contextos de grande diversidade, que não se “arrumam” facilmente em “categorias” próprias de análises sociológicas simplistas, ou outras de sabor mais ou menos positivista.

Tomando, como exemplo, o caso português, Eduardo Lourenço escreveu: “Povo com larga memória espontânea e cultivada de si mesmo, nação com definição política, territorial e cultural de muitos séculos, Portugal não parece exemplo particularmente interessante do fenómeno, hoje tão angustioso para outros povos, comunidades ou continentes inteiros, de crise de identidade. Nós pensamos saber quem somos por ter sidolargamente quem fomos e pensamos igualmente

que nada ameaça a coesão e a consistência da realidade nacional que constituímos. Para ser mais claro, a nossa situação não nos põe os problemas que o ser basco, corso, belga, irlandês, catalão, ou, noutro registo, mexicano, argentino ou canadiano põe aos indivíduos dessas comunidades ou nações... Nem o estatuto linguístico, nem o estatuto cultural, nem a situação histórico-política são, para portugueses, problema com qualquer relevo". Acrescenta que o "nossa problema não é problema de identidade...mas de hiperidentidade, de quase mórbida fixação na contemplação e no gozo da diferença que nos caracteriza ou nós imaginamos tal no contexto dos outros povos, nações e culturas"¹. Embora extensa, a citação parece pertinente por clarificar que a ideia de nacionalidade e identidade não é generalizável nos seus pressupostos, na consciência de si, ou mesmo nos imaginários construídos. O percurso e imaginário de um português não é, como se refere, idêntico ao de um catalão. A ideia de nação não é fixa, clara, definida de uma vez por todas, mas varia em função de crenças e de uma diversidade de contextos e condições.

A ciência pode sempre procurar encontrar traços ou marcas racionais, ou mesmo alguns elementos comuns que presidam ao que pode entender-se como originário ou identitário das nações, do nacionalismo, ou do supranacionalismo e da globalização. Podemos sempre invocar a unidade territorial, a língua ou línguas e instituições comuns, um passado e memórias comuns, projectos e desafios para o futuro, entre muitos outros dados, como "marcas" relevantes na ideia de nação. Podemos invocar símbolos e a relação de cada cidadão com esses símbolos, criar certas

imagens da “nação” para reforçar o sentimento de pertença dos cidadãos à comunidade, fortalecer e consolidar direitos e garantias, implementar estratégias educativas e mediáticas, ou explorar a ideia de inimigos externos, como factores de construção do imaginário de qualquer nação. Sabemos que, em todos esses actos ou processos, o papel dos sentimentos e das emoções é determinante.

Não nos é difícil imaginar que, por exemplo, na história de Portugal houve momentos onde o sentimento de pertença a uma comunidade ou à nação terá sido mais relevante. Não será por acaso que, ainda antes do portucale e da ideia de nação ou nacionalidade portuguesa, a vénia com laivos de mito ao Viriato comandante dos lusitanos que se opunha à presença dos romanos na Ibéria, pode considerar-se exemplo de uma identidade marcante, de convergência de vontades, apesar da luta pelo protagonismo de outros chefes militares em diferentes regiões da península. Ou a veneração pelo primeiro rei D. Afonso Henriques, pelo condestável Nuno Álvares Pereira, pela “lendária” padeira de Aljubarrota, pelo infante D. Henrique, Vasco da Gama ou Pedro Álvares Cabral, relevantes nas descobertas e na expansão da fé e império colonial (com honras nos Lusiadas de Camões ou na Mensagem de Fernando Pessoa), ou, mais recentemente, o destaque “mítico” à vitória no europeu de futebol ou no festival da eurovisão. Mas, nem por isso, esses momentos ou períodos históricos anulam outros momentos menos bons de “autoflagelação”, ou “medo de existir” (analisados por diferentes autores), como serão os casos da recente crise financeira e económica, da imagem de atraso relativo em matéria de salários e rendimentos das famílias por comparação com os países do

norte da europa, da ideia tão marcante de "chico-espertismo" tipicamente português, entre outros aspectos mais cinzentos da identidade portuguesa. A este propósito, tem algum humor uma ideia repetida por muitos portugueses aludindo ao momento da criação do mundo por Deus, e referindo que, a dado momento, o anjo terá alertado Deus para o facto de estar a colocar o bom clima, as boas paisagens e beleza natural, e muitas outras coisas muito boas num mesmo território, ao que Deus terá retorquido: não te preocipes, porque já vais ver o género de povo que lá vou pôr. Assim, e relativamente a uma mesma nação, o imaginário da identidade não é fixo e determinado de modo definitivo, assume emoções e sentimentos diversos, ou mesmo contraditórios.

Uma outra questão se prende com o paradoxo de, em tempos de globalização, se acentuar a ideia de nação, não só no que respeita às nações existentes, mas também ao reavivar de novos nacionalismos. Serão certamente múltiplas e diversificadas as razões que contribuem para este paradoxo.

Vivemos tempos de insegurança, incerteza e precariedade que geram situações de profunda instabilidade. Nos nossos imaginários estão latentes os riscos do terrorismo, as migrações de refugiados, as ameaças entre estados, as guerras em diferentes pontos do globo, as lutas internas de muitas nações. Perante realidades desta natureza, a primeira tentação é o reforço da "fronteira", imaginando que "fechando portas", ou acreditando na possibilidade de as fechar, estaremos mais seguros. Ou seja, os nacionalismos acontecem mais por oposição ao diferente e ao "estrangeiro", por atitudes de negação, do que pela afirmação de identidades ou culturas diferentes.

Outra razão prende-se certamente com o facto de muitas nações terem resultado de artificialismos, inclusive na delimitação de territórios, em situações de pós-guerra ou similares, ignorando especificidades linguísticas e culturais, diversidades de usos e costumes, direitos de minorias, ou mesmo uma história longa e comum. "As nações são construções artificiais cujas fronteiras foram traçadas no sangue das últimas guerras"².

Não será também alheio a este paradoxo o facto de, em resultado das migrações, haver cidadãos de muitos países, com a nacionalidade desses países, mas originários de famílias com sentimento de pertença a outras culturas e nacionalidades, que não se sentem integrados, inclusive porque as políticas nacionais e locais não criaram condições para a sua efectiva inclusão. Trata-se de um contexto muitas vezes explorado por grupos radicais, habitualmente de extrema-direita que se julgam mais e melhores cidadãos que os migrados, e que chegam a assumir atitudes de xenofobia e exclusão. Infelizmente, em muitos casos, vemos os próprios líderes políticos a explorar este tipo de discurso e sentimentos, numa demonstração de populismos absurdos e inaceitáveis. Ora, o que parece claro é que "todas as nações são híbridas, no sentido em que mais não são que uma mistura de imigrações e miscigenação de povos ao longo do tempo"³. Se tivermos em consideração a maior mobilidade, o peso e importância generalizados da aculturação, a aparente valorização da imagem do global, parece de alguma "irracionalidade" o acentuar da ideia de nação nos tempos de hoje.

Ora, é este aparente paradoxo que nos remete para uma outra questão: até que ponto a própria ideia de globalização tem sido objecto de decifração nos seus diferentes aspectos, inclusive na relevância provocadora de alterações no nacional e local. Em tese de doutoramento sobre *globalização, competitividade e coesão social*, defendemos que “a globalização só o é em parte, e nem sempre na melhor parte”⁴, tratando-se de uma imagem marcada por alguma “opacidade comunicativa” e alguns equívocos. Com efeito, podemos pensar e imaginar a globalização económica e financeira, comunicacional (apenas em alguns domínios e com características e categorias próprias, a necessitar de regulação), eventualmente em algumas áreas como o “pensar global” das políticas ambientais (com muitas fragilidades e mesmo retrocessos), ter ideia da globalização do “terrorismo”, do desemprego, da desigualdade, da violência sistémica, entre outras vertentes. Mas sabemos que não podemos, com rigor, falar de um “*homo globalis*” ou de um cidadão global em matérias como a democracia ou a globalização política, social (as desigualdades têm-se acentuado), fiscal, ética, entre outras. Como sabemos que as reais consequências do que apelidamos de global se fazem sentir de forma crua na realidade local, nas comunidades locais, nas famílias, nos cidadãos concretos e individualmente considerados. Nenhum “*homo globalis*” substitui, antes reforça, o “*homo localis*”. E, sendo assim, o que nos parece paradoxal e de difícil explicação e sentido, ou seja, o facto de em tempo de globalização assistirmos ao reforço da ideia de nação, pode, afinal não ser tão paradoxal e sem sentido.

Sabemos bem que fechamos os olhos à despolitização dos conflitos, secundarizamos perspectivas globais face a um multiculturalismo liberal onde tudo tem igual valor em função de conveniências e interesses particulares, e que cada parte sempre ocupou o seu lugar no “global” sem preocupação com um “universal” onde o conflito só poderia ter valor se a hegeliana contradição, motor de devir, não fosse anulada por uma inconsequente ficção. Poderíamos dizer que o “espírito do povo” e o “espírito do mundo” fazem parte da mesma ficção. Continua utópica a “paz perpétua” kantiana, defensora do “direito das gentes”, fundada numa “federação de estados livres”, o que não invalida que possamos insistir na ideia de maior transparência, mais responsabilidade, melhores práticas e procedimentos, melhores organizações internacionais, para garantir alguma substância ao que chamamos global. Não o fazendo, não se vê porque não podem as nações continuar a proliferar, ao sabor de mais ou menos sentimentos, emoções, ou até manipulações. Até porque, há sempre o risco do exagero de sentimentos, crenças e emoções no nacionalismo e patriotismo, e da sua falta no global, no supranacional ou cosmopolita. Com o poder das redes e das pós-verdades, e a sua ampliação mediática, não é difícil a quem detém os meios conduzir rebanhos e massas amorfas na direcção desejada, explorando populismos, sentimentos e emoções. Os últimos tempos têm dado provas disso na Catalunha, nas eleições francesas e americanas, e em muitas outras situações. Mais que nunca os imaginários, além de “naturalmente construídos” podem ser mais voláteis e precários. Tanto imaginamos um mundo onde todos se sintam irmanados e unidos por ideais comuns, sem deixar de respeitar a diversidade e a diferença,

como nos manifestamos nas ruas em defesa de um separatismo, de uma autonomia, reivindicando a nação que nunca tivemos, tantas vezes em nome de um cansaço de solidariedade com regiões mais pobres de um mesmo país. Não deixa de ser curioso e merecer alguma reflexão o facto de muitos dos movimentos separatistas e independentistas serem mais motivados por razões económicas e de rendimentos, normalmente dos que se julgam mais ricos e produtivos, do que por razões históricas e culturais. Além disso, todos sabemos que estas dicotomias entre o global e o local, o nacional e o supranacional, a razão e o sentimento, podem ser falsamente construídas. Não é forçoso que a defesa de direitos e valores universais anule a diversidade e relatividade de culturas e valores, a tolerância e o diálogo entre culturas. O importante seria saber qual a melhor estratégia para reduzir desigualdades, mais liberdade, melhores democracias, mais qualidade de vida e vidas de qualidade.

Todas as nações são constructos humanos. Os imaginários sociais são uma das suas formas, pautando-se, nos nossos dias, por contrastes, excessos, conflitos, emoções e sentimentos exacerbados e demasiado “líquidos”. Também nesta matéria os nossos tempos são pouco seguros e revelam excessivas oscilações. Como refere Mia Couto, “encheram a terra de fronteiras, carregaram o céu de bandeiras. Mas só há duas nações - a dos vivos e a dos mortos”⁵. Há demasiados mortos-vivos apressados, loucos a correr sem destino, e ignorantes desta evidente realidade.

Notas

1. E. Lourenço, *Nós e a Europa ou as duas razões*, Lisboa, INCM, 1988, 10.
2. A. C. Grayling, *O Significado das Coisas*, Lisboa, Gradiva, 2010, 101.
3. A. C. Grayling, *Ibid.*, 100.
4. M. A. Oliveira, USC, 2011, 187.
5. M. Couto, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, Portugal, Caminho, 2013.





Reconstrucción de la identidad sudcaliforniana a través de su literatura en la era globalizada

Tonatiuh Morgan Hernández

Esta investigación se centra en el concepto de la identidad, un concepto que es útil para dar cuenta del proceso de cambio social. La identidad describe la percepción del actor social a nivel individual y colectivo, el cómo es su comportamiento social, donde se ubica perspectiva del espacio vivido y habitado, y cuál experiencia subjetiva ante la realidad. Lo cual proporciona las formas de ver, pensar, vivir y proyectar un mundo social a través de discursos, prácticas y representaciones sociales.

Tomando en cuenta el punto de vista de la psicología, Jean Claude Abric¹ considera que las representaciones sociales establecen a los tipos de práctica, esto ocurre a través de la mediación del lenguaje, puesto que es el instrumento que emplea el hombre para aprehender a la realidad percibida, construida y representada. El lenguaje hace posible a las formas de concebir a la realidad a través de la estructuración cognitiva del entorno social donde se desenvuelven las personas cotidianamente. De ahí que se objetive a la realidad y se establezcan los tipos de narratividad social conforme a los discursos de lo cotidiano

La realidad social representada depende de las condiciones materiales en que la persona la aprehende y posteriormente la produce y reproduce a través de sus formas diversas de práctica social. Es decir, a través de la

posibilidad del lenguaje, cuyas formas expresivas como la representación de comportamientos, objetos y formas habladas o escritas de relatos, hacen posible el conformar un canal de comunicación al interior de un núcleo social. De hecho, Abric establece que las representaciones y prácticas, junto al discurso integran un mismo sistema, un todo integrado al cual no es posible separar y comprender su la mutua interacción entre estos tres elementos que hace posible a la estructuración y posterior objetivación de la realidad.

En este sentido, el discurso como una práctica social representa a una forma de la realidad de forma objetiva, pues produce y reproduce al contexto social donde se narran e inscriben los acontecimientos o situaciones donde sociedades enteras se ven inmersas en acontecimientos como problemáticas generadas por la marginación social, fenómenos de delincuencia organizada o el desplazamiento de un sector social hacia periferias urbanas, por sólo citar algunos ejemplos.

Así, el discurso es ordenado con respecto al actor social que lo enuncia. Lo cual hace posible el relacionar a sujetos, objetos y contextos dentro de la realidad lingüística que hace posible el discurso. Otro punto importante por destacar es que dependiendo de la relación interactiva donde se inserte al discurso, se establecerá una postura contraria ante otro tipo de discurso, se genera una contraorden a partir de lo otro que hace posible la integración del nosotros. Al respecto Pedro Sotolongo² considera que los patrones de la interacción social están presentes en la vida cotidiana, generan al eslabón social de unión entre las personas y establece, a la vez, a la realidad

de la intersubjetividad al compartir un interés mutuo en común. Estos patrones están presentes en las prácticas sociales de las personas, lo cual hace posible el análisis de lo social. El contexto de la vida cotidiana en su interaccionismo complejo establece distintos tipos de patrones, sean prácticas, actividades o acciones que hacen posible el comprender la mutua interconexión entre personas, lo cual, a su vez, produce y reproduce a la dimensión de la vida social.

Algo similar a un torbellino de acciones conjuntas continuas, que los otros y el nosotros emprenden, lo cual adquiere una representación de tipo caótica. Se genera a un contexto de complejidad en este accionar del interaccionismo continuo entre los distintos elementos, Pero acontece un principio organizativo dentro de este interaccionismo caótico, las personas poseen la capacidad de orientarse dentro de este caos generalizado, se orientan a través de sus formas de vinculación que establecen en común. Estos patrones de interacción social se conforman de acuerdo con una indexicalidad, donde se involucra a personas y lugares específicos.

Estos patrones indexicales forman parte de toda sociedad, son un componente de carácter universal, por medio de ellos se puede analizar e interpretar lo social, sobre todo cuando se busca establecer un contraste entre distintos tipos de prácticas sociales. El discurso, dentro del transcurrir de la vida cotidiana integra un posicionamiento de un universo enunciativo donde el lenguaje cumple con una función social, al articular a personas dentro de un interaccionismo donde se enuncian puntos de vista con

respecto a otros, permitiendo así, integrar un mismo sentido social que comparte un determinado grupo, sector o colectivo social. Se involucra a un conocimiento de lo subjetivo que es estructurado por las redes de la intersubjetividad que hacen posible la proyección de una conciencia colectiva y de una forma ideológica que se expresa con respecto a otros.

Reconstrucción de la identidad sudcaliforniana³ a través de su literatura en la era globalizada⁴ es una investigación de tipo longitudinal que muestra el proceso de evolución de la identidad sudcaliforniana a través del tiempo y el espacio, un proceso que es expresado mediante su literatura. Se consideran los cambios acontecidos dentro del tiempo histórico de una localidad, las causas que han determinado este cambio y cuáles pueden ser las posibles consecuencias. Un contexto social donde el proceso de globalización es la causa que origina el cambio que afecta a la identidad sudcaliforniana de carácter social.

Las consecuencias de este cambio son la fragmentación y reconstrucción de la propia identidad al tener que adaptarse al nuevo contexto social que se plantea como forma realidad, en la cual nuevos significantes sociales se agregan y establecen un proceso que altera la representación del tiempo y el espacio ante el continuo tránsito, ya sea de personas, objetos o información. Una realidad que se vincula al espacio de los flujos que conecta con la nombrada “ciudad global”, tomando en cuenta el punto de vista que establece Manuel Castells⁵.

Vinculando así la compleja relación sociocultural que guardan entre sí las dimensiones geográficas de lo global y lo local, donde la localidad se integra como una periferia

que forma parte del circuito que integra la ciudad global. La identidad de acuerdo con Gilberto Giménez⁶ organiza, estructura y establece una perspectiva cultural de lo que es su sociedad y su localidad, un yo colectivo que expresa una forma de comportamiento humano que ha sido construido a través de los modos de vida desarrollados históricamente. Un horizonte subjetivo cuya naturaleza sociocultural es fundamental cuando se busca el comprender a las problemáticas sociales que aquejan el devenir social de la actualidad de una localidad. Es precisamente en el espacio social el lugar donde surgen estas nuevas formas de interacción intersubjetiva en constante diálogo, conflicto y antagonismo.

El espacio social simboliza y estructura los sentidos de la significación que su habitante utiliza como referentes geográficos, se representan a mapas cognitivos que proyectan a una imagen de la localidad, un espacio que es significado y apropiado. El lugar donde un grupo humano asienta y estrecha sus lazos socioculturales en el desarrollo de sus actividades cotidianas. Se finca un sentido territorial de pertenencia donde el individuo establece un vínculo lingüístico a través de lo simbólico, una mediación social entre el individuo y su espacio territorial que hace posible la interpretación de la experiencia espacial a través de un imaginario que proyecta a prácticas y representaciones⁷. Esta perspectiva humana de lo social conjunta a la identidad, al individuo, la estructura, la cultura, el significado y el discurso. Se une a un texto a un contexto a través del discurso.

El individuo colectivo dentro de su espacio territorial establece un escenario que narra esta forma de relación imaginaria con su entorno social. Este espacio aglutina a la

experiencia humana mediante las características que va adquiriendo. Individuo y espacio se identifican a sí mismos, e incluso a este espacio, el individuo, le considera como una extensión de su propio hogar, no importando el nivel de la extensión territorial, bien puede ser el barrio, la ciudad, la nación e incluso el continente.

A través de esta mediación simbólica, el individuo entabla un diálogo permanente con su espacio significado y apropiado. Esta aproximación entre individuo y su espacio permite hacer un acercamiento a lo que es en sí el espacio de la vida cotidiana. Por medio de la experiencia vivida de este espacio significado, es posible comprender el simbolismo que constituye a un discurso, donde se expresan los sentidos de la experiencia humana como una parte de la realidad social. Armando Silva⁸ considera que la experiencia del espacio conforma imágenes y prácticas que llevan lo que son en sí las narrativas de lo humano proyectadas mediante un imaginario social, donde el individuo y su sociedad trazan la perspectiva subjetiva de la identidad. Una perspectiva de lo que es el espacio habitado.

Por ello, para comprender a la identidad sudcaliforniana, primero se debe de tomar en cuenta a su pasado histórico y su inseparable concepción de lo territorial, donde el espacio es comprendido como un geosímbolo. El territorio que es significado por un sentido de lo subjetivo, y es, a su vez, el escenario donde se gestan los modos de vida del habitante de la península de la Baja California. Un espacio geográfico separado del resto de México donde el proceso histórico de lucha y de adaptación se caracteriza por el aislamiento físico, la insularidad de lo

territorial y la aridez del desierto. En sí, la península representa a un otro geográfico que se contrapone al resto del país.

Estos elementos siempre están presentes dentro del discurso identitario sudcaliforniano, éste discurso contiene dos periodos históricos, el pasado indígena y el encuentro con el mundo español. Un discurso de carácter regionalista que se torna en símbolo central y constituye el mito del origen de la naturaleza de la identidad sudcaliforniana. De acuerdo con Lorella Castorena⁹ este discurso de carácter regional asigna al territorio un conocimiento que establece una relación de unión entre el individuo y su medio ambiente.

Quizás la identidad del ranchero sudcaliforniano muestra esta forma de unión simbólica al territorio a través de sus modos de vida desarrollados históricamente, pues el ranchero adopta el conocimiento desarrollado por el indígena californio. Lo que Marta Micheline Cariño¹⁰ considera como el rescate del conocimiento del mundo indígena por parte del ranchero sudcaliforniano permite el desarrollo de técnicas y métodos de adaptación a la geografía peninsular. Un proceso que hace posible una resignificación de la territorialidad debido a que se continúa con el desarrollo histórico de una identidad.

Este profundo sentido de unión y pertenencia hacia el territorio se refleja en la narrativa de los escritores sudcalifornianos. Marta Piña¹¹ ve que es el elemento geográfico quien establece el sentido de distinción y de significación por parte del habitante local. Se recrea un contexto espacial que es delimitado por las fronteras de lo otro. La literatura sudcaliforniana recrea los aspectos de

los espacios sociales de la localidad dentro del marco de su cotidianidad. Los escenarios construidos a través de la percepción subjetiva de un yo identitario de carácter colectivo, el cual expresa este vínculo de comunión y de autorreconocimiento hacia sus espacios de significación, los cuales son considerados como un vientre materno que protege al habitante local.

Félix Ortega¹² en su libro de relatos *Pervivencias* muestra contextos sociales comprendidos entre los años de 1937 a 1988. Narra la incansable persistencia y lucha del sudcaliforniano en contra del aislamiento territorial. Este autor desarrolla una descripción de tipo cartográfico-cognitivo, pues a través de imágenes mentales construye la narración evocando sus propios recuerdos, configura una orientación territorial. Describe los recorridos que hace junto a su padre en la niñez de La Paz hacia un rancho que se ubica en la zona del Sur, el rancho de "Las Playitas" al pie de la sierra La Laguna.

Lugar donde el rancho sudcaliforniano simboliza a un espacio interno de protección, donde la cocina es el núcleo más íntimo que constituye a la identidad del ranchero con su característico café de olla y su caldo de cocido. En el rancho se consumen las legumbres que ahí mismo se siembran, lo cual expresa un carácter de autosuficiencia y es un testimonio de las condiciones del aislamiento territorial. Un aspecto que resalta el autor es que, a pesar de las carencias, no se conocían los cuadros de miseria extrema o de indigencia que hoy día es muy común ver en cualquier sitio de la ciudad. Además, señala la casi inexistente diferencia social entre los sudcalifornianos de esa época.

Menciona que el habitante sudcaliforniano desarrolla fuertes vínculos hacia la naturaleza al resistir las variaciones climáticas que ponen a prueba su temperamento y fortaleza física. Cada vez que concluye un verano significa un triunfo ante la propia naturaleza, por ello el sudcaliforniano desarrolla un conocimiento del entorno natural al identificar las variaciones ambientales. Este autor expresa que es impensable hablar de la localidad sin hacer mención a su característico clima, y sobre todo de los huracanes que, en su opinión, forjan la personalidad del poblador de esta región.

Guillermo Arrambidez¹³ en el relato de *El último guaycura*, narra el encuentro del mundo indígena con el conquistador español. En este relato constituye una representación de lo que es en sí la incursión de la modernidad en la localidad. Donde un edén paradisiaco es objeto de la destrucción y saqueo de sus riquezas por parte del hombre blanco, el soldado conquistador español. Quiero destacar que este relato expresa metafóricamente la apertura de Baja California Sur ante el resto del país. La fecha de la publicación de este libro, 1976, El Estado apenas cumple un año de conversión de territorio de la Nación a la categoría de Estado. También, con anterioridad se concluye la carretera transpeninsular que une territorialmente al sur con el norte, y se establecen el puerto aéreo y marítimo en la ciudad de La Paz. Lo cual simboliza la unión del territorio peninsular ante lo "otro" a través de distintas vías de comunicación.

El "último guaycura" describe lo que es la vida comunal del indígena y su profunda unión hacia la naturaleza, un entendimiento del mundo opuesto a la modernidad. Esta

confrontación cultural entre el español y el mundo indígena concluye con la destrucción de toda la sociedad local y la ruptura de su ritmo interno. Este autor marca el punto de partida de lo que considero como la fragmentación de la sociedad local y la ruptura del nexo comunitario en la localidad, una de las características más importantes que poseía la sociedad sudcaliforniana de antaño.

Este punto de vista discursivo que expresan estos primeros escritores sudcalifornianos me sirve para establecer un contraste a través de la interpretación semiótica, donde los nuevos elementos socioculturales o significantes que se integran en la localidad vienen a alterar el orden interno de la sociedad. Estos nuevos elementos presentes en el contexto de lo cotidiano representan en sí a la fragmentación física y simbólica de los espacios locales. Nuevos tipos de relación social simbolizan esta fractura social, lo cual establece una nueva lectura textual de los sentidos sociales, cuya significación es agresiva y fragmentaria.

Al interpretar esta superposición de textos culturales de diferente naturaleza discursiva se observa el cambio social que afecta a la localidad y a su habitante, y sobre todo al desarrollo de las actividades propias de la vida cotidiana. De acuerdo con Iuri M. Lotman¹⁴, el significado simbólico puede ser leído e interpretado dentro de un espacio social. La iconicidad del símbolo, el significante que conduce a un significado social, es una forma expresiva que remite a un contenido. Así, el discurso social del contexto urbano expresa una forma de relación entre formas, ya sean de carácter productivo, de consumo o de relación social.

Es a través de un lenguaje codificado que se emite una narratividad social de una colectividad con respecto a otra que puede ser interpretada al igual que un texto a partir de otro texto, proceso comprendido como el encuentro del nosotros ante los otros. El texto posee un sistema lingüístico, cumple con una función comunicativa y crea el proceso de la significación. Para comprender la función de un texto, se requiere interpretar la realidad del código, el lenguaje al cual remite la expresión del plano de contenido.

Entonces, como generador de significados, el texto es la manifestación de un lenguaje cultural, y a su vez, una conciencia tanto individual como colectiva. Así, un texto es un sistema de información que establece una esfera sociocultural a través de su discursividad cotidiana dentro de un contexto. El texto puede adquirir un carácter metonímico cuando es percibido como todo un contexto cultural, es el equivalente de una parte que reproduce a todo el contexto en su forma de discurso. El texto puede, por tanto, ser sinónimo del discurso de todo un macrocosmos cultural e integrar en sí a los esquemas de distintos modelos culturales. El texto no solo emite mensajes y cumple con funciones lingüísticas, sino que también puede transformar y generar nuevos tipos de mensajes, pues genera información.

Pero, ocurre un proceso complejo cuando un nuevo tipo de discurso social se establece en la realidad de una localidad, un nuevo texto se inscribe, y por tanto también, un nuevo tipo de contexto y de discurso. Con respecto al nuevo tipo de lenguaje y de discurso social que establece nuevos tipos de relación y de prácticas socioculturales dentro de una localidad, Lotman lo mira como la inscripción

de un texto (discurso) dominante sobre otro texto. Dentro del nuevo contexto social se estructuran otro tipo de procesos a partir de la planeación por medio del sistema político y económico. Se conforma un nuevo modelo socio-espacial donde las estructuras del poder asociadas al progreso entran en juego y constituyen un nuevo tipo de fronteras dentro de un mismo contexto social, cuyas formas expresivas son integradas en un nuevo tipo de simbolismo. Edificios, calles y personas en su conjunto conforman otro tipo de espacio de representación social, cuya textualidad discursiva muestra un nuevo tipo de significación social, la cual está vinculada, sobre todo, al consumo de la sociedad moderna global, que contrastan con las formas de representación local, lo cual constituye y acentúa las fronteras con respecto al otro.

Esta ruptura del contexto de la vida cotidiana por nuevos elementos simbólicos obliga a la reconstrucción de la identidad, la reconstrucción implica un proceso de adaptación ante las nuevas condiciones que se plantean, ocurre una alteración que establece un nuevo orden. Los cambios en el entorno social establecen una resignificación de la estructura identitaria del individuo. La concepción de sí mismo se cuestiona ante la presencia de los nuevos sentidos de lo social, lo cual orilla a un replanteamiento de la misma sociedad y del individuo. El accionar social se ve alterado, lo cual modifica la percepción del espacio. Nuevos agentes sociales establecen un nuevo tipo de prácticas y representaciones sociales que influyen culturalmente en toda la esfera social debido a la agresividad con que se manifiestan. Este proceso de transformación y reconstrucción

social es visto como un cambio adaptativo ante la nueva circunstancia que plantea el espacio.

En la localidad se desarrolla una lucha por el control del espacio, y es el mercado el principal protagonista de esta transformación que acontece internamente en la localidad. Una reestructuración social en base a las dinámicas de la economía y del mercado, donde la oferta y la demanda establecen un nuevo tipo de comportamiento social en base al sentido de la escasez y las necesidades humanas que derivan en la necesidad apremiante del consumo.

Este sentido de ruptura social y de fragmentación del espacio crea una transformación del paisaje de forma acelerada que genera un caos. De acuerdo con Joan Nogué¹⁵, esto implica una disolución de la experiencia de lo cotidiano donde la dimensión social es cuestionada por otro tipo de vida y prácticas que se contraponen al orden local. Un nuevo contexto donde el individuo local ya no se siente identificado con su propio espacio. Su percepción y experiencia son ahora cuestionadas por la ruptura simbólica del paisaje, hasta el grado de sentirse ajeno en su propia sociedad, sea la colonia o la ciudad, o la nación. Esta nueva discursividad es de difícil aprehensión e interpretación, rompe con la continuidad histórico-cultural y con los vínculos de la identidad establece. El sentido significativo de lo local ahora es absorbido, o en el peor de los casos eliminado, por los nuevos elementos representantes de la modernidad y la globalización.

Este panorama social de alta fragmentación social es recreado por Omar Castro¹⁶ en su libro *El retorno de la hoguera*. Narra cómo el habitante nativo presencia esta

transformación social de su localidad. La ciudad crece en su demarcación territorial ante la constante presión originada por el incremento poblacional derivado de fenómenos migratorios. La ciudad muestra otra faceta, donde la contrastante diferencia de clases sociales, la división entre ricos y pobres cada vez es más amplia. La nueva realidad social golpea al habitante local y lo torna en un agente económico preocupado por sus deudas y sus necesidades elementales de supervivencia, como lo es el comer y vestir.

Todo este cambio acelerado, trae consigo todo un nuevo contexto social de tipo negativo, que deriva en problemáticas sociales, las cuales rebasan la capacidad operativa de la autoridad. La delincuencia gana terreno dentro de este escenario. El desarrollo de la vida cotidiana es afectado. Las personas optan por ya no salir de noche de sus domicilios ante la inseguridad social que prevalece en muchas de las colonias de la ciudad.

Estos cambios sociales abruptos muestran una postura de consternación ante la eventual degradación del nivel de vida local. Todo lo que prevalece en la actualidad es visto de forma negativa y ve la localidad sumida en la descomposición social. El autor resalta que el sudcaliforniano posee un carácter de resistencia permanente debido al asilamiento que vivió durante muchos años. Y es ante este proceso de cambio social donde muestra una actitud de resistencia. Esta postura de resistencia al cambio simboliza y resignifica los fundamentos de la identidad sudcaliforniana que fortalece sus vínculos de unión a través de esta postura de resistencia. El autor expresa un punto de vista que obliga a reconsiderar la

importancia de los valores culturales locales en busca de una mejora en la calidad de vida que se ha perdido.

En el mismo contexto Víctor Alí Torres¹⁷ y su relato "La tiendita" contenido en el libro *Malaleche*, hace alusión a una nueva modalidad comercial en la Ciudad de La Paz, cuyo auge fructífero, debido a su éxito, ha transformado por completo el contexto del desarrollo de la cotidianidad de toda la población en general, hogares, escuelas, negocios, colonias e instituciones. El mismo autor menciona que este tipo de giro comercial marca la inserción de la localidad dentro de la dinámica de la economía global.

Se refiere a la venta de drogas en las denominadas tienditas, las cuales, menciona, desatan un tránsito permanente de personas extrañas en las colonias a todas horas del día, pues debido a su política de alta competitividad, operan las 24 horas del día. Esta actividad comercial de alta rentabilidad económica representa a un nuevo significante que simboliza el cambio del contexto local, un sentido social del mercado del consumo que afecta a personas de todos los estratos sociales y a la ciudad en general.

El mismo relato menciona que el vínculo social se ha roto, al tal grado que las personas ya no se identifican con su propia colonia. La evidente descomposición social creada por el comercio y consumo de drogas en los denominados "picaderos" fincan la descomposición social a todo su alrededor y cuando uno de éstos se establece en una colonia, representa a una constante preocupación de los vecinos cercanos a estos sitios. Aunado a esta situación, lo peor es la complicidad de la autoridad policiaca, un secreto a voces entre los vecinos, pues narra que ven todas las noches a una

patrulla en la mencionada tiendita. Lo cual da cuenta del poder corruptor de este tipo de comercio y de economía que afecta a toda la sociedad.

Predice que su colonia, La Paz y Baja California Sur en general, se convertirán en tierra de nadie, donde la autoridad no querrá investigar el móvil de los ajustes de cuentas entre los delincuentes. En este escenario futuro que vislumbra el autor, la sociedad será rehén del crimen organizado ante la nula intervención de la autoridad. Lo único que harán las autoridades serán la implementación de retenes y la eliminación de polarizados, medidas que son vistas como una reacción desesperada. Además, en un tono irónico, hace referencia a la región y la actividad turística, considerada como el motor que mueve a la economía local. Tergiversa la vocación turística del ocio y recreo por la del homicidio y el narcomenudeo.

Proféticamente el autor vislumbra estos escenarios a futuro, y quiero resaltar la fecha en que se publica este libro de relatos, 2008. Fecha en la que aún no se vislumbra esta espiral de violencia extrema que nos afecta actualmente en el 2017¹⁴. Este relato representa el punto de vista que un yo colectivo expresa a través del sentido simbólico de la identidad, uniendo un mismo sentido social de preocupación ante este escenario que se vive en todo el estado, algo muy contrario al carácter pacífico que caracterizó a la sociedad sudcaliforniana anteriormente por años. Este contraste del antes y del después a través de la representación literaria muestra el cómo la identidad ha cambiado y es orillada a un replanteamiento de sí misma ante un nuevo panorama social adverso, donde la violencia asociada al crimen organizado

golpea fuertemente el desarrollo de la vida cotidiana. El nuevo contexto social de la península de Baja California se ve sometido a las dinámicas de alta comercialización que simbolizan la unión de esta región de México con el contexto social, económico, cultural y político de la globalización.

Notas

1. J. C. Abric, *Prácticas sociales y representaciones*. México, Cultura Libre, 1994.
2. P. Sotolongo, *Teoría social y vida cotidiana, la sociedad como sistema complejo dinámico*. La Habana, Acuario, 2006.
3. La identidad “sudcaliforniana” de acuerdo con la investigadora Lorella Castorena en su libro *Sudcalifornia el rostro de una identidad* se constituye en el territorio de la Baja California Sur, México, un territorio que en el pasado se caracterizó por estar aislado geográficamente del resto del país. Una situación que conformó a una identidad peculiar y distinta al resto del país.
4. Tesis de investigación con la cual obtiene título de Maestro en Ciencias Sociales Tonatiuh Morgan Hernández.
5. M. Castells, *La era de la información, economía, sociedad y cultura. La sociedad red Vol. I*. México, Siglo XXI, 2000.
6. G. Giménez, *Teoría y análisis de la cultura Vol. I,II*. México, CONACULTA, 2005.
7. A. Lindón, Alicia. ¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del Lebenswelt? En A. L. al., *Geografías de lo imaginario* (págs. 66-87). México: Antropos, 2012.
8. A. Silva, *Imaginarios urbanos*. Bogotá, Arango, 2006.
9. L. Castorena, *Sudcalifornia, el rostro de una identidad*. México, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2007.

10. M. Micheline. (2000). *Historia de las relaciones hombre naturaleza en Baja California Sur 1500-1940*, México, Universidad Autónoma de Baja California Sur.
11. Piña, De la literatura regional a la narrativa sudcaliforniana. En M. P. al., *En el corazón en el aire, ensayos sobre literatura sudcaliforniana* (págs. 10-41). México: Universidad Autónoma de Baja California Sur, 2010.
12. F. Ortega. *Pervivencias*. La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur, 1990.
13. G. Arrambídez, *Un romance, cuentos y narraciones de Baja California Sur*. La Paz, Edición de autor, 1976.
14. I. Lotman, *La semiósfera I, semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Cátedra, 1996.
15. J. Nogué, Intervención en imaginarios paisajísticos y creación de identidades territoriales. En A. L. al., *Geografías de lo imaginario* (págs. 129-139). México, Anthropos, 2012.
16. O. Castro, *El retorno de la hoguera*. La Paz, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2010.
17. A. Torres, *Malaleche*. México, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2008.
18. El Estado de Baja California Sur pasó a ser el segundo estado de la República Mexicana con más altos índices de asesinatos vinculados al crimen organizado. En un solo fin de semana alcanzó la cifra récord de 35 asesinatos no resueltos por la autoridad. Sumado a este espiral violento, se suman los delitos de secuestro, robo de vehículos, robo a casa habitación, extorsión a comerciante y telefónica. En tan solo un año los homicidios dolosos aumentaron en un 369% de acuerdo con cifras publicadas por el diario el Universal el 19 de diciembre de 2017.





Iba un inglés, un alemán y un español. La construcción del imaginario nacional a través del humor

Javier Gallego Dueñas

Las identidades tienen un componente imaginario muy claro, en especial, las grupales. Habida cuenta de la diversidad cambiante y abierta de la psique humana, pretender definir un carácter nacional monolítico es poco menos que una utopía. Benedict Anderson popularizó la noción de *comunidades imaginadas* frente a otras posibilidades de identidad basadas en criterios étnicos o historicistas. Pretendía, de esta manera, proporcionar un marco conceptual para acercarse al fenómeno del nacionalismo que trascendía los límites del siglo XIX y se incrustaba en las dinámicas del mundo globalizado desafiando las teorías basadas en el eje izquierda / derecha. En realidad, todas las identidades son construidas socialmente, todas las comunidades son imaginadas y basan su discurso en seleccionar una serie de características como definitorias (la lengua, la religión, una etnia primigenia) del grupo que identifica entre sí a los integrantes y los diferencia de los grupos vecinos. Tan importante es que los habitantes de una nación se sientan unidos por unas características comunes como que se sientan distintos -y superiores- a los vecinos. Ahí, en esta tarea, el humor tiene una veta especialmente fértil.

Tiene el humor muchas funciones, la risa es redentora, nos recordaba Peter Berger; el carnaval puede ser una utopía

crítica, atisbaba Mijaíl Bajtín. Puede ser un desahogo en momentos trágicos, puede ser cruel hacia el diferente o el poderoso. Pero una de las más importantes funciones es la creación de identidades. A través del des prestigio del otro, el humor hace uso de los estereotipos, los refuerza y transmite. El funcionamiento del sesgo cognitivo nos hace recordar sólo aquellas actuaciones que se encuadran en el estereotipo previo. Conocer es recordar y al final reímos porque es verdad lo que cuenta el chiste. La naturaleza de los estereotipos nacionales pretende ensalzar las virtudes patrias y menospreciar los comportamientos peculiares del Otro. Es especialmente visible en los momentos de crisis y enfrentamientos, como en el uso del humor durante los conflictos armados, calentando previamente el ambiente y posicionándose a favor de la unidad amenazada por los enemigos. Los rasgos de los integrantes del grupo nacional aparecen como positivos, inteligencia, astucia, arrojo... pero también pillería. Como en muchos relatos de héroes tradicionales, está justificado engañar y mentir al contrincante con el fin de hacer prevalecer, ni siquiera la justicia, los intereses patrios. La moralidad puede caer frente a la necesidad de solventar el reto que el chiste propone. Así se demuestra la vacuidad del contrario, su simpleza, su falta de recursos... la superioridad del nacional. Y es que, en las lides del humor los defectos propios se acaban mostrando como medallas, con orgullo.

El humor puede ser la característica esencial de un estereotipo, como lo es para los andaluces. Así lo estudió Alejandro Romero Reche -aunque ahora resulte que los vascos sean los nuevos andaluces-. La exitosa película de *Ocho*

apellidos vascos, seguida por la serie de televisión *Allí abajo*, abundaba en el estereotipo humorístico del andaluz. Un estereotipo que se perpetúa en muchísimos personajes de películas y series. El andaluz es divertido, siempre está de broma, contando chistes y de fiesta. Cuando el humor se hace desde fuera de Andalucía, esta característica es síntoma de la simpleza, de la falta de seriedad y rigor en el trabajo. Los personajes son subalternos, el contrapunto cómico al protagonista. La chacha es el prototipo. Cuando se hace desde dentro, el humor del andaluz es síntoma de su inteligencia, de su buen entendimiento de la vida, de un hedonismo positivo. Así lo muestran el dúo Los Morancos o el *showman* Manu Sánchez. Unos son pretendidamente costumbrista, abundando en los temas de personajes de barrio, muy reconocibles; el otro presenta una visión más crítica y concienciada, también está patente el costumbrismo, pero con un sentido identitario y crítico. Su humor no se circunscribe al estereotipo, sino que es capaz de improvisar sobre cualquier tema o explicar en una pizarra la constitución o la tabla periódica de los elementos. En ambos casos se presentan situaciones en las que la identificación es el factor clave para el humor, aunque se inspiren en las clases populares, los primeros prefieren elegir barrios de niveles socioculturales bajos y el otro aplica su oído a las clases trabajadoras donde se transmite el saber popular.

Aún más, podemos decir que el humor del andaluz es diferente al humor del gallego, o al levemente maño de Paco Martínez Soria, o frente al tremadamente catalán de Eugenio. Hay propiamente un humor inglés, el de Wodehouse o los añorados Monty Python, o alemán, películas que hacen gala de

las humoradas italianas o francesas, humor gambero del *Saturday Night Live*.

Es indudable la capacidad de identificarse con un estereotipo a pesar de la burla. La ofensa parece ser el objetivo principal de lo humorístico. De ahí que los chistes que comienzan con "iba un inglés, un alemán y un español" acaben por dejar siempre en buen lugar al patrio mientras que los demás pueden demostrar tener cualidades muy interesantes, como la constancia o la seriedad, el cálculo o la efectividad. El español tiene más salidas, es más ocurrente. Creamos una identidad alrededor del carácter supuestamente pícaro, en especial en lo referido a las proezas sexuales.

El catálogo de tópicos nacionales tiene su hábitat preferente en los chistes, el mexicano es muy macho; el alemán, cuadriculado; el inglés, estirado; el francés, sucio; el italiano, sobón... Tópicos que se reproducen al estilo de un diseño fractal. Los catalanes son tacaños; los leperos, brutos; los madrileños, chulos; los *giputxis*, exagerados; los gaditanos, sarasas... Lo interesante del asunto es que muchas veces esa identidad asignada, con clara connotación negativa, es asumida con orgullo. Los chistes de *giputxis* son un claro ejemplo.

¿A cuántos habitantes de Chicago les debe gustar la pizza de masa fina para que podamos decir que a los habitantes de Chicago les gusta la pizza de masa fina? Esa era la provocadora cuestión que se planteaba Todd Jones en su novedoso estudio sobre la sociología folk, es decir, la imagen popular acerca de cómo funciona la sociedad. En cuestiones de identidad, es mucho más efectiva una moda de dardos humorísticos sobre los habitantes de las islas

Británicas que una batería de estudios científicos sobre las tendencias sociales acerca del Brexit.

La construcción de la identidad nacional a través del humor tiene elementos que han sido descritos por el historiador británico Eric Hobsbawm cuando analiza la construcción de la tradición. En el proceso identitario las celebraciones cumplen la misma función que Durkheim otorgaba a la religión en su origen. Esto es, la celebración de la propia tribu encarnada en una divinidad. Es la *re-ligio* lo que está en juego, el estar juntos y sentir la unidad. Los nacientes estados nación y las administraciones planean una serie de hitos, como son los himnos, las banderas, las efemérides para establecer ritos comunales y un imaginario compartido. Así, digamos, se inventan las naciones. La ventaja de los chistes y el humor es que los autores y transmisores suelen ser autónomos, no están guiados ni subvencionados, en principio, al contrario que otras maneras de crear identidad, los símbolos como las banderas, los discursos, los libros de textos y los calendarios. Y, además, suelen ser mucho más efectivos por cuanto su función se realiza en segundo plano. Al no ser explícita, las barreras mentales suelen relajarse hasta que han llegado la deconstrucción y lo políticamente correcto. En este caso, cualquier generalización peyorativa sobre un colectivo suele estar penalizada en la opinión pública, las redes sociales y, eventualmente, en los tribunales.

Notas

1. Anderson, B. *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 2006.

2. Bajtin, M. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid. Alianza, 1941.
3. Berger, P. *Risa redentora*, Barcelona, Kairós, 1999.
4. Durkheim, E. *Las formas elementales de vida religiosa*, Barcelona, Akal, 1982.
5. Hobsbawm E. y Ranger T. (Eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.
6. Jones, T. *What People Believe When They Say That People Believe. Folk Sociology and the Nature of Group Intentions*, Lexington Books, 2010.
7. Romero Reche, A. "La construcción humorística de la identidad andaluza" comunicación presentada al V Congreso Andaluz de Sociología. Córdoba, 2010.



ÍNDICE



¿Se puede pensar el nacionalismo desde los imaginarios sociales?¹

Josafat Morales Rubio

Ante el proceso globalizador de finales del siglo pasado y principios de éste, tanto en la academia como fuera de ella, existían voces que aseguraban el fin de las identidades nacionales. Se temía que la globalización y el libre mercado terminarían por borrar las diferencias entre los diversos Estados-Nación, llevando a la sociedad al "fin de la historia", siguiendo la propuesta de Francis Fukuyama, o al "choque de civilizaciones", propuesto por Samuel P. Huntington. Sin embargo, eventos más recientes, como el triunfo del Brexit en el Reino Unido y de Donald Trump en los Estados Unidos, ambos bajo un discurso proteccionista, hacen que las miradas vuelvan hacia un concepto que había perdido terreno en el ámbito académico: el nacionalismo.

El nacionalismo cuenta con una larga tradición teórica, que podemos datar desde el siglo XIX hasta la fecha. Podríamos comenzar hablando del ya clásico texto de Ernest Renan *¿Qué es la Nación?*, en donde el francés nos asegura que ésta es un plebiscito cotidiano. Para ser nación, se debe de querer formar parte de ella. En contra de esta visión tenemos a Hanna Arendt, quien considera que para que la Nación-Estado pueda funcionar, es necesario contar con una clara identidad nacional, lo cual a su vez significaba la necesidad de asimilar o aniquilar a las minorías. Ambos textos, aunque grandiosos y sin duda útiles aún en la

actualidad, son un reflejo de su tiempo; la guerra franco-prusiana y el conflicto por Alsacia-Lorena en el caso de Renan y los totalitarismos, especialmente el nazismo, en el de Arendt. Sin embargo, para el siglo XXI es necesario tener un nuevo marco conceptual que nos permita entender el nacionalismo, por lo tanto lo que aquí se pretende es hacer un esbozo de cómo los imaginarios sociales nos pueden ser útiles para analizar este concepto.

Nacionalismo, ¿una ideología?

De acuerdo con Anthony D. Smith, el nacionalismo es "un movimiento ideológico para alcanzar y mantener la autonomía, la unidad y la identidad de una población que algunos de sus miembros considera constituye una 'nación' presente o futura" (Smith, p. 23). Por su parte, en su primera connotación, el Diccionario de la Lengua Española define una ideología como un "conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, un movimiento cultural, religioso o político, etc." (Diccionario de la Lengua Española). Partiendo de ambas definiciones, entenderíamos entonces que el nacionalismo es un conjunto de ideas fundamentales que buscan alcanzar y mantener la autonomía, la unidad y la identidad de una población que se considera una nación. Pero, ¿de dónde parten dichas ideas? Karl Marx nos dice lo siguiente:

"Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios

necesarios para producir espiritualmente." (Marx, citado en Carretero, p. 29-30)

Tomando en cuenta lo dicho por Marx, diríamos entonces que el nacionalismo son una serie de ideas creadas por la clase dominante con el objetivo de mantener los elementos ya citados (autonomía, unidad e identidad) en cierta población, con el claro sentido de mantener el *status quo* y su propio poder dentro del grupo social. Esta visión del nacionalismo como una ideología, que es quizá la más utilizada y al mismo tiempo denostada por la academia, es precisamente la que, regresando a Arendt, permitiría a las élites gobernantes la eliminación de grupos minoritarios dentro de los estados totalitarios. Creo, en ese sentido, que sería mejor entonces buscar otra forma de entender el nacionalismo, dejando a un lado su carga ideológica.

Para esto, podemos encontrar al ya también clásico Benedict Anderson, para quien el nacionalismo es algo mucho más complejo y responde a motivaciones de las personas más allá de los intereses de las élites políticas. Así, Anderson propone que "se facilitarían las cosas si tratáramos el nacionalismo en la misma categoría que el 'parentesco' y la 'religión', no en la de 'liberalismo' o 'fascismo' [ambas claramente ideologías]" (Anderson, p. 23.). Así, el autor inglés nos propone dejar de un lado la visión del nacionalismo como una ideología para pasar a definir una nación como "una comunidad política *imaginada* como inherentemente limitada y soberana" (Anderson, p.23.), muy en la línea de Renan. Siguiendo la propuesta de Anderson, podemos entonces pensar el nacionalismo desde los imaginarios sociales.

Los imaginarios sociales

Resulta curioso que Anderson en su libro *Comunidades Imaginarias* nunca cite a Cornelius Castoriadis, quizá el autor más conocido sobre imaginarios sociales, aunque su conceptualización bien podría haberle servido en el desarrollo del texto. Sin embargo, partiendo de la idea de poder ver el nacionalismo como algo analizable a la luz de los imaginarios sociales, quisiera hacer aquí algunos apuntes que nos permitan entender la teoría del sociólogo francés de origen griego.

De acuerdo con Castoriadis, desde la época de Parménides, la humanidad se ha centrado en algo que llama la "lógica-ontológica heredada", dejando a un lado la cuestión imaginaria. Así, todos los autores clásicos, desde Platón y Aristóteles hasta Hegel e incluso Marx, han puesto la razón por encima de lo imaginario al tratar de analizar las sociedades humanas. Pero su crítica se centra principalmente sobre la obra de éste última, pues considera que el escritor alemán, al enfocar su análisis de la historia en cuestiones económicas, subordina otros elementos que son también importantes de analizar. Basados en esto, podríamos decir que la teoría de los imaginarios sociales busca reivindicar el estudio de lo imaginario en los procesos sociales, que es precisamente la aproximación que aquí buscamos hacer del nacionalismo.

Otro de los elementos centrales en la obra de Castoriadis es la relación que existe entre lo histórico y lo social, pues el autor considera que es imposible separar lo uno de lo otro. Así, se plantea el concepto de lo *histórico-social*, que representa la unión de elementos ya constituidos

y aquellos que se van constituyendo, por lo que es central conocer lo que pasó en el pasado, pero al mismo tiempo lo que se va construyendo en el presente. Es importante mencionar que es precisamente en lo histórico-social en dónde se manifiesta lo imaginario social (Castoriadis, p. 376).

Ahora, a la pregunta cómo es lo histórico-social, Castoriadis responde con una imagen que también es central en su trabajo: el magma de significaciones. Un magma, de acuerdo con Castoriadis, "es aquello de lo cual se puede extraer (o, en el cual se puede construir) organizaciones conjuntistas en cantidad indefinida, pero que jamás puede ser reconstruido (idealmente) por composición conjuntista (finita ni infinita) de esas organizaciones" (Castoriadis, p.534) Si se atiende a la imagen del magma volcánico se puede entender lo que el autor quiere decir. No se trata de algo estático, de una "teoría", sino de una serie de elementos que van surgiendo, que se mezclan entre sí y que forman una masa casi líquida. Pensemos en este sentido en el nacionalismo. Si en lugar de verlo como un "conjunto de ideas fundamentales", lo visualizamos como un magma de significaciones, que puede ser organizado de manera distinta por cada persona y reinterpretado en este sentido, podríamos comprender que el nacionalismo es algo que puede ser interpretado de diversas formas por grupos distintos dentro de un mismo territorio nacional. Así, por citar un ejemplo, yo, que vivo en el centro de México, puedo reinterpretar desde el imaginario social lo que es ser mexicano de manera distinta que mi primo, quien vive en el norte del país. Seguramente en nuestra recuperación del *magma de significaciones* habrán elementos en común, sin embargo también habrán diferencias.

Ahora, si llevamos esto a los más de cien millones de mexicanos que viven en el país, en contextos geográficos, socio-culturales y demográficos tan distintos, el ejemplo toma mayor vigencia. Pensar que el nacionalismo mexicano es lo mismo para un grupo de personas tan amplio y heterogéneo, resulta francamente complicado, aunque esto no significa que estos no se sientan igualmente mexicanos. Como bien dice Anderson, "aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas [...], pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (Anderson, p.23.).

Para Castoriadis, los elementos que van a formar el imaginario social son dos, el *teukhein* (hacer social) y el *legein* (representar, códigos del lenguaje), es decir que se encuentra formado de acciones sociales y del lenguaje. Si pensamos para el caso del nacionalismo, podemos encontrar que tanto uno como el otro son centrales. El hacer social lo podemos ver representado, por ejemplo, en la conmemoración de fechas cívicas, pero también en actos protocolarios del gobierno como los informes presidenciales o incluso en cuestiones cotidianas como los honores a la bandera que se hacen todos los lunes en las escuelas de educación básica en México. Por su parte, el lenguaje es mucho más complejo de analizar y se encuentra desde los símbolos patrios, utilizados únicamente en ciertas fechas, hasta elementos mucho más cotidianos como los billetes y monedas de circulación nacional. Con esto, lo que podemos notar es que el nacionalismo, desde esta perspectiva, no es algo exclusivo de los actos protocolarios del Estado, sino que se puede ver

reflejado en la vida diaria de los ciudadanos, por lo que no cabría bajo la concepción de una ideología.

La ventaja de hablar de imaginarios nacionales en el sentido aquí propuesto, en lugar de la ideología nacionalista, es en primer término que no se habla de algo unívoco, sino de elementos que son retomados y jerarquizados de diversas maneras. En sociedades tan complejas como las actuales, en las que encontramos grupos con objetivos diferenciados, pensar que todos los ciudadanos tienen una misma idea de lo que es su ser nacional, resulta absurdo. Con esto, no se quiere decir que no existen elementos en común, sino que cada persona, o grupo de personas, valoran algunos de dichos elementos por encima de otros. Así, el nacionalismo no desaparece, sino que puede ser revalorado desde una visión más plural, en clara concordancia con nuestras actuales sociedades.

Fuentes de Información

B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1983.

E. Carretero, *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social*. Tesis, Universidad de Santiago de Compostela, 2001.
http://www.archivochile.com/tesis/11_teofiloideo/11teofiloideo0007.pdf

C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, México, Tusquets, 2013.

S. Huntington, “¿Choque de civilizaciones?” en *Teorema*, Vol XX/1-2, 2001, 125-148.

Notas

1. Este escrito es una pequeña muestra del trabajo que he desarrollado en últimas fechas, y que se presentará formalmente en el Workshop de Concepción en octubre de este año. Una primera versión del trabajo ya fue presentada en el III Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política, en cuya página web <<http://diferencias.com.ar/congreso/ICLTS2015/wp/index.php/mesasponencias/>> se puede ver una versión más amplia de lo aquí presentado.



ÍNDICE



La nación y lo vivo: imaginación

Wendy Priscilla González García

En 1889, Ernest Renan conferenciaba acerca del sentido antigenealógico de la nación tras el contexto de la guerra franco-prusiana; no se trataba ya del origen de lo nacional, sino de las representaciones de la cuestión nacional en el sentido moderno.

Veta que inauguraría el concepto histórico del Estado-nación a raíz del “plebiscito diario” en sintonía con la reactualización del término por parte del sujeto -pueblo-, representado. La historia conceptual demuestra que los conceptos no tienen identidad fija e invariable a diferencia de las ideas, ya que en un concepto no hay un núcleo esencial que se mantenga inalterado por debajo de los cambios de sentido que se le impongan. Diferente a la historia de las ideas o al discurso, la historia conceptual no es algo abstracto, sino que toma en cuenta las experiencias por medio de los grupos hablantes que muestran sus intereses. El concepto no es una categoría lingüística, sino un haz de experiencias y expectativas, de visiones de la realidad histórica y de pautas explicativas de la misma. Por ello, para el filósofo Deleuze es que los conceptos se interpretan e interpelan en una “constelación de conceptos” mediante una relación de reciprocidad y en un campo semántico donde se analizan las intenciones de quiénes utilizan conceptos, así como de los personajes conceptuales en un plano de inmanencia.

Tras la caída del muro de Berlín es que en lugar de anunciarse el fin del Estado-nación, el concepto opera y se re-funcionaliza (adquiere otros significados) creando otro horizonte de expectativas y una nueva vivencia del tiempo histórico enmarcado en la globalización y en el régimen de historicidad presentista. Dichos cambios en el concepto Estado-nación se hacen inteligibles en los estudios culturales e historia poscolonial pues el objetivo de los estudios culturales sería el de re-definir el análisis de la cultura propia de la sociedad contemporánea como un terreno de análisis conceptualmente importante, pertinente y teóricamente fundamentado en significados, significantes, símbolos, valores, imaginarios y prácticas sociales donde toman forma, se re-actualizan y se expresan.

La teoría poscolonial surge ante el dilema de construir una identidad nacional en territorios recientemente independizados y con una herencia colonial, como es el caso de la India y América Latina, aunque también en el caso de los movimientos afroamericanos como lo señaló el sociólogo norteamericano, dirigente del movimiento panafricano; Du Bois con su concepto de "doble conciencia". Los pensadores poscoloniales muestran continuidades y discontinuidades en las nuevas modalidades y en las viejas prácticas colonialistas. Dentro de esta tendencia el historiador hindú Homi Bhabha muestra como el Estado-nación deja de ser el eje homogeneizante y directriz en el imaginario social, pues frente a la alteridad, a la otredad, a lo transfronterizo y a lo liminal como características de la sociedad del riesgo, de la modernidad reflexiva, híbrida y en un tiempo contingente-ambivalente es que se re-define el rol del Estado-nación y la

vivencia-experiencia del tiempo histórico mediante los relatos encontrados en la literatura o en las prácticas culturales: la nación como narración; lo vivo.

En este sentido es que un concepto habla de presencias ausentes, sensibles y espirituales para la historia y los historiadores, pues para definir "la cosa en sí", se necesita un concepto para analizar, debatir, experimentar, significar e interpretar (para hacer inteligible la realidad), pues los conceptos producen a la sociedad y son el acuerdo del disenso y entre más se acerca el historiador y el filósofo a la capa más recóndita o al núcleo del concepto, este se vuelve más lejano, pues el concepto es ante todo horizonte de expectativas y Koselleck lo explica con la siguiente anécdota:

"En el horizonte ya es visible el comunismo, explica Krushev en un discurso. Pregunta incidental de un oyente: Camarada Krushev ¿qué es el horizonte? Búscalo en el diccionario responde Nikita Sergerevits. En casa ese individuo sediento de saber encuentra en una enciclopedia la siguiente explicación: Horizonte; una línea imaginaria que separa el cielo de la tierra y que se aleja cuando uno se acerca".¹

Notas

1. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.





Identidad religiosa y cultural en España. Entre judíos, musulmanes y cristianos

Javier Díz Casal

La identidad es un elemento extremadamente dinámico. Lo es a una escala temporal más amplia que la de la vida de las personas (ya que a escala humana la identidad es bastante inamovible a nivel individual aunque menos a nivel social, es decir, los cambios a nivel social poseen un impacto enorme en la asunción identitaria individual. Esto es así debido a la modificación de los esquemas sociales que habitualmente se utilizan), si hablamos de la identidad de los pueblos. Aun así, resulta fácilmente perceptible su *insondabilidad* histórica siempre tan remota. La identidad está a la búsqueda de un sustrato sobre el que decir que en él asienta sus raíces más primigenias. Lo primigenio es a veces obviado, ya que, de lo contrario, todas las personas sentiríamos esa identidad humana como lo más elevado, y otras veces reverenciado. La identidad es un elemento de poder y en la mayoría de los casos se utiliza para sentenciar los esquemas sociales tratando de imprimir una diferencia insalvable: si un pueblo es esto no puede ser lo otro. Es así porque la identidad es construida y atiende a los diferentes repertorios disponibles de esquemas sociales. Hay muchos tipos de identidad y de hecho nos esforzamos en taxonomizarla, pero todo es identidad al fin y al cabo, todo viene de la cultura y todo viene de lo social. Goytisolo dice

que: "no se cansa de repetir, una cultura es, a fin de cuentas, la suma total de las influencias que ha recibido a lo largo de los siglos."¹

Hace unos días asistí a una inauguración de una exposición titulada "*In tempore Sueborum*" en la ciudad termal de Ourense en Galicia. La exposición, ampliamente financiada por los organismos públicos y reverenciada por el arzobispado, resulta sumamente interesante, pues en ella se recogen piezas internacionales que jamás habían compartido un mismo espacio. Nos habla de las migraciones suevas en el marco de la presión huna por el este. Este pueblo irrumpió en el Imperio romano y se asentó en el noroeste de Hispania. Los años de pillaje por la Galia y la presión hacia el Imperio dieron paso al establecimiento de un *regnum* suevo dependiente de Roma en la zona noroeste de la península Ibérica. Nos habla de un cristianismo arriano que posteriormente fue substituido por uno católico a partir del rey Teodomiro. De hecho, su predecesor Miro impulsó una serie de medidas, concilio incluido, para erigir un número de iglesias y demás construcciones religiosas que no había tenido precedentes hasta entonces en esta comarca.

El arzobispo de la ciudad tuvo su espacio para hablar en la inauguración. En su discurso he podido percibir el interés. La esencia de aquellos que han levantado identidades y derruido otras orientando los esquemas sociales utilizados por las personas se intuía en su figura. El prelado aludía al reino suevo como el primer reino católico, Galicia como cuna del catolicismo, ni arrianismo, ni judaísmo, ni islam. Ahora bien, parece que también estaba tocada por un aquell

bizantino. Así pues, en este remoto rincón del mundo había y sigue habiendo influencias orientales.

El catolicismo marcó la identidad de esos tímidos reinos descendientes de los suevos y visigodos y se mantuvo, cuando la península fue islamizada, en sus reductos tan norteños. Siglos más tarde resurgiría atronador. En su inerrable expresión tomó forma en los reyes católicos Isabel y Fernando que, azuzados por los más retorcidos personajes religiosos, iniciaron la conquista de Granada (que no reconquista, lo que resulta de lo más curioso) y con posterioridad las masivas expulsiones de judíos y musulmanes de la península.

Luego de los siglos todos sabemos la historia, el catolicismo se extendió por buena parte del globo impactando en el imaginario social de los pueblos que, en muchos casos, eran incapaces de comprender la exposición del catolicismo desde su utilización de las estructuras sociales. De hecho, para algunos pueblos supuestamente cristianizados, el Dios de Cristo era el Sol.

No se nos caerían los anillos al sopesar el grado de impacto de todos los elementos de esa suma total de las influencias que hemos recibido a lo largo de los siglos. Tendríamos que lidiar, además de con las influencias judías y musulmanas, con la influencia del antisemitismo y la maurofobia españolas. Es decir, nuestra historia relativamente reciente se impregna del odio y el rechazo hacia el judío y el moro, esto es algo que está todavía ahí y viene desde aquel entonces a impactar en la orientación de las personas sobre su percepción de estos. Goytisolo explica en su recopilación *Contra las sagradas formas*² que, en la

segunda mitad del siglo XVII, el prejuicio del antijudaísmo tradicional se mantiene en el lenguaje, refranes, leyendas, libros de piedad, ritos y fiestas populares, aunque España es ya un país sin judíos. De la misma manera se expulsó a los musulmanes, pero algo había nacido para siempre: el mudéjar. Este mudéjarismo, único en Europa todavía se contiene, en muchas ocasiones, apelando a la construcción de una inexistente islamización de Europa o *judeización* mundial. "Las culturas son permeables y se fecundan mutuamente por osmosis: se suman, no se restan; no se destruyen sino en parte y en parte se complementan"³. Es la irrupción interesada y deliberada de una orientación concreta lo que provoca la negación de lo constituyente. La decadencia y emergencia de las estructuras sociales se pueden visibilizar relativamente por medio del acercamiento a la identidad lo que ha de motivar el esfuerzo epistemológico en torno a los imaginarios y las representaciones sociales teniéndolo en cuenta.

Notas

J. Goytisolo, *Tradición y disidencia*, Cuadernos de la cátedra Alfonso Reyes, 2003, 19.

J. Goytisolo, *Contra las sagradas formas*, Galaxia Gutenberg, 2007, 59-61.

O. Pamuk, *El libro negro*, En *Contra las sagradas formas*. J. Goytisolo, Galaxia Gutenberg, 2007, 222.



ÍNDICE



Los procesos identitarios como ruptura con la condición intersticial del ser humano

Luis Sáez Rueda

En la actualidad se intensifica la generación de procesos identitarios ligados a la afirmación de un espacio de pertenencia con *idiosincrasia peculiar*. Quisiera reflexionar brevemente sobre ello a partir de supuestos filosóficos que he desarrollado en otras investigaciones.

La condición humana, a mi juicio, es *errática*, en un sentido no peyorativo del término (como "ir a la deriva")¹. El ser humano es errático en la medida en que está atravesado por una tensión creadora entre su doble posicionalidad, *céntrica* y *excéntrica*, en el mundo. Se trata de dos propensiones inseparables, haz y envés de un mismo fenómeno. La primera nos sitúa en un contexto concreto de vida y existencia, materializado en una conformación socio-política. Expresado a la *heideggeriana*, quiere ello decir que somos habitando un horizonte de comprensión de lo que nos envuelve, en el cual nos sentimos guarecidos: es *morada*, sin la cual no habría auto-comprensión del sujeto. Tal experiencia de pertenencia sólo cobra significatividad si admitimos que el ser humano es, radicalmente, *extrañamiento*. Lo que sucede en el entorno sería un curso de meros hechos ciegos, a-significativos, sin la mirada pre-reflexiva y subterránea del sujeto extrañado, es decir, admirado y perplejo. Ahora bien, si el extrañamiento es condición de posibilidad del pertenecer lúcidamente, y no sólo de forma mecánica o

aturdida, a una morada habitable, introduce, al unísono, una herida en él.

Por el extrañamiento del ser humano en el mundo, en efecto, tal pertenencia es relativizada: experimentamos que, aunque no sea derogable existir en un hogar concreto, no pertenecemos esencialmente a *ninguno en particular*. Tal es la génesis de la posición ex-céntrica. *Ser errático* significa, pues, ser aporéticamente en aquello a lo que se pertenece. Céntricamente, habitamos o pertenecemos inexorablemente a un mundo cultural o social preciso, pero, excéntricamente, nos experimentamos extrañadamente fuera de su pretendido cobijo. En todo arraigo, pues, transita la potencia de una extradición, expatriación o e-radicación, sin la cual no sería comprensible el arraigo mismo. Tal aporia o tensión en el pertenecer es el vigoroso hálito que conduce al ser humano a romper con cualquier frontera de pertenencia, a trascenderla de modo infinito, sin cese. *Ser errático*, esta condición humana que nos coloca en el mundo, es la *unidad discordé* del estar *e-radicado en la radicación*, por lo que nos convierte en seres del intersticio, del inacabable tránsito entre una morada a la que ya pertenecemos y de la que estamos saliendo a un tiempo, por un lado, y una nueva tierra que está por venir, por otro.

En las condiciones del presente, sin embargo, la excentricidad humana es colapsada de forma ficcional. Y es que las transformaciones de nuestro mundo son sólo aparentes. Baste señalar que, dirigidas por un capitalismo que se globaliza y por un neoliberalismo político concomitante, tales transformaciones se revelan meramente cuantitativas: no introducen alteraciones de carácter cualitativo capaces de

ofrecer una nueva *forma de mundo*. Los vertiginosos procesos a los que dan lugar poseen, en este sentido y como he intentado mostrar², el signo de un perpetuo movimiento que deja todo esencialmente como está, es decir, que atrinchora una centricidad inmóvil ofreciéndole el aspecto del dinamismo auto-creador. Cierran, así, a la comunidad, impidiéndole su auto-generación creativa en exuberancia. Sin verdadera excentricidad auto-alteradora, en tensión con su centricidad ineludible, una comunidad ya no puede *hacerse a sí misma*, permanece en el vacío de sí. Por eso, tales procesos de febril y ficcional movilidad constituyen, en realidad, una compleja, sutil e ingente *administración del vacío*.

A la luz de este sucinto diagnóstico del presente civilizacional (que necesitaría, por supuesto, una justificación más rigurosa de la que aquí puedo ofrecer), los procesos identitarios de nuestra época, me parece, pueden ser discernidos en la forma de gestación de *imaginarios* al servicio de la *organización del vacío* y de la *ficcionalización del mundo*. Los resumiré desde dos puntos de vista.

1. *Imaginario de la "centricidad sin excentricidad"*, que acontece en el fondo cultural civilizacional, entendido éste como substrato de visiones del mundo, valoraciones globales, etc., en el que está sustentada la comunidad concreta. Se trata, aquí, en general, de un plexo de valores y metas que emergen de la depotenciación del extrañamiento del ser humano ante su mundo inmediato y que tienen por consecuencia la ciega entrega a la centricidad de una pertenencia. La excentricidad humana, en tal situación, es puesta al servicio del unilateral y silente afianzamiento céntrico y

transformada, así, en una potencia creativa apócrifa, es decir, en una fuente de ilusiones de autotrascendimiento que, en el fondo, sólo afirman lo ya dado de antemano. El ser humano olvida, así, su carácter intersticial como ser errático y, en su ofuscación, llega incluso a fabularlo.

2. *Imaginario de la "infatuación reactiva de sí"*, que tiene lugar en el plano socio-político, un plano en el que la dimensión cultural-civilizacional de fondo se materializa o corporeiza, adoptando formas precisas de colectividad. Cercenada la excentricidad del subsuelo cultural civilizatorio y, con ello, el carácter intersticial del ser humano en cuanto errático, se genera un tipo de relación entre instancias sociales marcada por la lógica oposicional, es decir, por la necesidad de crearse una identidad céntrica cuyo sentido radica en el contraste respecto a lo otro de sí. Surge, de este modo, el proceso generalizado de una autoafirmación en cuanto negación de un opuesto. Ello puede darse entre individuos, entre grupos e incluso entre naciones. El impulso central, en cualquier caso, de este fenómeno, es el de transformar la praxis, que debería estar guiada (excéntricamente) por la exuberancia desde sí y por la consiguiente voluntad de auto-transfiguración continua, en una acción cuyo contenido afirmativo es la infatuada reacción ante una alteridad construida, de antemano, como *contraria* (a través de todo un imaginario de oposiciones).

Notas

1. L. Sáez Rueda, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2009, especialmente capítulos 1 y 4.

2. L. Sáez Rueda, *El ocaso de Occidente*, Barcelona, Herder, 2015, especialmente capítulo 4.





La representación cultural de la puertorriqueñidad frente al estado libre asociado estadounidense

Endika Basáñez Barrio

Puerto Rico resulta, sin duda, una rara avis en el conjunto de Latinoamérica dadas sus particularidades ligadas a la colonización desde su nacimiento a los ojos del Viejo Mundo hasta la actualidad, a diferencia de otros estados hispanoamericanos. Si primero los españoles, los estadounidenses después. La isla pasó a ser así un botín de guerra que, a partir de 1898, fue preparado para ser incorporado a tierra estadounidense ante la pérdida de dominio español convirtiéndose en enclave estratégico en tierras caribeñas, si bien con el beneplácito posterior de los propios puertorriqueños a través de diversos referenda en los que han manifestado su voluntad de mantener su particular relación política con el país del dólar: el Estado Libre Asociado (como los llevados a cabo en los años 1967, 1993 o 1998, entre otros). Su voluntad de mantener la unión con Estados Unidos a través de sus votos a favor en estos ha hecho que la ONU haya perdido cierto énfasis en la defensa de la posibilidad de autodeterminación de la pequeña Isla del Encanto dado su posible estado de colonia actual bajo el dominio de los Estados Unidos a ojos de muchos políticos y académicos tanto boricuas como del resto del mundo. Hace pocas semanas, de hecho, acudía a un congreso en el que hablé con un colega, que si bien ajeno a la literatura, era doctor

en las artes legales (cuya perspicacia dejaría, además, por el suelo las mañas de la artera vieja alcahueta Celestina). Dialogábamos sobre la situación de Puerto Rico en la actualidad, no de la de tiempos precolombinos donde dominaban los tainos -grupo autóctono de la isla- en su sagrado templo, el Yunque, ni la de últimos del XIX cuando España perdió sus últimas colonias de ultramar y pasarian, cual botín de combate, a manos de la nueva potencia mundial bajo el nombre de los Estados Unidos de América (la cuestión del hundimiento del Maine, razón por la que este último declaró la guerra al país ibérico es gallina de otro corral). Hasta entonces, tan solo Puerto Rico, a diferencia de otras tierras perdidas en la guerra entre ambos países como Cuba, la República Dominicana o Filipinas, ha mantenido una relación geopolítica ciertamente especial a través de diversas leyes o actas (Foraker en 1900, Jones en 1917 o Ley 600 en 1952) aprobadas *ad hoc* con el único fin de mantener a la isla antillana bajo el dominio y control estadounidense y darle una validez jurídica a dicha acción (si bien es cierto, debo repetir, que han sido varios los referenda aprobados por parte del pueblo boricua para mantener su relación actual con el estado anglófono; la cuestión de la alienación y los procesos de transculturación intrínsecos en el apoyo económico de Goliat a David son materia de los sociólogos que, sesudamente, dan nombre a todo acto y explican el porqué de las cosas, en lo que yo, como hispanista, no me atrevo a profundizar en exceso (por ahora) por miedo a pecar y porque el presente texto tiene sus limitaciones materiales. Vayamos al asunto: ¿Es Puerto Rico un país soberano? La respuesta es clara: no. Puerto Rico es un Estado Libre Asociado (ELA) de

los Estados Unidos por lo que pueden escoger democráticamente su gobernador, pero no a su presidente, a menos que se desplacen al otro lado del estrecho de la Florida y tengan su residencia en dicho pedacito continental. Así, por ejemplo, la elección de Donald Trump como *the president of the United States* les ha venido dado a los isleños sin voz ni voto (nunca mejor dicho) puesto que, desde la isla, no se vota al presidente, pero sí heredan la elección de los estadounidenses continentales. ¿Curioso cuando menos, verdad? Así, pues, mi amigo abogado me decía: "No conozco ningún otro caso como Puerto Rico en todo el mundo, es tan insólito... Desde luego está maravillosamente ideado". Lo cierto es que el término "maravilloso" me retrotrajo a épocas pretéritas, sí, medievales más bien, pero esa es otra cuestión... ¿Y si no son otro país, son estadounidenses? Sí. Su pasaporte así lo dice: ciudadanos "americanos"¹. ¿Existe acaso el pasaporte puertorriqueño con independencia del estadounidense? Si ha leído bien las líneas antecesoras a esta pregunta, la respuesta es implícitamente explícita: no. Recuerdo cuando, hace un tiempito ya, realicé mi estancia de investigación en la Universidad de Puerto Rico, en el Recinto de Río Piedras, en San Juan, y tuve que solicitar el correspondiente visado de investigador en la embajada de los Estados Unidos de Madrid, situada en la calle Serrano del distrito de Salamanca. La experiencia, lejos de resultar problemática, fue rápida e indolora; no obstante, todo aquel que sabía de mi partida hacia el Caribe me hacía la misma pregunta: ¿Y si vas a San Juan de Puerto Rico (quien no lo confundía con Costa Rica, pero ese es otro cantar y sin triunfo alguno), por qué tienes que ir a la embajada de los Estados Unidos?

Mi respuesta, como buen filólogo practicante, siempre era la misma: siéntate, que nos va a llevar un rato... Sin embargo, la representación de la isla, su idiosincrasia y su identidad puertorriqueña parece chocar contra un muro de hielo para el acervo común de los mortales ya que esta es parte de los Estados Unidos a todos los efectos (apuesto que incluso para el de muchos y muchas estadounidenses también). Puerto Rico no es un estado como Texas, Nuevo México o Hawái, a pesar de que existe una ola política que aboga por la inclusión de la isla en tierra estadounidense al 100%, lejos del actual ELA, el conocido movimiento estadista defendido típicamente por las ramas más conservadoras de la vida política boricua, como el ahora triunfante en la isla Partido Nuevo Progresista (PNP). Y lo cierto es que todo parece apuntar a que la situación no va a cambiar para pesar o alegría de los puertorriqueños y puertorriqueñas. Fueron muchas las voces que escuché entre la muchedumbre de las "relovús" boricuas decir que, fuera de los Estados Unidos (es decir, si consiguieran la independencia) pasarían a ser una nueva Cuba, "pobres y con hambre" (sic.). Pero lo cierto es que, tras las desastrosas consecuencias que el reciente huracán María ha llevado para la isla, aún, tres meses después, siguen siendo una realidad cotidiana para los antillanos: son muchas las zonas en las que no hay luz eléctrica ni acceso a agua potable, lo que alerta a las autoridades sanitarias mundiales sobre el riesgo de que los boricuas más afectados puedan recurrir a aguas sin tratar extraídas de pozos ante la parsimonia del gobierno de aquí y, especialmente, de allá. ¿Es este acaso el "sueño americano" del que forman parte? ¿Es esta la ayuda que su país, primera potencia mundial, les

ofrece? Sí: esta es. Aparte de las fotos del presidente Donald Trump arrojando papel higiénico al pueblo isleño en su consabida visita tras el desastre del huracán (¿vuelta a Valle-Inclán? Me reiría si no fuera por las esperanzas de mejora que hay en juego, entre ellas las de la familia que me dio cobijo en mi estancia en la Isla del Encanto), lo cierto es que el entramado eléctrico tampoco ayuda a la pronta recuperación del lugar (al César lo que es del César), pero aquel que dijo que una imagen valía más que mil palabras... Razón, pues, no le faltaba.

¿Cómo entienden los puertorriqueños su situación socio-política?, ¿son Estados Unidos o son parte de Latinoamérica? Bueno, seamos sinceros, en el momento que hay más hispanohablantes en el país del dólar que en el propio país ibérico del que la lengua castellana es originaria, algo de latinidad hay en este con o sin Puerto Rico dentro de sus fronteras. No obstante, la lengua, como máxima expresión cultural de un pueblo y su historia (¿cómo, de otra forma, podemos estudiar la historia de pueblos pretéritos si no es a través de su literatura (*ergo*, lengua)?) en el caso de la isla caribeña no deja lugar a dudas: se habla un perfecto castellano, en su dialecto caribeño, vinculado directamente con Andalucía y las islas Canarias, dados los puertos que se hallaban en las actuales comunidades homónimas como puntos de partida hacia el Nuevo Mundo: ¿quién no ha escuchado "guagüita" en las Canarias y en el Caribe continental e insular? Pues, bien, el castellano como lengua vehicular y cooficial, junto con el inglés (si bien, anecdoticamente, en los Estados Unidos continentales no se recoge ninguna lengua oficial y el inglés es tan solo establecido como lengua de

facto) son las lenguas oficiales en toda la isla aunque cualquier visitante, entre los cuales me encontré por más de tres meses, puede presenciar que el castellano es claramente la lengua prioritaria de absolutamente toda la población. ¿Anglicismos? Sí, muchos: *fríser* por *nevera*, *kinder* por *guardería* o *laptop* por *portátil*, pero, si acaso pensamos en el castellano peninsular, ¿no estamos igual de influenciados por la cultura estadounidense y, con ello, contagiados por su léxico? ¿Podemos hablar pues de una gran influencia lingüística del inglés en Puerto Rico por su condición de ELA? Si piensas si hoy has posteado un *tweet* en tu *iphone* con un *attachment* y tu *crush* te ha *likeado* con varios *emojis* y te tiene *living...* Es posible que la fantástica maquinaria de distribución estadounidense sea igual de potente en Europa que en su propia tierra a todos los efectos: la puertorriqueña. *¿*Dónde está entonces la anglo-estadounidensidad de Puerto Rico? ¿O acaso deberíamos hablar de la puertorriqueñidad (*ergo*, latinidad de los Estados Unidos)? Sea cual sea el caso, mucho se ha escrito sobre ambos aspectos y, con particularidad, sobre la idiosincrasia boricua como identidad de resistencia frente a su potente y gigante vecino, que lo ha incorporado a sus posesiones, con nombres de la altura del ya canónico Juan Flores, la teórica más moderna Yolanda Martínez-San Miguel o los propios literatos Pedro Juan Soto (*Spiks*, 1956), José Luis González (*En este lado*, 1954) y el resto de la -así llamada- Generación del 50 en Puerto Rico, cuyos textos recomiendo leer para todo aquel que quiera aproximarse al trato de los boricuas en la ciudad de Nueva York durante los años 50 y 60. “Nos obligan a ser pero no nos quieren” bien podría definir

toda su producción artística. De cualquier manera, las obras de estos últimos han establecido debates entre las comunidades más (y menos, aunque menos) leídas de Puerto Rico, así como con las de los puertorriqueños desplazados al otro lado, bajo el apelativo de "neoricans" o "nuyoricans" dada la significativa presencia de estos en Nueva York -y de ahí a su neologismo-, entre qué es lo que representa al puertorriqueño frente al estadounidense, que lo es, tal y como lo refleja su pasaporte. Pero, claro, la pregunta por la que debemos comenzar es clara: Si el puertorriqueño es "americano", entonces, ¿qué es ser americano? ¿Se puede ser americano y puertorriqueño a la vez? ¿Existe una lucha de identidades o acaso no se trata de identidades sino de una cuestión exclusivamente política al margen de poseer una identidad diversa a la que entendemos por hegemónica? Una de las teorías más válidas al respecto la encuentra en la cuestión del *hyphenated identities* o identidades duales, teoría en la que ha contribuido ampliamente Michael Walzer.

En efecto, el experto en filosofía política y profesor emérito de Princeton estudia el caso concreto de la conformación de la identidad de los diversos grupos étnicos en el contexto socio-político propio de los Estados Unidos de cuyas conclusiones se extrae la noción de *hyphenation* o identidad dual. Anecdóticamente, Walzer comienza su ya canónico "What does it mean to be an American?" (1992) con la mención al hecho de que los estadounidenses se hayan apropiado del adjetivo "americano" para autorreferenciarse a sí mismos, a diferencia de los mexicanos, brasileños o canadienses que también son americanos, pero emplean sus respectivos gentilicios específicos para denominarse. No

obstante, el adjetivo “americano” lejos de resultar un lema explícitamente identificativo, se caracteriza por la inmensa anonimia que posee de manera intrínseca en él. Resulta así ciertamente difusa la información que el adjetivo puede emitir en el ejercicio de su uso y en ningún caso refleja los orígenes étnicos del individuo:

“There is no country called America. We live in the United States of America, and we have appropriated the adjective “American” even though we can claim no exclusive title to it. Canadians and Mexicans are also Americans, but they have adjectives more obviously their own, and we have none. [...] The adjective provides no reliable information about the origins, histories, connections, or cultures of those whom it designates.”¹

Estados Unidos es, de hecho, un país de inmigrantes, un *melting pot*, una suma de grupos étnicos que lo han poblado y han conformado el país a lo largo de su breve historia. Ser “americano” (siempre que entrecomillado, recalco, se trata por ser tratado como sinónimo de estadounidense) resulta así relativamente fácil, cualquier individuo proveniente de cualquier lugar del mundo puede así teóricamente convertirse en “americano”, a diferencia de lo que ocurre en otras naciones (al menos bajo las concepciones teóricas de Walzer que, en gran medida, comparto: ¿un español de raza negra o asiática es actualmente considerado como español *stricto sensu*? ¿Sí?). Estados Unidos no es una *patrie*, no es un *homeland*: las familias “americanas” reconocen sus raíces en la procedencia étnica perteneciente a otros países, no al “suyo”. Considerar *home* (hogar) a dicho país es pues una opción personal:

“[T]he United States isn't a “homeland” [...], not, at least, as other countries are [...]. It is a country of immigrants who [...] still remember the old places. And their children know, if only intermittently, that they have roots elsewhere. [...] To be “at home” in America is a personal matter.”²

Walzer viene así a afirmar que dicho país nace de la unión de diversos grupos étnicos que confluyen en él más que la propia una unión de estados, haciendo así referencia a su motto latino “*E pluribus unum*” (“Y de muchos uno”, en castellano). Ser “americano” alude teóricamente, siempre según Walzer -opinión que comparto en su totalidad- a la *citizenship* (ciudadanía), no al origen étnico del individuo: se trata pues de un mero adjetivo político que explica la anonimia étnica de su población. Precisamente, dicha anonimia referida a ser “americano” reside en que la suma de los diversos grupos étnicos que lo conforman no transfieren su nombre como colectivo étnico-cultural al resto de los individuos de la nación:

“The United States is an association of citizens. Its anonymity consists in the fact that these citizens don't transfer their collective name to the association. It never happened that a group of people called Americans came together to form a political society called America. The people are Americans only by virtue of having come together”.³

Frente a la distinción netamente política (en tanto que ciudadanía) que ofrece el adjetivo “americano”, Walzer ofrece una lectura de los *hyphenated Americans*, en la que los orígenes étnicos y culturales de un ciudadano “americano” no se hallan en disputa con la identidad nacional. Se puede ser así “americano” de orígenes italianos (ítalo-americano) o “americano” e hispano (hispano-americano: mexicano-americano, dominicano-americano, etcétera) sin importar, además, la dominancia de los elementos componentes del sintagma en tanto que el “americano” del *hyphen* puede vivir en cualquiera de las dos identidades porque ser “americano” no requiere un

compromiso por completo (preguntarse si ser de otro país requiere algún compromiso es ahora harina de otro pan):

"[I]n the case of hyphenated Americans, it doesn't matter whether the first or the second name is dominant. [...] Still, an ethnic American is someone who can, in principle, live his spiritual life as he chooses, on either side of the hyphen. In this sense, American citizenship is indeed anonymous, for it doesn't require a full commitment to American (or to any other) nationality".⁴

En última instancia, la lectura que Walzer ejecuta sobre la condición identitaria que supone ser "americano" reside en el pluralismo cultural que viene determinado por la etnia de procedencia del individuo "americano" en tanto que dicho adjetivo parece no responder explícitamente a una identidad cultural, sino nacional. Así la distinción étnica que precede al adjetivo es la encargada de sustentar la identidad cultural para el ciudadano "americano" en la que halla sus raíces de origen homónimo bajo la noción del *hyphen*. Ser "americano" (en el ámbito anglófono y cada vez más usual en el resto de las lenguas) es, por tanto, tan solo una consideración política, legal, territorial. No define los orígenes, ni la raza o religión del poseedor del adjetivo: pensemos en Jennifer López, Richard Gere o Serena Williams. Todos son "americanos", ¿verdad? Es posible que el dominio idiosincrático haya estado bajo las garras del hombre blanco -heterosexual- y protestante (quien se esconde tras el acrónimo del *WASP*), pero las reflexiones teóricas podrían dar cobijo al *melting pot* que resulta la siempre heterogénea sociedad "americana" (aunque las mujeres, las minorías étnico-raciales o los homosexuales y otras formas de ser y amar hayan tenido que esperar hasta las décadas de los años 60 y 70 para alzar su voz y, por ende, su visibilidad en la

sociedad de la que forman parte por la hegemonía absoluta de dicho *WASP*).

Por su parte el catedrático en sociología, el puertorriqueño Jorge Duany, ha dedicado prácticamente la totalidad de su producción científica en torno a este mismo asunto, si bien profundizando con más detalle en la cuestión de la representación de la puertorriqueñidad dentro de la concepción del ciudadano “americano” que es a todos los efectos legales; así se ha especializado tanto en las relaciones socio-políticas entre Puerto Rico y los Estados Unidos, como en la defensa de su propia identidad alterna como proceso de resistencia frente a la cultura anglo-estadounidense hegemónica dentro de su particular contexto geo-político entre ambos. Entre sus trabajos destaca una de sus nociones en cuanto a la situación actual entre los ciudadanos boricuas y su relación con el gobierno de Washington (y entre ellos y ellas mismas) que él mismo distingue a través de dos términos bien diferenciados (nacionalismo cultural y nacionalismo político) dentro una nación sin reconocimiento homónimo, lo que bien puede ligarse a las reflexiones previas de Walzer al respecto de qué es ser “americano” solo que en su vertiente netamente puertorriqueña y, de manera más precisa, en cuanto a los deseos de los boricuas de mantenerse dentro de la unión política que supone el ELA a juzgar por los resultados de los referenda ejercidos en la isla (es decir, no abandonar su *status para/con* los Estados Unidos, pero, a su vez, mantener el español como lengua propia así como toda su idiosincrasia típicamente latinoamericana y, para ser más precisos: puertorriqueña). El propio Duany introduce esta cierta incoherencia de forma

explícita: "paradójicamente esta situación intersticial, en vez de debilitarla, ha fortalecido la identidad nacional boricua"⁵. Así pues, el catedrático explica que la relación entre los puertorriqueños y la nación estadounidense puede hallar respuesta a través de un nacionalismo político donde no se requiere de la escisión de dichas relaciones políticas en tanto que "el apego popular [de ser puertorriqueño], sin embargo, no se ha traducido en un apoyo masivo a la independencia, ni siquiera a la libre asociación con EEUU. El nacionalismo cultural se ha divorciado prácticamente del nacionalismo político"⁶. Y, es que, según este, "uno de los impedimentos básicos para la ruptura radical con la condición jurídica actual de la Isla es la diáspora. Demográficamente Puerto Rico es una nación dividida, casi la mitad de sus miembros vive fuera del 'territorio nacional'".⁷ Puerto Rico se crea así a medio camino entre los migrantes (que no inmigrantes ya que hablamos de un -teóricamente- mismo país), especialmente tras la gran migración puertorriqueña de mitad de segundo decenio del siglo XX dados los altos índices de paro en la isla tras el fallido intento de industrialización de la isla por parte del gobierno estadounidense ante un territorio mayoritariamente agrícola bajo la denominada Operación *Bootstrap*. En la siguiente fotografía podemos apreciar, de hecho, la influencia de la gran comunidad puertorriqueña que habita en el barrio de East Harlem, que lo ha ido transformando como cierta proyección de la isla en

pleno corazón de Manhattan que ha pasado a ser también conocido como Spanish Harlem o simplemente como "El Barrio" dada, precisamente, la presencia de dicha comunidad y el uso frecuente de la lengua española en él:

De cualquier modo, el nacionalismo cultural anotado por Duany se ve originado a partir del cierto grado de autonomía concedido por Estados Unidos en relación a la política ejecutada desde la isla tras la Segunda Guerra Mundial, lo que favorecería la apropiación de símbolos como la bandera, el himno, la figura autóctona del jíbaro como parte de su historia o la lengua española en su vertiente caribeña como tótem de su identidad, diversa tanto de los Estados Unidos como del resto de los países latinoamericanos. A pesar así de que el partido independentista no logre ni apenas una mera representación significativa en el panorama político de la isla (lo que Duany aproxima, en cierto grado, a la noción de nacionalismo político), sí triunfa la representación de puertorriqueñidad (que Duany tilda de nacionalismo cultural):

"Mientras que el nacionalismo político ha decaído en la Isla, el nacionalismo cultural ha calado hondamente. A través de un amplio espectro de clases sociales, ideologías políticas y grupos raciales, la inmensa mayoría de los habitantes se identifica principalmente como puertorriqueños [...] los puertorriqueños afirman una recia identidad nacional, aunque pocos favorezcan la independencia para su país de origen".⁸



Este aspecto ha supuesto para quien

escribe estas líneas una importante reflexión ya que siendo

testigo en primera persona de una puertorriqueñidad hegemónica en la isla, ¿cómo es posible que el Partido Independentista apenas logre mantenerse vivo en el espectro político puertorriqueño actual?

Por lo tanto, la representación de la condición identitaria del puertorriqueño poco tiene que ver con la asociación socio-política entre estos y los Estados Unidos materializada a través del ELA. La condición cultural del puertorriqueño se recrea sobre toda su imaginería compartida por los isleños, lejos de cualquier tratado de naturaleza política (algo que para Duany, como hemos visto, poco tiene que ver con la puertorriqueñidad). En efecto, dicha distinción ayuda a entender a esta pequeña pero compleja nación, que no es nación política, pero sí es entendida como tal por sus componentes (tanto de aquí como de allá, además).

A lo largo del presente texto, he intentado así reflejar cuál es la representación de la identidad puertorriqueña dada la peculiar relación de la isla caribeña con los Estados Unidos tras la pérdida de las últimas colonias españolas de ultramar en el conjunto de Latinoamérica. En primer lugar, dado que los puertorriqueños son "americanos", he procurado reflexionar sobre qué es ser "americano" a través de los postulados de Michael Walzer, lo que, como hemos comprobado, poco tiene que ver con el origen étnico y cultural del individuo nacido en los Estados Unidos (y Puerto Rico es parte de los Estados Unidos: que sí, que no,... pero yo tuve que pedir mi visado como investigador en la Universidad de Puerto Rico en la embajada de los Estados Unidos). ¿Es posible ser puertorriqueño y "americano"? Sí, las teorías de Walzer lo admiten por completo y en la

práctica así sucede, al igual que es posible ser "americano" de origen irlandés, italiano o vietnamita. Al fin y al cabo, para Walzer, ser "americano" es un gentilicio sustentado en una anonimia que únicamente se ve referido a una cuestión política: se trata pues de un adjetivo político, ¿o no es así acaso? De igual forma, Puerto Rico no es un país (de serlo sería un país compuesto por una población en vaivén entre los dos lados del Estrecho de la Florida) ni es un estado *stricto sensu*, ni, a juzgar por sus resultados políticos, quiere serlo en el sentido político de la independencia de la gozan otras antiguas colonias españolas en América; no obstante, sí existe una fuerte tendencia a la génesis y mantenimiento de un acervo compartido por los boricuas, una representación emblemática basada en un nacionalismo cultural en palabras del catedrático Duany que se encarga de dar nombre a lo que está sucediendo (no me equivocaba pues al comienzo de mi texto... Duany es, recuerdo, sociólogo). ¿Se trata pues de un país autorreconocido por los propios boricuas con independencia de su situación política? Todo apunta a que sí. Yo, con independencia de todo lo anotado, simplemente como mero investigador que pasé allí unos meses, diría que sí sin dudarlo. La puertorriqueñidad parece basarse así en una representación dual: una parte netamente política, ajena en gran medida a la realidad diaria de la isla, la "americana" y, por otro lado, una cultural e identitaria, basada en su propia idiosincrasia, lo que, además, la distingue tanto de los Estados Unidos como del resto de países de habla hispana en el continente americano.

Notas

1. Empleo el entrecomillado en cuanto al sintagma americano dado el particular uso que se tiende a hacer de él con referencia exclusiva a lo referente a los Estados Unidos de América, que yo no comarto
2. Michael Walzer, "What does it mean to be an American?" en *Social Research*, 71, 3, 633.
3. Michael Walzer, "What does it mean to be an American?" en *Social Research*, 71, 2004, 634.
4. Michael Walzer, "What does it mean to be an American?" en *Social Research*, 71, 2004, 634.
5. Michael Walzer, "What does it mean to be an American?" en *Social Research*, 71, 2004, 650.
6. Jorge Duany, Sobre el transnacionalismo a propósito de Puerto Rico en *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, 178, 2002, 60.
7. Jorge Duany, Sobre el transnacionalismo a propósito de Puerto Rico en *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, 178, 2002, 64.
8. Jorge Duany, Sobre el transnacionalismo a propósito de Puerto Rico en *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, 178, 2002, 64.
9. Jorge Duany, Sobre el transnacionalismo a propósito de Puerto Rico en *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, 178, 2002, 65.



ÍNDICE

IMAGINACIÓN O BARBARIE

Monográfico: "Identidad & Nación"

MISCELÁNEA

Pág.

- | | |
|---|---------|
| ✓ EL ARCHÉ Y LO CONTEMPORÁNEO COMO SIGNATURAS DE UNA ONTOLOGÍA POLÍTICA EN MICHEL FOUCAULT: NOTAS DE INVESTIGACIÓN EN CURSO ✓ Iván Torres Apablaz | 96-105 |
| ✓ LAS RELACIONES ENTRE ESTADOS UNIDOS Y AMÉRICA LATINA, UNA APUESTA AL CAMBIO DEL IMAGINARIO COLECTIVO DESDE LA ESFERA PÚBLICA Y LA SOCIEDAD CIVIL Elizabeth Ballén Guachetá | 106-117 |
| ✓ EL IMAGINARIO SOCIAL DE LA INFANCIA CHILENA. UNA MIRADA DESDE LA BIOPOLÍTICA Juan Carlos Rauld Fariás | 118-122 |
| ✓ CHILE: VIEJA REPÚBLICA Y EL IMAGINARIO SOCIAL DE LA UNIVERSIDAD ELITARIA Mauro Salazar Jaque | 123-125 |
| ✓ LOS IMAGINARIOS LATENTES EN LA CONSTITUCIÓN DE LA CULTURA PESQUERA ARTESANAL Alejandro Retamal Maldonado | 126-132 |



El arché y lo contemporáneo como signaturas de una ontología política en Michel Foucault: notas de investigación en curso

Iván Torres Apablaza

El filósofo italiano Giorgio Agamben (2009), recordando a Nietzsche, dirá que lo contemporáneo es lo intempestivo, lo cual significa que ser contemporáneo o actual implica una desconexión, un desfase, incluso una discronía respecto al tiempo presente. Desde este punto de vista, será contemporáneo aquel que no coincide perfectamente con su tiempo ni con sus pretensiones. Será por ello inactual, en la medida que en la no-coincidencia con su tiempo, es capaz de adherir al tiempo presente a la vez que tomar una distancia necesaria para percibir y aferrar, no las luces de su tiempo, sino su oscuridad.

Si se sigue esta reflexión, se advierte que lo contemporáneo no es simplemente un estar en el presente, sino habitarlo en un interregno que posibilite volver actual lo inactual, hacer visible y enunciable aquello que aún no tiene más lugar que la oscuridad y la ausencia de nombre. Por ello, lo contemporáneo involucrará una profunda dimensión ética, pues no remite necesariamente a un saber sino a un lugar paradójico de actualización o posicionalidad de la fractura, que impide que el tiempo se componga, a la vez que trabaja para enunciar y hacer visible esa misma falta de sutura o com-posición. En ningún caso se trata de un lugar

pasivo de sustracción-contemplación, sino de una actividad que exige habilidad para “neutralizar las luces provenientes de una época para descubrir su tiniebla...su íntima oscuridad” (Agamben, 2009, p. 22).

Pero Agamben (2009) agrega que ser contemporáneo implica “ser puntuales en una cita a la que sólo es posible faltar” (p. 23). ¿Cómo comprender esta metáfora? ¿qué cita es posible arribando sólo a través de una ausencia?: la de un desplazamiento hacia lo que aún no tiene lugar, o bien, la de percibir en la oscuridad del presente una luz que, dirigida a nosotros, se nos aleja infinitamente. Lo contemporáneo asume así la forma de una urgencia intempestiva que agencia la actualización de una época en el interregno de lo demasiado pronto y demasiado tarde, como un “ya” que es y un “no todavía”.

Este gesto que supone lo contemporáneo, signa por ello el presente como arcaico (*arché*) y su vía de acceso como *arqueología*. Sin embargo, su *arché* resulta distinto de un origen empírico presupuesto en una cronología, aspecto que conduce a una toma de distancia entre este *arché* examinado y el origen fáctico, por lo que nunca puede darse como un todo empíricamente presente. La *arqueología* así entendida, no coincidiría entonces con lo más antiguo desde el punto de vista temporal, pues su carácter fundamental sería el de una historia de la dispersión que fija una hincia intemporal en el límite de las positividades; intersticio que -siguiendo a Michel Foucault (2002)- reenvía al “instante vacío de la ruptura” (p. 2016) entre su emergencia y su declinar. De allí que esta *arqueología* resulta propiamente una *arqueología filosófica*, en donde la inteligibilidad puesta en juego se

encuentra referida a una reflexión sobre el ser, inscribiéndose así como ontológica, puesto que es la relación con un arché intemporal el que revela los equilibrios inestables de las positividades bajo examen, cuestión que vuelve problemática las posibilidades de una descripción histórica en el sentido cronológico tradicional. Por ello, el carácter filosófico de la arqueología no podría consistir como una historia de lo que ha sido, sino de aquello que habría podido ser, como historia de lo que no se ha dado aún o de las cosas que no han ocurrido.

Por este motivo, el gesto de lo contemporáneo no podría ser concebido como un retorno a un pasado remoto, sino como actualización en el presente de lo que no podemos en ningún caso vivir y permanece reabsorbido en un origen que jamás podemos alcanzar: “porque el presente no es más que la parte de lo no-vivido en todo lo vivido, y lo que impide el acceso al presente es precisamente la masa de lo que, por alguna razón (su carácter traumático, su cercanía excesiva), no hemos logrado vivir en él. La atención a ese no-vivido es la vida del contemporáneo” (p. 27) nos recuerda Agamben (2009). Este no vivido es el lugar de la emergencia foucaulteana que se distingue del presente como lo que no hemos podido vivir ni pensar. Es en este sentido que la arqueología busca acceder a un pasado que no ha sido vivido, pretendiendo librarse de él, dejarlo ir, para acceder a lo que nunca ha sido:

La emergencia, la arché de la arqueología, es lo que advendrá, lo que llegará a ser accesible y presente, sólo cuando la indagación arqueológica haya cumplido su operación.

Tiene por lo tanto la forma de un pasado en el futuro, es decir, de un *futuro anterior* (Agamben, 2008, p. 145).

La fractura, el desfase, lo toma de distancia del tiempo presente, su discronía, sin embargo, se torna contemporánea sólo en la medida que, en el interregno de la actualización de un presente inactual, es capaz de transformar el tiempo y ponerlo en relación con otros tiempos, remontando el curso de la historia a contrapelo. Este parecería ser, precisamente, el gesto más característico que recorre la reflexión ontológica en Michel Foucault. Pero se trata, al parecer, de una ontología política, no porque se ocupe de aquellos objetos característicos de la filosofía política clásica como el Estado, el Derecho, la sociedad civil, las instituciones modernas, o las formas de agencia política, sino por sus consecuencias analíticas para la reflexión filosófico-política. La ontología, en este sentido, podría interpretarse como la arqueología de todo saber, que indaga las signaturas que conciernen a las positividades por el hecho mismo de existir en un campo de tensiones históricas.

Si intentamos pensar las consecuencias filosófico-políticas de esta interpretación, la primera de ellas consistiría en distinguir el lugar conferido al acontecimiento (*événement*) como fractura del tiempo histórico, activando el pensamiento sobre la emergencia de singularidades (no necesarias, como la enfermedad mental, el encierro, el uso de los placeres, etc.), tras un fondo de ruptura. Es la capacidad de reconocer esta función del acontecimiento la que permite introducir la dimensión de la discontinuidad, la irrupción, el carácter intempestivo dentro

de una analítica que se ocupa de un diagnóstico del ser contemporáneo. Se trata, por ello, de una *ontología histórica*, cuya tarea es restituir los acontecimientos en su singularidad. No será relevante en este escenario, analizar los orígenes de las formaciones discursivas y no discursivas, sino su procedencia, el modo en que han llegado a ser lo que son en el presente como efectos de la dispersión y el accidente: nada que se aproxime a una necesidad histórica, nada que pueda ser inscrito en una línea de progresión o desarrollo histórico inmanente, sino afirmación del acontecimiento y su posibilidad de apertura. La analítica de Michel Foucault es, en este sentido, una estrategia para conjurar todo retorno, toda esencialización de los fenómenos sociales, para dar lugar a la figura de lo emergente, activado por relaciones de fuerzas que designan lugares de enfrentamiento en la historia de la sociedad moderna. Así, el arché al que retrocede la arqueología, no debiera entenderse como un dato situable en una cronología, sino como una fuerza operante en la historia misma. Se distingue, por ello, de un dato y de una mera sustancia, al consistir como un campo de corrientes tensionadas entre la antropogénesis y la historia, la emergencia y el devenir. Por ello, la arqueología sólo puede garantizar la inteligibilidad de los fenómenos históricos en un futuro anterior en la comprensión no de un origen, sino de una historia imposible de totalizar.

En segundo lugar, esta reflexión ontológica en Foucault, tiene un profundo carácter político, en parte por lo ya descrito, pero más precisamente por la unidad indisociable entre el diagnóstico del presente o el ser contemporáneo que ésta inaugura y su criticidad entendida

como ethos. En este sentido, cuando Foucault se pregunta qué es la crítica, qué es lo que revela específicamente su singularidad, dará una respuesta propiamente ética, designando el vínculo de la crítica en un gesto capaz de expresar una experiencia del mundo que afirma la pregunta por la actualidad (Foucault, 1984; 1978). Crítica como actitud, postura, escenificada en la afirmación de lo epistemológica y políticamente excluido: el afuera, envés y condición de un pensamiento que activa la interrogación del presente como ontología histórica de nosotros mismos. Situar la pregunta crítica sobre las condiciones de posibilidad del presente, conducirá a afirmar el afuera como lugar de contacto con la materialidad del pensamiento, desde donde es posible ejercitar la transgresión de los presupuestos con los cuales se estructura la existencia, haciendo surgir sus límites exteriores, y la dispersión en que se funda su posibilidad, reconociendo allí el sustrato de relaciones de fuerzas que organizan la experiencia del mundo, así como la propia configuración conflictiva de lo social. Desde este punto de mira, la analítica fouaulteana consistirá como un saber en perspectiva, siempre parcial, en la tarea de apreciar los acontecimientos históricos como conjuntos heterogéneos recorridos diagonalmente por relaciones de fuerzas. Será éste el campo en el cual se revelan las cartografías singulares de las relaciones entre el poder y el saber para la intelección crítica, asumiendo la forma de una investigación histórica que es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método (Foucault, 1984), por cuanto no intenta elevarse a la categoría de un saber universal, sino constituirse en acto como una analítica estratégica y posicional.

La tercera consecuencia analítica de la reflexión ontológica en Foucault, se deriva de las dos primeras: disolver el lazo con las modalidades platónicas de la historia, afirmando el análisis de la *procedencia histórica* de las positividades, la identidad y la verdad, puesto que ya no se trataría de encontrar identidades que nos resulten propias, sino más bien de disiparlas. A ello obedece el carácter anónimo, contingente y disperso de las prácticas históricas de las cuales se ocupa la analítica fouaulteana, donde lo que se disuelve es la metafísica del sujeto (*subjectum*) y su pretendida soberanía, al mismo tiempo que sus múltiples formas de enmascaramiento en las ideas de progreso, continuidad y origen (Foucault, 1977). Sin embargo, no debiera extrapolarse de este gesto -que en Foucault no es tan sólo un principio metodológico sino un argumento de cautela- la negación de toda subjetividad. Muy por el contrario, serán los procesos de subjetivación -el modo en que nos convertimos en sujetos de un poder o de nuestras propias prácticas- lo que ocupará las últimas investigaciones del filósofo, de manera que la oposición a la categoría de sujeto reside más bien en su pre-suposición cartesiana en un origen que sirva de principio de intelección de la historia y el conocimiento. En este sentido, Foucault verá en los procesos de subjetivación la posibilidad de un trabajo infinito de la libertad, entendiendo por ello una labor sistemática de transformación de nosotros mismos a través de lo que denomina como *tecnologías del yo* (2008). Mi sospecha en este punto es que, sin la reflexión ontológica -cuyas signaturas he intentado exponer- no sería posible entender el valor de los procesos de subjetivación ni el profundo sentido

ético-político que estos tienen cuando se ha renunciado a pensar en términos de trascendencia metafísica o de estructuras con valor de leyes universales. Por el contrario, una analítica que procede afirmando la multiplicidad, las singularidades y sus relaciones de diferencia como su modo específico y más propio de existencia, no puede sino afirmar el carácter plural de toda subjetivación, de manera tal que deja de tener sentido la insistencia en la unidad pretendida de un sujeto como expresión de una verdad histórica revelada. Las posibilidades de agencia, en este sentido, se multiplican frente a una *ontología pluralista* del ser.

En cuarto lugar, si se intenta oír la "profecía" ontológica de un "oráculo retrospectivo" respecto al pensamiento de Michel Foucault, es posible abandonar aquella lectura habitual según la cual sus trabajos se dividen en tres momentos o etapas: la preocupación por el saber, el poder y la ética; lectura que, por lo demás, no hace otra cosa que inscribir a Foucault en una línea de progresión y continuidad que finalmente lo fuerza a encontrarse con su propia verdad realizada. En lugar de una lectura propiamente extensiva, afirmar el profundo carácter filosófico de su pensamiento nos posibilitaría identificar, más bien, determinados *registros de intensidad*, de manera tal de concebir los desplazamientos en la analítica como un pensamiento intensivo antes que periódico o etápico, sobre todo teniendo en cuenta que la idea de etapa, fase o momento, alude a segmentos delimitados (de tiempo y espacio) y consecutivos en una línea de progresión necesaria. Afirmar en cambio un pensamiento de intensidades o incluso una *filosofía intensiva*, abre la posibilidad de restituir a la analítica

fouaulteana su carácter de acontecimiento, identificando sobre todo lo que hay de discontinuidad en su propio proyecto de escritura, tal como lo identifica acertadamente Judith Revel (2014): discontinuidad del pensamiento (en cuanto a la progresión de la escritura) al mismo tiempo que un pensamiento de lo discontinuo, como proyecto filosófico; de manera que el saber, el poder y la ética, no serían otra cosa que inscripciones diferentes de intensidades diferidas de un proyecto filosófico fundado en la discontinuidad y el acontecimiento. Esto no excluye, sin embargo, la posibilidad de identificar una fuerza que recorre las intensidades, que para el caso, coincide con una actitud crítica por alcanzar la dispersión histórica en que nos hemos constituido, donde la reflexión sobre el ser, emerge en la forma de una *ontología del presente* que es *histórica* (*arché*), *política* (pólemo-agonal) y *plural* (singular y diferencial), entendiendo esta singularidad de la ontología como una labor intelectiva respecto de lo contemporáneo, en tanto campo de tensiones históricas entre relaciones de fuerzas -polémicas y agónicas- que vuelve indisociable la relación entre ética y política.

Notas

- G. Agamben, "¿Qué es lo contemporáneo?", en Agamben, G. (2014). *Desnudez*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009, 17-29.
- *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

- *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1997.
 - "¿Qué es la ilustración?", en Foucault, M. (2010). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Tercera parte. Barcelona, Paidós, 1984, 335-352
 - Crítica y Aufklärung (Qu'est-ce que la critique?), *Revista de Filosofía Daimon*, (11), 1995. Publicado originalmente en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1978, vol. 82, (2), 35-63.
- J. Revel, *Foucault. Un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.

Las relaciones entre Estados Unidos y América Latina, una apuesta al cambio del imaginario colectivo desde la esfera pública y la sociedad civil



Elizabeth Ballén Guachetá

La sociedad civil es una forma legítima de cohesión social y resistencia a los poderes foráneos como el de Donald Trump. Es el punto de partida de una respuesta argumentada, inteligente y asertiva a las agresiones del presidente de Estados Unidos. Está representada en un análisis y pronunciamiento, reflexivo-crítico y público, que permite ver al pueblo latinoamericano organizado y movilizado hacia formas de unidad nacional y de respuesta a una agresión xenófoba y discriminadora. Pero... ¿qué le falta a América Latina para que esto se refleje en la realidad?

El problema es que nuestros países latinoamericanos se encuentran históricamente fragmentados, salvo casos excepcionales, no creemos ni confiamos en las instituciones del Estado, ni en los partidos políticos ni en la política. Consideramos que no hay líderes que orienten a la opinión pública, razón por la cual las identidades colectivas se refunden en ideologías que confunden o, en el mejor de los casos, hacen emerger otro discurso para llamar a la unión y al pronunciamiento como nación soberana. Así, la sociedad civil trabaja para consolidar la democracia participativa, cuyo objeto es otorgar un estatus de privilegio a la opinión pública, pues cuenta con un discurso de calidad ya que los

miembros que la componen están por méritos académicos y laborales y no por ascendencia y apellido. Esta opinión pública emerge en la esfera pública para hacer demandas al Estado de Derecho y busca "crear y sostener la vida independiente de la sociedad como una expresión articulada de vivir en la verdad" (Fernández Santillán, 2003, p. 202). Se trata, entonces, de una sociedad pluralista, incluyente, respetuosa de las libertades y diferencias de cada quien, lo cual constituye una práctica racionalmente orientada, como diría Habermas a lo largo de su obra.

Nuestro problema es ser países satélites que giramos alrededor de la gran potencia capitalista. Necesitamos tratados de libre comercio para fortalecer, al menos en algo, nuestras economías, implantamos un sistema neoliberal que ha generado más pobres y no logramos industrializarnos. Si Estados Unidos no concentrara todo el poder económico, para beneficio propio, los latinoamericanos no tendríamos que migrar hacia el país de las oportunidades y no habría tantos *Dreamers*. Está claro que el liberalismo económico profundizó la brecha entre países pobres y ricos y que acentuó el individualismo y el beneficio particular de quienes, como Trump, tienen el capital económico y simbólico (Bourdieu, 1998); por eso puede decir lo que quiera en la forma más discriminadora, mientras nuestros presidentes lo único que pueden hacer es pedir respeto como países soberanos y legítimos.

La universidad, esfera pública

El punto de partida de la teoría de Jurgen Habermas es precisamente la esfera pública, de la cual emerge el discurso

de la opinión pública. Ésta es el espacio que históricamente se ha configurado en la discusión de las demandas y la resolución de los problemas sociales ante el Estado de Derecho. Surge para garantizar la libertad, la participación democrática y el ejercicio de la vigilancia desde la sociedad civil hacia el poder. De manera que "una racionalidad emancipadora exige que los individuos coordinen su acción con comunicación y consenso libre y racional, o sea, exige racionalidad comunicativa"¹. Así, a Latinoamérica le funcionaría muy bien identificar las condiciones sociales para el desarrollo de un debate racional y crítico sobre temas de interés público. Además, la esfera pública estaría conformada por personas sobresalientes en argumentos, no en adscripciones de estatus, que orienten, informen y formen a la opinión pública, la cual entra en correspondencia directa con el imaginario colectivo y la representación social que los ciudadanos hacen del gobierno elegido en un sistema democrático representativo y participativo. Por todo esto, la opinión pública se caracteriza por ser contestataria al poder y a la autoridad política; por eso, un elemento clave a tomar en cuenta en la resolución de la crisis Latinoamérica-Estados Unidos es que prime lo público sobre lo privado y que quienes orienten a la opinión pública sean intelectuales con formación humanística y alto compromiso social. Una comisión, elegida por la sociedad civil, se encargaría de evaluar a los miembros de la esfera pública y a quienes ejercen cargos directivos y académicos en las universidades; de tal manera que se cumpla la sagrada misión de la esfera pública. Ésta constituye un espacio que toma forma en el discurso de la sociedad civil, llamado debate público de la política de un país, y se moviliza a manera de opinión discursiva

supragubernamental para contrarrestar el autoritarismo de un gobierno. En la esfera pública, la opinión pública adquiere independencia, autonomía y legitimidad. Surge desde la base compuesta por las minorías y es el pilar donde se construye el aparato jurídico que rige las sociedades.

¿Dónde está la esfera pública en nuestros países latinoamericanos? ¿Cuál sería el lugar dónde se gestaría?, ¿Qué necesitaría para consolidarse? A manera de propuesta, si la esfera pública emergió durante el iluminismo en Francia para contrarrestar el absolutismo monárquico, suscitando tertulias en cafés; del mismo modo, en Latinoamérica se puede legitimar en las universidades. Ya lo dijo Gramsci, en su momento, cuando criticó a Marx por decir que del proletariado era la revolución, pues éste necesita de los intelectuales para organizarse y movilizarse mediante la construcción de un discurso con calidad en la argumentación y en sus líderes. Si el iluminismo dio lugar a la sociedad civil, la universidad latinoamericana consolidaría la esfera pública para construir un discurso político que dé respuesta a los embates viscerales de Donald Trump.

La esfera pública en Latinoamérica, entonces, para empezar, necesita nutrirse de una acción comunicativa que primero que todo propicie el entendimiento entre quienes la componen para, posteriormente, convocar a la unidad nacional como naciones independientes con una identidad cultural y una soberanía inquebrantables. De manera que, "la esfera pública gestada desde la universidad no depende tanto de los contenidos de la comunicación en sí, sino del espacio social que se genera por la acción comunicativa. Del mismo modo, los intelectuales, participantes del debate político

universitario, construyen y legitiman la esfera pública al emprender una acción comunicativa dirigida a hacer interpretaciones negociadas colectivamente. Estamos hablando de un nivel superior de complejidad del pensamiento y del debate político promovido por el ámbito universitario. De esta manera se podría aspirar a llegar a consensos producto de la discusión pública, vista ésta como mecanismo de mediación de conflictos en ese espacio imaginario llamado esfera pública, la cual constituye, a su vez, un proyecto de construcción de mejor país, pues logra frenar la violencia mediante el diálogo en la medida en que se reconocen las diferencias.

La opinión pública que emerge del discurso intelectual universitario se convierte en un medio para la consolidación de la democracia participativa e incluyente porque el discurso es producto del análisis, la reflexión y el manejo teórico y metodológico que solo se adquiere en el ámbito académico y la disciplina. Se necesita, pues, la participación de todas las fuerzas vivas de nuestros países para construir un discurso que dé respuesta a las agresiones de Donald Trump, las cuales no hacen sino reproducir un imaginario de inferioridad y sometimiento de la identidad latinoamericana. Urge crear un imaginario que nos dignifique y nos dé nuestro lugar en las relaciones internacionales. Esto se puede gestar desde la universidad para nutrir, de contenidos racionales y bien documentados, los medios de comunicación y las redes sociales. Así como la esfera pública que emergió en los cafés, hosterías y clubes en la Francia del Iluminismo, con el antiabsolutismo promulgado por Montesquieu y la anulación de los privilegios de Voltaire,

aunque han pasado siglos y estamos hablando de sociedades diferentes, en América Latina tienen que terminar los privilegios de las élites para dar lugar a una redistribución equitativa de los recursos y la riqueza de cada país. Las leyes deben ser producto de la razón y ésta se gesta en las universidades, producto de la disciplina de conocer, analizar y comparar las diferentes escuelas de pensamiento.

La razón es producto de la voluntad general y dentro de ella yace la voluntad popular al estilo de Rousseau:

"El Estado moderno presupone como principio de su propia verdad la soberanía popular que encarna en la opinión pública. Sin esta atribución, sin la presuposición de la opinión pública como el origen de toda autoridad vinculada al conjunto, la democracia moderna carece de sustancia de su propia verdad." (Fernández Santillán, 2003, p. 214)

Así las cosas, la sociedad civil, que surge de la esfera pública moderna, es el pilar legítimo de todo aparato jurídico-político. Se observa entonces una relación estrecha entre voluntad y racionalidad pues el debate es el medio para convertir la voluntad en racionalidad; es decir, la universidad representa la voluntad popular latinoamericana, que emerge en el debate dado en la esfera pública universitaria, para llegar a una racionalidad cuya conjugación lógica y coherente de argumentos logra un consenso sobre lo que conviene presentar ante los diferentes poderes del Estado y ante las instancias de representación ciudadana. Esto es realmente lo que compete al ámbito académico universitario en cuanto a construir un imaginario colectivo comprometido con la solución y no con el conflicto en las relaciones con estados Unidos. Se necesita cambiar el imaginario de países latinoamericanos con una baja autoestima política, doblegados y con gobiernos que no logran

representar la sociedad civil, por un imaginario en el cual predomina el debate político, el diálogo, la negociación y el consenso para la sana convivencia y la cultura de paz.

Habermas destaca la libertad de expresión característica de la sociedad civil pues identifica e interpreta las preocupaciones y necesidades de la ciudadanía. Además, sus miembros (hombres y mujeres) actúan en intercambio comunicativo en la esfera pública y representan una instancia de supervisión del sistema político. Entonces, ¿cómo debe ser el gobierno de la opinión pública? La universidad en su misión de formación de recursos humanos para dirigir el país debe generar estrategias para estimular a los ciudadanos a buscar la razón, la justicia y la verdad porque son los ejes que regulan el poder. El problema latinoamericano es que no ha hecho conciencia de que necesita regular el poder a partir de la formación de recursos humanos que resuelvan necesidades en un marco de bienestar común.

La universidad y, el sistema educativo en general, muestra serias deficiencias en este sentido y todo ha sido permeado por la corrupción, lo cual es ampliamente conocido por todos los sectores de la sociedad. En ese sentido, el imaginario colectivo sobre la política, el político y el país gira alrededor de la creciente corrupción que caracteriza la deficiente salud política y económica de nuestros países. De modo que, el debate público y la formación de la voluntad política colectiva-nacional sufre un cambio en sentido contrario al que debe conducir a la razón, la justicia y la verdad. Antes, las decisiones políticas eran sometidas a una especie de arbitraje ante la corte de la opinión pública, pero hoy lo político y empresarial prima sobre el bienestar

común. La publicidad gana prestigio por venir de sectores con capital económico, simbólico y social y no entra la deliberación pública. De modo que, por un lado, el espíritu de la esfera pública y la opinión pública se convierten en una utopía para la realización del ideal democrático liberal, forjado en la discusión de los problemas que interesan a la sociedad. Por otro lado, está la distorsión de la opinión pública con fines de lucro político y beneficio mercantil, junto con la usurpación de la esfera pública por intereses igualmente de poder o de tipo comercial.

La solución aquí estaría dada por la acción de la sociedad civil en cuanto emprender la "descolonización" de la esfera pública, pues priman los intereses políticos y económicos particulares sobre el bienestar de la sociedad en su conjunto. Esto se entiende cuando Habermas dice que el mundo de la vida es la esfera donde la cultura es el elemento esencial en un sistema conformado por esferas: economía, política y sociedad, todas coordinadas y subordinadas alrededor del Estado como eje del desarrollo de la sociedad moderna. Tal vez Latinoamérica sigue siendo una comunidad poco evolucionada, en términos del sistema paternalista de organización de la existencia social ya que, en las relaciones con Estados Unidos, Latinoamérica es el hijito que hace pataleta ante un papá que no hace sino castigar. Y es que las relaciones de mercado no son el todo pues la sociedad existe gracias a la libre circulación de las ideas, lo cual visibiliza el conflicto de valores característico del pluralismo moderno. Queda claro que a América Latina le ha faltado la integración social institucionalizada, mediante la

creación de organizaciones y consensos, por medio de la acción comunicativa.

Nuestros países latinoamericanos necesitan que la universidad forme recursos humanos que conciban la sociedad como el conjunto de la participación de sujetos-actores en el "mundo de la vida", en el cual se lucha por alcanzar la integración comunicativa racional, en tanto que en el sistema se mueven la política y la economía. De manera que la racionalización discursiva solo puede llevarse a cabo en el mundo de la vida, sólo en éste se puede cumplir la autorreflexión como sociedad. De manera tal que, de acuerdo con Habermas, el paso de los países latinoamericanos, como sociedades tradicionales, a la esfera del mundo de la vida es el paso de un mundo simbólico a un mundo mediado por el lenguaje, el imaginario y las representaciones sociales, para la acción y el entendimiento.

"El modelo de los valores simbólicos (manipulación de imágenes e impulsos emotivos) es sustituido por el modelo de la comunicación (uso de la razón como elemento de perfeccionamiento) en el que los actores regulan sus acciones a partir de la interpretación crítica de la situación en que viven" (Fernández Santillán, 2003, p. 221)

De manera tal que el concepto "mundo de la vida" implica nutrir de sentido a la acción social para llegar al entendimiento y la comprensión de los hechos sociales para llegar a la cooperación, el consenso y la negociación. Entonces, pasar al mundo de la vida latinoamericano significa que América Latina es un territorio de eufemismos, una cultura cargada de símbolos que lo mantiene anclado en un plano mágico, ancestral de rememoración histórica de héroes y villanos que lograron la independencia a partir de la revolución. Ya es hora de construir una conciencia

autoreflexiva y crítica, para lo cual debe entrar en un sistema de complejidad del discurso basado en la razón y acción comunicativa. Así, "el mundo de la vida es el lugar trascendente en el cual el que habla y el que escucha se encuentran; es la sede en la que puede plantearse, recíprocamente, la pretensión de que las expresiones se armonicen con el mundo y en la que los hombres pueden criticar y confirmar estas pretensiones de validez, expresar el propio disenso y alcanzar el acuerdo" (Fernández Santillán, 2003, p. 222). De manera que es posible una respuesta acertada a Trump porque el resultado del consenso es fundamental para el manejo argumentado de las situaciones y los conflictos.

Cuando se busca el entendimiento, los participantes (sociedad civil y gobiernos latinoamericanos) realizan planes en común con acciones definidas entre ambos. El resultado es que cada ciudadano pueda comprender su entorno de tal manera que pueda influir en él. En las sociedades tradicionales el entorno era considerado natural, heredado e irremediable; en las sociedades modernas, la solución a los conflictos está dada por la interacción y reciprocidad comunicativa para poder comprender cualquier asunto a partir del análisis y la discusión. La contradicción conduce al cambio cultural, al cuestionamiento del sistema y a la construcción de la respuesta asertiva, puesta en el discurso y la acción comunicativa, que se convierte en el marco operativo del proceso de comprensión conceptual y de transformación práctica para el cambio del imaginario colectivo. Aquí también se puede someter a revisión todo aquello que ha sido

heredado quitándole su carácter ritual, dogmático e intocable.

Cultura, socialización y personalidad, como expresiones visibles de la acción comunicativa, ayudarían a la sociedad tradicional latinoamericana a la renovación del saber cultural. En cuanto a la cultura, no cabe duda de que la acción comunicativa sirve a la integridad social y a la producción de solidaridad; los actores participantes en ella se ponen de acuerdo en cuanto al método a emplear para la discusión y se nutren de interpretaciones. La segunda, son aprendizajes de sentido de pertenencia a grupos sociales, garantizando la solidaridad. La tercera, son las capacidades de lenguaje y acción de un sujeto para participar en los procesos de entendimiento y afirmación.

Por ejemplo, en el sistema de personalidad, en el caso de Enrique Peña Nieto y de Donald Trump, con respecto a los Dreamers mexicanos en Estados Unidos, se puede conservar su identidad con la ayuda de estrategias defensivas en el primero y agresoras u ofensivas en el segundo. Obvio esto afecta la participación de los actores en las interacciones impidiendo llegar a un cuadro racional y constructivo. Es el recurso llamado "fuerza del yo". Si hay un déficit de integración social surgirá inseguridad de la identidad colectiva y alienación. Si hay problemas en la socialización habrá como consecuencia ruptura de la estabilidad y carencia de motivaciones. Este es el caso latinoamericano, la gente no cree en los partidos políticos ni en la política, no confía en sus instituciones, nuestros países son barcos a la deriva. Urge cambiar el imaginario colectivo y las representaciones sociales para construir una política inclusiva; tener

políticos honestos, con méritos, que trabajen por el bienestar de todos y todas en naciones donde predomine la sana convivencia y la cultura de paz.

Notas

S. J. Fernández, *El despertar de la sociedad civil*, México, Océano. Carabante, 2003.

M., J.M., Jürgen Habermas. Disponible en:

<http://www.philosophica.info/voces/habermas/Habermas.htm>
l#toc6





El imaginario social de la infancia chilena. Una mirada desde la biopolítica

Juan Carlos Rauld Fariás

La historia de la infancia desde la época greco-romana no ha obrado a su favor. El término "infans" en su etimología romana, como "aquélf que no habla", como aquél que "no está autorizado a hablar", es también el que "puede ser abandonado".¹ Así pues, el historiador Philippe Ariés, ha indicado que la infancia permaneció en la sombras durante bastantes siglos. No es sino hasta el surgimiento del psicoanálisis en el contexto de la medicina eurocéntrica moderna que no se realizó dicho descubrimiento. Tal fenómeno, tuvo un polémico aunque enigmático territorio de objetivación, a saber, la sexualidad. Es precisamente con Sigmund Freud en el caso de la ciencia neurológica, que en el siglo XIX la sexualidad comenzó a ser estudiada desde el inicio de la vida. De este modo, el estatuto del inconsciente, el deseo sexual, así como la teoría de la interpretación de los sueños-, estructuraron un fecundo territorio de estudios infantiles en el ámbito del pensamiento contemporáneo.²

En el caso de Chile, la infancia aparece con frecuencia vinculada a la ciencia histórica desde el estudio de fenómenos poblacionales, estadísticos y demográficos. La indagación de sus problemáticas principales se ha centrado en ámbitos como la mortalidad y natalidad infantil, la composición del núcleo familiar, el trabajo infantil, entre

otras.³ Las referencias conceptuales a la infancia son de antigua data y se caracterizarían por ser discontinuas en el ejercicio de la disciplina histórica, advirtiéndose un “cierto eclecticismo teórico y metodológico que hace difícil una clasificación categórica”.⁴

La historiografía social, ha señalado que el rol que ha desempeñado la infancia siempre se ha definido desde una práctica tutelar en la que éstos se han transformado en lectores, escuchas y repetidores de ésta. Desde tal perspectiva crítica, Gabriel Salazar nos indica que a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la situación de la infancia indigente se constituyó en un problema objetivo, siendo abordado por el Estado con la creación institucional de las Casas de Huérfanos, “donde entre 1837 y 1839, la mortalidad infantil fluctuaba entre 470 y 610 por mil anual. Cincuenta años más tarde (hacia 1880), la mortalidad infantil en esas Casas se había incrementado a niveles superiores a 800 por mil anual”.⁵

Una investigación biopolítica debiera considerar a los niños, niñas y jóvenes en tanto que sujetos históricos. Ello implica la necesidad de reconocer que la infancia transite desde una posición pasiva a una forma de vida protagónica. A diferencia de la niñez y juventud oligarca, los niños y jóvenes plebeyos del bajo pueblo han debido enfrentar la vida desde el nacimiento a partir de condiciones objetivas de desigualdad, en gran medida, porque tal como señalan Salazar & Pinto, éstos carecieron de un “sistema protector”⁵ y alrededor de un 80% de los plebeyos nacidos durante el siglo XIX y XX fueron huachos, esto es, sin padre y “a menudo, sin madre”.⁶ En este sentido, la historicidad que nos interesa

explorar es la de la niñez y juventud del bajo pueblo, cuyos procesos biológicos e históricos como población han estado inexorablemente ligados desde su nacimiento a la muerte.

En concordancia entonces con los estudios biopolíticos desarrollados por Michel Foucault en el contexto de producción genealógica, nos interesa comprender cómo en Chile, la historia del presente ha llegado a ser lo que es. En particular, nos proponemos explorar el fenómeno de la infancia a partir del concepto de biopolítica. Asumiendo la vigencia de la categoría filosófica, -se analizarán específicamente las dimensiones de la vida y la muerte en la infancia institucionalizada por el Servicio Nacional de Menores, esto es, el principal dispositivo gubernamental de administración de la población infantil. Lo anterior es relevante porque el Estado de Chile, a través de la implementación de dicha institución, ha incurrido en procesos de administración poblacional de las relaciones de vida y muerte infantil, contrariando sumisión institucional de restitución de derechos vulnerados, produciendo un biopoder en el que la vida está enteramente ligada a la muerte. Como señala la filósofa Judith Butler en relación al fenómeno del poder, éste no siempre se produce de acuerdo a los fines con los que se pensó, sino que: “(...) su producción es tal que a menudo desborda o altera los propósitos para los cuales produce”⁵

Es interesante advertir que el SENAME ya sea en la internación proteccional de niños vulnerados en sus derechos, o bien, en la condena punitiva de niños que transgredieron la Ley, el Estado adopta la misma estrategia política de encierro jurídico de la población. Las

controversias críticas contra institucionales se han centrado fundamentalmente en las sistemáticas violaciones a los derechos humanos de los niños y niñas por parte de la institución estatal. Ello ha producido que el debate en torno a las políticas de infancia en Chile, se haya reducido fundamentalmente a la función pública que ha desempeñado la institución. No obstante, dicha discusión ha sido hegemonizado por especialistas de formación jurídica y de profesiones de pretensión científica como la psicología y psiquiatría. Como efecto de lo anterior, la infancia ha sido entendida a partir de una categoría jurídica, como un problema de vulneración de derechos, o bien en términos clínicos como meramente pacientes. En Chile, la ausencia de una legislación específica en materia e protección de derechos de la infancia, así como de salud mental, instalan la necesidad de un debate -ya no tan solo jurídico-, sino que estrictamente biopolítico, esto es, qué tipo de niños, niñas y jóvenes se pretende desarrollar, proteger y defender de la sociedad. En otras palabras, qué tipo de niños y niñas se hace vivir o deja morir. Las notas que aquí presentamos, pretenden posibilitar el estudio de una población escasamente investigada por los estudios biopolíticos.

Notas

1. Ph. Ariés, *Enciclopedia Einaudi*, vol. VI. Estudios de la infancia.
2. S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, México, Porrúa, 2011.
3. J. Rojas, Los niños y su historia: un acercamiento conceptual y teórico desde la historiografía, *Pensamiento*

crítico. Revista electrónica de historia, CEME, Archivo Chile, (1), 2001.

4. *Op. Cit*, 2.

5. G. Salazar, *Ser niño huacho en la historia de Chile (siglo XIX)*, Santiago de Chile, LOM, 2010, 81.

6. Salazar & Pinto, *Historia contemporánea de Chile V. Niñez y juventud, construcción cultural de actores emergentes*, Santiago de Chile, LOM, 2014, 48.

7. *Op. Cit*, 48.

8. Butler, J., *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Universitat de Valencia: Instituto de la Mujer, Cátedra, 2001, 29.



ÍNDICE



Chile: vieja república y el imaginario social de la Universidad Elitaria

Mauro Salazar Jaque

En la sociedad chilena durante el primer gobierno de Arturo Alessandri (1920-1925), se inició un programa de reformas que fue el legado para el “Chile Republicano” (1938-1970). En materia de educación superior ello tuvo su corolario el año 1922. Allí, en medio de un apasionado debate sobre el presupuesto fiscal, el Congreso chileno, representado por el Partido Demócrata, fue quien demandó al Estado, partidas adicionales para financiar nuevas universidades privadas que respondieran a una misión confesional o semi-publica, sostenidas por filántropos o poderes eclesiásticos: el beneficio recayó en la Universidad Católica (1888) y la Universidad de Concepción (1919). De este modo, quedaba “estampada” desde casi 100 años atrás, una provisión de recursos bajo un régimen mixto de financiación universitaria.

Todo ello migró por la fuerza de los hechos y no por la vía de una “sofisticada” elaboración intelectual. Los “hechos” se anticiparon a un potencial debate académico y político sobre la división público-privada. De este modo, la clase política llegaba inadvertidamente a “resolver” fácticamente una visión donde lo público y sus territorios se debía a una construcción que obedecía a “contextos”, “procesos” y “experiencias”. En Chile, la culminación del hito anterior fue la creación del Consejo de Rectores en 1954

-mixtura mediante. La tentación nos lleva a interrogar nuestro presente a la luz de la historia: ¿Universidad pública o privada el año 1922? Dejemos en suspenso este interesante hito de la clase política -cada cual puede adelantar sus propias conclusiones sobre el favoritismo fiscal, o bien, respecto a una primaria analogía entre lo público y lo estatal durante el actual gobierno de Michelle Bachelet- sin obviar que una parte de la álgida coyuntura que hoy enfrenta Chile en el marco de la Reforma fue globalmente resuelto el año 1922.

Décadas más tarde, el discurso del progresismo chileno -Nueva Mayoría liderada por Michelle Bachelet (2014-2018)- ha generado una réplica por la vía de inflar los imaginarios estatistas; una exaltación discursiva respecto al componente cualitativo -supremacía del patronazgo estatal- que permitía el acceso universal a través de liceos públicos a la "Universidad nacional".

En esa dirección, y más allá de la "fiebre de los indicadores" que actualmente impera y que desacredita el mito de la universidad inclusiva -se nos sugiere coloquialmente que en las aulas de la antigua universidad estatal convivía el hijo de un tornero, con el hijo de un Diputado...más el hijo de un panadero- se formula la siguiente pregunta: ¿Es posible derivar en forma consistente una esfera de convivencia que ponía a resguardo el problema de la segregación generando una "real" movilidad estructural de los sectores populares, considerando que en 1970 solo el 12% de la población accedía a la educación superior? Todo indica que no es posible sostener consistentemente que la segregación era más reducida

en el marco de gobiernos reformistas (1940-1975), siendo igualmente elitaria en el campo universitario.

En ese marco, creo que es hora de ensayar algunas distinciones para desglosar algunos mitos. Si bien, nuestra élite reformista en el periodo 1950-1970 cultivó una vocación pluralista en el plano político e ideológico (el relato de la transformación social), se considera que ello representó un adorno para el “campo universitario” comprometido con los procesos de reformas. La pluralidad ideológica promovía la libertad de cátedra, el Senado Universitario, la relevancia de la misión nacional de la Universidad Estatal, pero a pesar de ello, una materia que amerita un trato aparte es la integración en el “campo social”. Tal dimensión es muy relevante para saber si, efectivamente, existía la preciada diversidad de la cual se hace un uso retórico en el imaginario actual progresista. Y ello con el afán de aclarar si la mítica convivencia entre el hijo del tornero y el hijo zapatero, más el nieto de un Diputado, formaban parte de una genuina “comunidad de iguales” en el Chile republicano (1938-1970). Todo indica que el caso chileno -a diferencia de la “oferta estatal” del modelo Argentino- tuvo lugar una mixtura que no nos permite entender la nostalgia igualitaria, so pena que la universidad de masas es una discusión en desarrollo. Eso es lo que denunció Salvador Allende en su discurso de Guadalajara en 1972. Por todo lo anterior, no es una casualidad recordar los sucesos del año 1922.





Los imaginarios latentes en la constitución de la cultura pesquera artesanal

Alejandro Retamal Maldonado

Los imaginarios sociales al ser elementos constitutivos de la sociedad, se posicionan como una categoría analítica indispensable para el estudio de los procesos de configuración, reproducción y cambio en un colectivo social; vale decir cómo este se instituye, cuáles son sus instituciones predominantes y sus mundos posibles que se proponen. En este sentido, el presente artículo problematiza en torno a las producciones de sentido de las comunidades de pescadores artesanales, las que se constituyen en su devenir a partir de diversos procesos de transformación y de legitimación, a raíz de la tensión latente, y siempre presente, de los imaginarios instituidos e instituyentes que actúan sobre este colectivo.

En las siguientes secciones se presentan algunas claves para comprender los imaginarios en la pesca artesanal; para ello, se dan a conocer algunos elementos básicos de la importancia de la pesca y las problemáticas que la aquejan en la actualidad. Posteriormente se analiza la manera que actúan lo instituido y lo instituyente en los procesos de identificación de este colectivo, resaltando que ambos imaginarios son importantes para el desarrollo futuro de la actividad.

La pesca artesanal en la encrucijada

Organismos internacionales como la FAO¹ señalan que la pesca artesanal es un sector prioritario en las políticas de desarrollo de los países, por su reconocida importancia como actividad generadora de trabajo y su aporte significativo a la alimentación y salud de la población. Pero su mayor valor radica en representar "una forma milenaria de organización social, producción, alimentación e intercambio comercial"² que, desde sus territorios costeros donde se asientan, establecen una relación, en la mayoría de los casos, ecosistémica con los recursos pesqueros. Por lo tanto, como cultura litoral y marítima, McGoodwin³ señala que la pesca artesanal condiciona aspectos decisivos de la identidad del pescador, a tal punto que es posible encontrar rasgos culturales comunes en pescadores de distintas latitudes, como por ejemplo en las formas similares de pesca y de recolección de mariscos y algas, entre muchas otras prácticas más.

A pesar de la continuidad de ciertas prácticas, la pesca en general ha sufrido cambios significativos en las últimas décadas producto de la aumento considerable de la demanda de recursos del mar, situación que ha llevado a una crisis a nivel mundial del sector, en parte, ocasionada por acciones como la sobre pesca, la pesca ilegal y los descartes, las cuales traen como consecuencias no sólo la degradación de los ecosistemas marinos, sino que también afecta la base material e inmaterial de la cultura pesquera-artesanal.

Profundizando en las causas y consecuencias de la crisis mundial de las pesquerías, estas se explican por el

posicionando de lógicas de producción competitiva, en base al control de los procesos sociales y naturales⁴, que desde la teoría de los imaginarios sociales sería por la hegemonía de imaginarios vinculados a una racionalidad productiva instrumental que intenta dominar - y muchas veces lo consiguen - la vida cotidiana de las comunidades de pescadores con propuestas estandarizadas, centralistas y desarraigadas de la cultura local.⁵

Es más, estos modelos predominantes en la pesca, privilegian aspectos biológicos y económicos de la actividad, en circunstancias que la pesca artesanal es ante todo un fenómeno humano, una forma de vida que cubre casi todos los aspectos personales, familiares y comunitarios del pescador³. Por lo tanto, las transformaciones en el sector pesquero-artesanal han ido en detrimento de imaginarios esenciales que constituyen la identidad de este colectivo y que son necesarias para la cogestión y sustentabilidad de los recursos marinos.

Lo instituido y lo instituyente en la pesca artesanal

Como bien señalan autores como Baeza⁶ y Castoriadis⁷, cada sociedad y cada momento histórico tiene sus propios imaginarios, los cuales van configurando, por medio de la influencia de determinadas agentes sociales, las significaciones por y en las cuales vivimos. En ese sentido, los colectivos de pescadores artesanales no son la excepción y, al igual que otros grupos, vivencian la tensión latente de los imaginarios de una sociedad que se mueven entre la

conservación del orden social instituido y la trasgresión deslegitimadora del imaginario social instituyente⁸.

En el caso de los imaginarios instituidos de la pesca artesanal, estos tienen que ver con un mundo social constituido y articulado de los pescadores en función de un sistema de significaciones que han sido aceptadas por el colectivo al cual pertenecen, y que se institucionalizan por medio de una serie de expresiones discursivas, prácticas y materiales, conectadas entre sí (red simbólica). Entonces, lo instituido se constituye en una manifestación de lo humano, en la medida que produce matrices de sentido existencial y de percepción de la realidad, las cuales terminan por moldear a los pescadores y sus comunidades, a tal punto que es capaz de naturalizar sus formas de vivir y de relacionarse, así como también los espacios simbólicos que habitan⁹.

Por su parte, el imaginario instituyente o radical del pescador se define en función de su imaginación productiva y creadora de algo que todavía no es, pero se encarga de crear flujos constantes de representaciones, deseos y afectos que se mantienen inalterables ante el universo de significaciones aceptadas por la comunidad. El atributo de este imaginario no sólo estaría en la capacidad de creación, sino que también en la posibilidad de resignificar aspectos de la identidad del pescador y deconstruir y reconocer prácticas discursivas que propicien nuevos universos simbólicos para el desarrollo futuro de la pesca artesanal, sobre la base de prácticas pesqueras de carácter ecosistémicas precautoria, de acuerdo al tipo de pesquerías, y a la participación activa e informada del pescador.

Tanto el imaginario instituido como el instituyente están siempre presentes en una sociedad determinada, es decir, como señala Castoriadis, ambos imaginarios coexisten en un mundo en común. Pero es importante dejar en claro que, si bien, el imaginario radical tensiona constantemente al instituido socialmente, este no desconoce su existencia. En este sentido, en el contexto de la pesca artesanal, se han desarrollado procesos de creación de nuevas tecnologías o estilos de artes de pesca que se han incorporado a esta actividad y a la cotidianidad de sus prácticas, pero también se han desarrollado procesos de desplazamiento de sentido, por ejemplo al reciclar y mezclar estilos y procedimientos que van de lo tradicional a lo moderno y viceversa. Por tanto, "lo esencial de la creación no es 'descubrimiento', sino la constitución de lo nuevo".

De esta manera, se puede aseverar que la constante fricción del imaginario radical sobre lo instituido aseguraría la sustentabilidad de la pesca, considerando que la creación incansable e indeterminada desborda lo preexistente, lo unidireccional y lo previsto. La idea es que con esta tensión constante pueda emerger una nuevas formas de hacer las cosas y de relaciones entre los agentes involucrados en la pesca artesanal. Se trata, en definitiva, de recomponer la base territorial y cognoscitiva del pescador mediante una gramática vinculante entre los distintos saberes que se hacen parte y constituyen lo que es la pesca artesanal.

Consideraciones finales

Sin lugar a dudas los imaginarios tienen consecuencias para la acción tanto para las personas como en un grupo social. En el caso de la pesca artesanal, se destaca que a través del análisis y comprensión de sus comunidades se puede acceder a dimensiones del quehacer cotidiano, a la formas de vivir y habitar del pescador y a la diversidad existente en este colectivo, es decir, a través de los imaginarios sociales podemos profundizar en aspectos culturales y los procesos de construcción de la identidad del pescador artesanal, teniendo en cuenta que estos no son un grupo homogéneo, sino un conjunto de grupos diversos tanto por razones geográficas, de ingresos o por la actividad pesquera que realizan. La idea es poner en valor dimensiones que hasta ahora no han sido del todo consideradas y que resultan fundamentales para garantizar la sostenibilidad de los recursos pesqueros y de las sociedades litorales que cobijan a pescadores artesanales.

Notas

1. FAO. *El Estado Mundial de la Pesca y la Acuicultura*. Departamento de Pesca y Acuicultura de la FAO. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. Roma, Italia, 2014.
2. Alianza para un mundo responsable, plural y solidario. *Los desafíos de la pesca artesanal en el siglo XXI*. Cuadernos de propuestas por el siglo XXI, Ediciones Charles Leopold Mayer, 2001, 9.
3. J. McGoodwin, *Comprender las culturas de las comunidades pesqueras: clave para la ordenación pesquera y la seguridad*

alimentaria. Departamento de Pesca y Acuicultura de la FAO. Roma, Italia, 2002.

4. W. Marín, *Cultura y modernización de la pesca artesanal: Adaptaciones, cambios e hibridaciones en una caleta de alqueros*, Revista MAD (17), 2007, 113-143.

5. J. Escobar, *Lo imaginario, entre las Ciencias Sociales y la Historia*, Medellín, Fondo editorial. Unidad EAFIT, 2000.

6. M. A. Baeza, *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*, Santiago de Chile, Ril, 2008.

7. C. Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets 2013.

8. E. Carretero, *El orden social en la posmodernidad. Ideología e imaginario social*. Barcelona, Erasmus, 2010.

9. D. Hurtado, "Reflexiones sobre la Teoría de Imaginarios". En *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, (21), 2004.



IMAGINACIÓN O BARBARIE

Monográfico: "Identidad & Nación"

RESEÑA

- ✓ DISPAREN SOBRE ROUSSEAU. ALEX MATA PONS, EN FALSO.
UNA CRÍTICA CULTURAL DEL SIGLO XX, VALENCIA, PRE-
TEXTOS, 2017.

Pág.

134-139

Francisco Javier Gallego Dueñas



Disparen sobre Rousseau. Alex Mata Pons: En falso. Una crítica cultural del Siglo XX, Valencia, Pre-textos, 2017

Francisco Javier Gallego Dueñas



Alex Mata Pons es profesor de Literatura en la Universidad de Barcelona. Su estudio anterior, *La ciudad y la trama*, incidía en la ciudad como escenario novelístico y ahora nos trae una reflexión, una crítica cultural, sobre los vaivenes del concepto de identidad y su relevancia social a partir de una selección de novelas del siglo XX, aunque sus bases filosóficas se remonten, esencialmente a Rousseau. La obsesión por la identidad personal, única, intransferible, pero, a la vez, visible, es heredera de los desvelos del ginebrino: "Si no valgo más, al menos soy distinto". Mata Pons se cuestiona la necesidad de mostrarse sin máscaras, ser transparente y único y recalcar y reivindicar las diferencias individuales o empeñarse en ver lo que de identidad comunitaria en lugar de rastrear lo que tenemos en común los seres humanos. La sinceridad como virtud se sitúa frente a la condenable hipocresía social, obviando que lo social -la esfera pública de Habermas- tiende a suprimir los privilegios estamentales. La sinceridad y la identidad del sujeto ofrecen un consuelo y una justificación al aislamiento de la sociedad contemporánea. La cara y la cruz del individualismo. Es, por

otra parte, un discurso victimista -la identidad, individual como la nacional- suele serlo.

"Si se propaga en el siglo XVIII este nuevo ideal a favor de la identidad natural y del valor moral de la sinceridad no es gracias a la idoneidad de su contenido teórico, sino al desarrollo de una larga lista de reformas institucionales y tecnológicas que facilitaron su eficaz difusión" (p. 15).

En otras palabras, porque sirvieron a varios amos. En este sentido influyeron el éxito de la novela, género para un público poco refinado, una "literatura antiliteraria". También el auge del liberalismo y el pensamiento científico, el cine y el capitalismo emocional. La idea -cuestionable- de que "existe una identidad real, supuestamente agazapada tras una máscara social es una creencia común" en el siglo XX (p. 19). Mata Pons desarrolla una búsqueda sobre la sinceridad y las estrategias de simulación preguntándose dónde está la identidad del individuo a través de novelas, comenzando por Conrad (*El agente secreto, Lord Jim*), pasando por Philip Roth (*La mancha humana*), Patricia Highsmith (la saga de Ripley), Fitzgerald (*El gran Gatsby*), Eric Ambler (*La máscara de Dimitros*) y muchos otros textos que acompañan a los ejemplos principales. La idea rousseauiana que subyace es que la antigua ética deviene estética, donde los individuos deben, como Lord Jim, emanciparse de todo rol o norma para buscar su auténtica personalidad. Lo social es falso, todo máscara, y además, peligroso, por la obsesión del Estado por la personalidad: el desarrollo de la criminología (huellas dactilares, frenología, fichas policiales), métodos de clasificación racial y social (estandarización y estadística).

"El Estado aprovecha el vínculo establecido por el pensamiento dieciochesco entre intimidad y moralidad, y

promueve que sea el mismo ciudadano quien acabe vigilándose a sí mismo, sometiéndose así al orden moral oficial." (p. 37)

Con el gran Gatsby aprendemos el encanto de la autocreación, la jerga de lo auténtico, lo genuino, lo originario seduce frente a la producción en masa. Como lo es la moda. "Gatsby es sólo apariencia porque lo que hace es confirmar la autenticidad como principio romántico de verificación existencial" (p. 69). Las novelas de espías como *La máscara de Dimitros*, de Eric Ambler nos muestran las complejidades de la personalidad en el contexto del espionaje, el enfrentamiento entre el capitalismo y un comunismo que se revela tan tiránico como el mundo al que pretende sustituir. El mercado del arte nos introduce en el juego de la autenticidad, con el problema del aura y la reproducción técnica y los adelantos tecnológicos que pueden ayudar también a las falsificaciones, como los medios de certificación y verificación de autenticidad. Al final, la falsificación descubierta se convierte en una obra de arte con su propia identidad y así se certifica. El paralelismo con la identidad racial es patente, como los casos de simulación de judíos durante el periodo nazi. Ser judío, para Perek, "no tiene que ver tanto con las raíces como con el hecho de ser designado como tal" (p. 106). Tom Ripley aprende que, para hacerse pasar por otra persona, lo principal es adoptar su temperamento y su carácter, así se adoptan las expresiones faciales. "Ripley desmiente que exista una forma natural de actuación y otra artificial" (p. 132). No deja de "fingir" ni cuando estaba a solas. Un poco a la manera de Zelig, el personaje camaleónico de Woody Allen. "No tiene ningún secreto que compartir, carece de amigos y amantes a los que confesar nada" (p. 140). Así es imposible cualquier

intimidad -Pardo sensu-. "La confesión de la verdad se ha inscrito en el corazón de los procedimientos de individualización por el poder" nos recordaba Foucault (citado en p. 144). En el contexto de los movimientos del 68, se pone de manifiesto que la protesta se ha vuelto estética, la revolución de mayo hablaba de que la sociedad había vuelto insensibles a las personas. Pero la contracultura no fue sino otro espectáculo más. Marcuse y la nueva izquierda son una actualización, para Mata Pons, de la "estética de la personalidad". Marshall Berman defendía en *La política de la autenticidad* (1970) la espontaneidad y la expresividad para luchar contra el Estado.

En *La Mancha Humana*, Philip Roth saca a relucir las máscaras del puritanismo. Un profesor universitario, que es negro pero que ha pasado fingiendo que es judío, parece que ha insultado a dos estudiantes negros. Esto le sirve al autor para criticar los desvaríos del deconstructivismo y la crítica textual. Desconfiar, es la clave, del exhibicionismo sentimental: lo que antes daba la cultura para conseguir estatus, ahora lo dan las emociones. La industria de la terapia emocional, por su parte, lo que acaba consiguiendo es la estandarización de las relaciones íntimas. Roth pone el punto de mira en la "tiranía del decoro", culpando a "la política de la autenticidad de los 60 -la contracultura y la revolución sexual-, tanto de haber institucionalizado las identidades grupales de carácter excluyente como de favorecer el consumo y haber expandido la industria del mercado juvenil" (p. 205). Como respuesta, intelectuales como Allan Bloom y Harold Bloom emprenden un camino hacia el nuevo individualismo. Richard Sennett es uno de los sociólogos que

más ha insistido en luchar contra la ideología de la espontaneidad, porque comprueba el riesgo que estos discursos tienen para los que trabajan "en los escalones más bajos del régimen flexible" (citado en p. 226), de volverse más antidemocráticos. Son la base de la corrosión del carácter.

La subversión de los protagonistas de *En falso* viene:

"por la senda de la traición, ya que fingen ante todo el mundo que pertenecen al mismo sistema de obligaciones recíprocas que ellos (...). Se guardan el derecho y la posibilidad de regresar a ese variable yo, siempre que quieran, y vivir así, libres, gracias a la ficción, en la inauténticidad de lo social." (p. 229-230)

Alex Matas Pons continúa el análisis de la posmodernidad que incide en la disolución del yo, de la mano de Bauman, Sennett, Trilling o José Luis Pardo. Se apoya en las críticas de la escuela de Frankfurt (Adorno) y del marxismo (Berman, Eagleton, Illouz), con indudables resabios foucaultianos. Está el estudio en la línea de otros, como el de Stephen Mulhall (2016), que reflexionan sobre las identidades través de personajes de ficción literaria y cinematográfica. Sin embargo, no adopta, como en este último caso, una escritura posmoderna. No juega a la deconstrucción ni escribe por fragmentos. Utiliza la digresión como método para situar en el contexto cultural, económico y filosófico los personajes de las ficciones y los personajes paralelos de la realidad en la que se inspiran o tienen contacto. Carmen Iglesias, en un cétero artículo (1989), enfrentaba la aspiración de Rousseau de transparencia total y rechazo radical a lo social como fuente de mentiras a la conciencia de Diderot hacia la necesidad de la máscara, entendiendo el polimorfismo de roles que la sociedad necesita y el individuo necesita para convivir. El estudio de las actitudes ante el secreto deja

también muy claro que ese ideal ilustrado de un yo monolítico que debe ser expuesto sin artificios ni máscaras tropezó con los usos y prácticas de la Guerra Fría y sufrió los ataques de la filosofía posestructuralista y posmoderna, convirtiendo al sujeto en líquido y, consecuentemente, liquidándolo (Gallego Dueñas, 2017). A través de este apasionante viaje por el siglo XX quedan de manifiesto las estrategias del secreto posmoderno, desvelar para ser visto, armarse de secretos como una muñeca rusa para demostrar que, tras las capas, como en una cebolla, no queda sino la ilusión, el pliegue como ontología. El problema que entrevé Alex Matas Pons es que las otras alternativas tampoco llevan sino al compromiso y el sometimiento.

"El señor White -y también Verloc, Gatsby, Dimitris, Ripley, Coleman, etcétera- sugieren que no merece la pena regresar a la autosuficiencia del ego que se creía capaz de vivir en autonomía total, pero que tampoco es deseable aferrarse a un horizonte de intersubjetividad donde la dignidad individual la procura la mirada de los demás y el reconocimiento social. En este dilema o vaivén había quedado atrapado, de hecho, el filósofo Rousseau." (p. 229)

Notas

F. J. Gallego Dueñas, "La paradójica socialidad del secreto. Repensando a Georg Simmel" en *Anthropos*, 2018, 248. *Repensar la socialidad en la modernidad avanzada* (julio-septiembre, 2018).

C. Iglesias, "La máscara y el signo: modelos ilustrados" en Castilla del Pino, Carlos (comp.), *El discurso de la mentira*, Madrid, Alianza, 1989, 61-126.

S. Mulhall, *The Self and its Shadows: A Book of Essays on*



Individuality as Negation in Philosophy and the Arts, Oxford,
OUP, 2016.

IMAGINACIÓN O BARBARIE

Monográfico: "Identidad & Nación"

ENTREVISTA

Pág.

- | | |
|---|---------|
| ✓ JOSETXO BERIAIN RAZQUIN: IMAGINARIO Y NACIÓN Ángel Enrique Carretero Pasín | 141-145 |
|---|---------|



Entrevista a Josetxo Beriaín Razquin: imaginario y nación

Ángel Enrique Carretero Pasín

Josetxo Beriaín Razquin es Licenciado en Sociología y en Filosofía, Master en Sociología por la New School for Social Research de Nueva York y Doctor en Sociología por la Universidad de Deusto. Actualmente es Catedrático de Teoría Sociológica en la Universidad Pública de Navarra. Ha sido Research Assistant en la New School for Social Research de Nueva York, y Visiting Scholar en la Universidad de Bielefeld (Alemania), en la Freie Universität Berlin, en el Center for European Studies de la Universidad de Harvard, en El Colegio de México, en el Berkley Center de la Georgetown University y en el Center for Cultural Sociology de Yale University. Es autor de los siguientes libros: *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990; *Estado de Bienestar, planificación e ideología*, Madrid, Edit. Popular, 1990; *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1996; *La identidad colectiva: vascos y navarros*, Donostia, Haramburu, 1998; *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2000. *Formas cambiantes de clasificación: tiempo, religión y mujer*, UCV, Caracas, 2001; *Modernidades en disputa*, Anthropos Barcelona, 2005. *Modernidad: Una, ninguna o muchas*, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2005. *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2008, *El sujeto transgresor (y transgredido)*. *Modernidad, religión, utopía y terror*, Barcelona, Anthropos, 2011. Ha editado: *Las consecuencias*

perversas de la modernidad, Barcelona, Anthropos, 1996; Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del dinero, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Monográfico, 89, enero-abril, 2000; y *Modernidad y violencia colectiva*, CIS, Madrid, 2004. Y ha coeditado: con Patxi Lanceros, *Identidades culturales*, Deusto-Bilbao, Ediciones Deusto, 1996; con José María García Blanco, *Complejidad y modernidad*, Madrid, Trotta, 1998; con José Luis Iturrate, *Para comprender la teoría sociológica*, Estella-Navarra, Edit. Verbo Divino, 1998 (reedición ampliada de 2010); con Roger Fernández de Ubieta, *La cuestión vasca: claves de un conflicto cultural y político*, Barcelona, Anthropos, 1999; con Maya Aguiluz, *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007; y con Ignacio Sánchez de la Yncera, *Sagrado/profano: Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, 2010.

Enrique Carretero (EC): Se han ofrecido distintas conceptualizaciones del término Nación. ¿Cuál de ellas haría mayor justicia a las connotaciones del término?.

Josetxo Beriain (JB): La Nación es la forma de agrupamiento colectivo moderna surgida desde los siglos VIII y XIX que expresa una identidad colectiva, un *Nosotros*, en donde trata de proyectarse el pasado en el presente y en el futuro. Esto vendría ya anunciado en la proyectiva de Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* acerca de cómo es necesariamente producida una identidad colectiva.

EC: ¿En qué medida el proceso secularizador moderno característicamente occidental podría resultar clarificador a la hora de hacer inteligible tanto el sustrato como el magnetismo de la Nación?.

JB: El concepto de Nación expresa la temporalización de la identidad colectiva moderna. La Nación sacraliza grupos colectivos. Sacraliza primero la naturaleza, luego los Dioses, más tarde el Rey. Con las revoluciones burguesas, francesa y americana, se sacralizará la idea de pueblo. Posteriormente, con la declaración de derechos humanos se busca sacralizar a la persona y a la humanidad. Surgirá, así, una disputa entre las narrativas sacralizadoras de la Nación y del individuo, y un énfasis creciente de reconocimiento del estatuto del segundo frente a la primera.

EC: La noción de imaginario social, ¿qué puede aportar en la comprensión del estudio de la Nación?.

JB: El imaginario social es un término central. Es el conjunto de constelaciones de sentido de una comunidad. Es aquello en lo que creemos tanto que no creemos que nos lo creemos. Es una estructura arquetípica en donde se soporta una comunidad. Aquí se mezcla la fase ritual, la del éxtasis colectivo, con la de la cristalización en emblemas simbólicos en donde esta ritualidad se ve sublimada, en la medida en que el símbolo es la condensación del ritual. Este imaginario social se traduce en una comunidad de creyentes con sus profetas, en comunidades imaginarias, las cuales poseen sus propios imaginarios y pueden acabar generando comunidades de odio.

EC: ¿Qué relación ha mantenido históricamente el constructo Nación con el discurso elaborado por las élites políticas?.

Las comunidades humanas han estado históricamente orientadas primero por la figura de los profetas y más tarde, bajo una forma organizada y sustentada en un Libro sagrado, por la figura de los sacerdotes. Frente a ellos aparecieron

en escena las contrafiguras denunciadoras de este gobierno u otras que propugnaban, al modo budista, la impermeabilidad ante el sufrimiento del mundo. Las élites son una versión secularizada de las figuras anteriores. Las constituyen poetas e intelectuales que producen el alimento de nuevos mitos, dado que estos son la expresión moderna que insufla sentido a una comunidad. Esta perspectiva aquí adoptada reclama el desprendimiento de una visión teleológica de la historia en virtud de la cual de la magia habríamos progresado secuencialmente hasta la ciencia. Por el contrario, en expresiones culturalmente actuales se estaría revelando un reajuste, un acomodo y una coexistencia de unas estructuras temporales de etapas precedentes con fórmulas culturales de nuestro presente.

EC: Si pensamos en identidades colectivas como la judía, ¿por qué la Nación pone realmente en entredicho la necesidad de asiento de la filiación comunitaria en unas concretas coordenadas espacio/temporales?.

JB: El caso de las comunidad judía es especialmente interesante. Sectores sionistas actuales absolutizan la tierra como una prolongación de su identidad, bloqueando las salidas políticas a los palestinos. Pero hay otra lectura contraria. Se trata del judaísmo de la diáspora, que busca una salida cosmopolita al problema de su identidad colectiva sin renunciar a ella.

EC: ¿Por qué la Nación juega con y hace saltar la dimensión no-racional, emotiva, pasional de la existencia social, resistiéndose tozudamente al racionalismo?.

JB: Hay una ambivalencia en la Nación. La Nación conlleva siempre algo de impureza, de sacrificio, de mártires. No solo ocurre en el caso de la Nación. Esta

ambivalencia también se observa en el caso, por ejemplo, del capitalismo, en donde se provoca la aparición de ejércitos de reserva, degradación laboral, pauperización, etc. Es necesario crear otras lógicas que eviten una ambivalencia peligrosa con el estallido de sus prácticas sacrificiales correspondientes.

EC: Castoriadis explicaba que, en nombre de la Nación, millares de personas han perdido su vida a lo largo de la historia en fraticidas guerras legitimadas por un espíritu patriótico. Y se interrogaba acerca de si la presión cultural de estos muertos, superponiéndose sobre el mundo de los vivos, es la clave que obstaculiza el reconocimiento de lo que la Nación tiene, en última instancia, de ilusión colectiva, ¿cómo lidiar con esta difícil cuestión?.

JB: En perspectiva histórica, determinadas formas de patriotismo son necrofílicas. Benedict Anderson se pregunta, ¿por qué dejar tanto peso a los muertos en una comunidad?, ¿por qué colocar a los muertos en primer lugar?. Se trata de que los muertos dejen de condicionar la agenda de las sociedades y, más bien, pasen a hacerlo los valores de un universalismo moral.





Nuestros colaboradores en esta edición

Consulta el perfil académico de nuestros colaboradores en
<https://imaginariosyrepresentaciones.wordpress.com/>

- ✓ **Manuel Alves de Oliveira.** Doctor en Sociología USC.
- ✓ **Elizabeth Ballén Guachetá:** Profesora y Doctora en Sociología BUAP.
- ✓ **Endika Basáñez Barrio:** Doctorando en Filología Hispánica UPV.
- ✓ **Josetxo Beriaín Razquin:** Doctor y Catedrático en Sociología UPN.
- ✓ **Ángel Enrique Carretero Pasín:** Doctor en Sociología USC.
- ✓ **Javier Díz Casal:** Doctor en Antropología social UVIGO.
- ✓ **José Carlos Fernández Ramos:** Doctor en Sociología UNED.
- ✓ **Francisco Javier Gallego Dueñas:** Doctor en Sociología UNED.
- ✓ **Wendy Priscilla González García:** Doctora en Sociología UIM.
- ✓ **Josafat Morales Rubio:** Doctor en Ciencias Sociales y Políticas UIM.
- ✓ **Tonatiuh Morgan Hernández:** Doctorando en Ciencias Sociales DESYGLO.
- ✓ **Juan Carlos Rauld Fariás:** Doctorando en Pensamiento Contemporáneo en Universidad Diego Portales.
- ✓ **Alejandro Retamal Maldonado: Sociólogo,** Doctor en Ciencias Humanas, mención discurso y cultura
- ✓ **Luis Sáez Rueda:** Doctor en Filosofía. Profesor Titular de Filosofía contemporánea UGR.
- ✓ **Mauro Salazar Jaque:** Investigador Asociado al Centro de Políticas Públicas de la Universidad del Desarrollo.
- ✓ **Iván Torres Apablaz:** Doctorando en Filosofía Política Universidad de Chile.

Información editorial

Imaginación o barbarie es el boletín de opinión de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR), con el aval de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás-Colombia.

Equipo editorial:

Javier Díz Casal

Felipe Andrés Aliaga Sáez

Ángel Enrique Carretero Pasín

Sindy Paola Díaz Better

Francisco Javier Gallego Dueñas

Ale Osorio Rauld

Editado en:

Bogotá D.C. Colombia

Universidad Santo Tomás

Facultad de Sociología

Carrera 7 No. 51 A -11

5878797 Ext. 1541

ISSN 2539-0589

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada

CC BY-NC-N





Universidad de Concepción
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

2° WORKSHOP INTERNACIONAL INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES

17, 18 y 19 de octubre de 2018

Universidad de Concepción (UdeC)

Campus Concepción, Chile



La Red Iberoamericana de investigación en Imaginarios y representaciones (RIIR), la Facultad de Ciencias Sociales, el Departamento de Sociología y el Grupo Concepción de Estudios sobre Imaginarios Sociales (GCEIS) de la UdeC, convocan a los Investigadores de la Red y a todos aquellos interesados a participar en el 2° Workshop Internacional: Investigación en Imaginarios y Representaciones

OBJETIVO

Generar sesiones de trabajo en torno a perspectivas teóricas y metodológicas.
Se buscará desarrollar aplicaciones interdisciplinares en diferentes campos de la investigación en Imaginarios y Representaciones.

- Ponencias en torno a Grupos de Trabajo
- Conferencias Magistrales



ENTRADA LIBRE HASTA COMPLETAR AFORO

ORGANIZAN

Departamento de Sociología (UdeC)
Grupo Concepción de Estudios sobre
Imaginarios Sociales (GCEIS) (UdeC)
Red Iberoamericana de Investigación en
Imaginarios y representaciones (RIIR)



Envío de ponencias e inscripciones:
<https://imaginariosyrepresentaciones.wordpress.com/>