Traducción:
Lilia Mosconi

Zygmunt Bauman

La cultura en el mundo de la modernidad líquida

La cultura en el mundo de la modernidad líquida

Sección de Obras de Sociología

Primera edición en inglés, 2011
Primera edición en español, 2013

Bauman, Zygmunt
La cultura en el mundo de la modernidad líquida / Zygmunt Bauman ;
trad. de Lilia Mosconi. – México : FCE, 2013
101 p. ; 21 x 14 cm -- (Colec. Sociología)
Título original: Culture in a Liquid Modern World
ISBN 978-607-16-1507-7

1. Cultura – Crítica e interpretación 2. Cultura – Globalización 3. Cultura – Europa 4. Sociología I. Mosconi, Lilia, tr. II. Ser. III. t.

LC HM101 Dewey 306.1 B137c

Diseño de tapa: Juan Pablo Fernández
Imagen de tapa: Johann Jaritz
Foto de solapa: © Peter Hamilton

Título original: *Culture in a Liquid Modern World*, de Zygmunt Bauman
ISBN de la edición original: 978-0-7456-5355-6
Publicado por Polity Press en 2011
Esta edición se publica por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge
Traducido del polaco al inglés por Lydia Bauman

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D.F.
Empresa certificada ISO 9001:2008
www.fondodeculturaeconomica.com

D.R. © 2013, Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

D.R. © 2013, Fondo de Cultura Económica de España, S.L.
Vía de los Poblados 17, 4º - 15, 28033 Madrid
editor@fondodeculturaeconomica.es
www.fondodeculturaeconomica.es

ISBN: 978-607-16-1507-7

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Índice

I. Algunas notas sobre las peregrinaciones históricas del concepto de "cultura"

Sobre la base de estudios realizados en Gran Bretaña, Chile, Hungría, Israel y Holanda, un equipo de trece miembros dirigido por el respetado sociólogo de Oxford John Goldthorpe llegó a la conclusión de que ya no es posible diferenciar fácilmente a la elite cultural de otros niveles más bajos en la correspondiente jerarquía mediante los signos que otrora eran eficaces: la asistencia regular a la ópera y a conciertos, el entusiasmo por todo lo que en algún momento se considere "arte elevado" y el hábito de contemplar con desprecio "lo común, desde las canciones pop hasta la televisión comercial". Ello no equivale a decir que ya no existan personas consideradas —en gran medida por ellas mismas— integrantes de una elite cultural: verdaderos amantes del arte, gente que sabe mejor que sus pares no tan cultivados de qué se trata la cultura, en qué consiste y qué se juzga *comme il faut* o *comme il ne faut pas* —apropiado o inapropiado— para un hombre o una mujer de cultura. Excepto que, a diferencia de aquellas elites culturales de la modernidad, ya no son *"connoisseurs"* en el sentido estricto de menospreciar el gusto del hombre común o el mal gusto de los ignorantes. Por el contrario, hoy resulta más apropiado calificarlos de "omnívoros", recurriendo al término acuñado por Richard A. Peterson, de la Vanderbilt University: en su repertorio de consumo cultural hay espacio para la ópera y también para el *heavy metal* y el punk, para el "arte elevado" y también para la televisión comercial, para Samuel Beckett y también para Terry Pratchett. Un mordisquito de esto, un bocado de aquello, hoy una cosa, mañana otra. Una mezcolanza… de acuerdo con Stephen Fry, autoridad en tendencias de la moda y faro de la más exclusiva

sociedad londinense (así como estrella de exitosos programas televisivos). Fry admite públicamente:

> Una persona puede ser fanática de lo digital y a la vez leer libros; puede ir a la ópera, mirar un partido de críquet y reservar entradas para un recital de Led Zeppelin sin partirse en pedazos... ¿Te gusta la comida tailandesa? ¿Pero qué tiene de malo la italiana? Epa, calma. Me gustan las dos. Sí, se puede. Me puede gustar el rugby, el fútbol y los musicales de Stephen Sondheim. El gótico victoriano y las instalaciones de Damien Hirst. Herb Alpert & The Tijuana Brass y las obras para piano de Hindemith. Los himnos ingleses y Richard Dawkins. Las ediciones originales de Norman Douglas, y además los iPods, el billar inglés, los dardos y el ballet...

O bien, tal como lo enunció Peterson en 2005 sintetizando veinte años de investigación: "Observamos un deslizamiento en la política de los grupos de elite, desde aquella intelectualidad esnob que desdeña toda la cultura baja, vulgar o popular de masas [...] hacia la intelectualidad omnívora que consume un amplio espectro de formas artísticas populares así como cultas".[1] En otras palabras, ninguna obra de la cultura me es ajena: no me identifico con ninguna en un cien por ciento, de manera total y absoluta, y menos aún al precio de negarme otros placeres. En todas partes me siento como en casa, a pesar de que (o quizá porque) no hay ningún lugar que pueda considerar mi casa. No se trata tanto de la confrontación entre un gusto (refinado) y otro (vulgar), como de lo omnívoro contra lo unívoro, la disposición a consumirlo todo contra la selectividad melindrosa. La elite cultural está vivita y coleando: hoy está más activa y ávida que nunca... pero está tan ocupada siguiendo *hits* y otros eventos culturales célebres que no tiene tiempo para formular cánones de fe o convertir a otros.

Aparte del principio de "no ser puntilloso, no ser quisquilloso" y "consumir más", no tiene nada que decir a la multitud unívora que está en la base de la jerarquía cultural.

[1] Richard A. Peterson, "Changing Arts Audiences: Capitalizing on Omnivorousness", monografía de taller, Cultural Policy Center, University of Chicago, disponible en línea en: <http://culturalpolicy.uchicago.edu/papers/workingpapers/peterson1005.pdf>. [Aún disponible en febrero de 2013. N. de la T.]

Y sin embargo, como se lee en una obra de Pierre Bourdieu de hace apenas unas décadas, hubo un tiempo en que cada oferta artística estaba dirigida a una clase social específica, y solo a esa clase, en tanto que era aceptada únicamente —o primordialmente— por esa clase. El triple efecto de aquellas ofertas artísticas —definición de clase, segregación de clase y manifestación de pertenencia a una clase— era, de acuerdo con Bourdieu, su esencial razón de ser, la más importante de sus funciones sociales, quizás incluso su objetivo oculto, si no declarado.

Según Bourdieu, las obras de arte destinadas al consumo estético indicaban, señalaban y protegían las divisiones entre clases, demarcando y fortificando legiblemente las fronteras que separaban unas de otras. A fin de trazar fronteras inequívocas y protegerlas con eficacia, todos los *objets d'art*, o al menos una significativa mayoría, debían estar destinados a conjuntos mutuamente excluyentes, cuyos contenidos no correspondía mezclar ni aprobar o poseer de forma simultánea. Lo que contaba no eran tanto sus contenidos o cualidades innatas como sus diferencias, su intolerancia mutua y la prohibición de conciliarlas, características erróneamente presentadas como manifestación de su resistencia innata e inmanente a las relaciones morganáticas. Había gustos de las elites —"alta cultura" por naturaleza—, gustos mediocres o "filisteos" típicos de la clase media y gustos "vulgares", venerados por las clases bajas: y mezclar esos gustos era más difícil que mezclar agua con fuego. Quizá la naturaleza abominara del vacío, pero lo indudable era que la cultura no toleraba una *mélange*. En *La distinción*, Bourdieu dijo que la cultura se manifestaba ante todo como un instrumento útil concebido a conciencia para marcar diferencias de clase y salvaguardarlas: como una tecnología inventada para la creación y la protección de divisiones de clase y jerarquías sociales.[2]

En resumen, la cultura se manifestaba tal como la había descripto Oscar Wilde un siglo antes: "Quienes encuentran significados bellos en las cosas bellas son espíritus cultivados [...] Son los elegidos, y para ellos las cosas bellas solo significan belleza".[3] "Los elegidos", es decir, los que cantan loas a aquellos valores que ellos mismos sostienen, al tiempo

[2] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Abingdon, Routledge Classics, 2010 [trad. esp.: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, trad. de María del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus, 1991].

[3] Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*, Londres, Penguin Classics, 2003 [trad. esp.: *El retrato de Dorian Gray*, trad. de Julio Gómez de la Serna, Buenos Aires, Hyspamérica, 1983].

que se aseguran el triunfo en el concurso de canciones. Es inevitable que encuentren significados bellos en la belleza, ya que son ellos quienes deciden qué es la belleza; incluso antes de que comenzara la búsqueda de la belleza, quiénes si no los elegidos decidieron dónde buscarla (en la ópera y no en el *music hall* o en un puesto de feria; en las galerías y no en las paredes de la ciudad o en las reproducciones baratas que decoran las casas obreras y campesinas; en volúmenes con tapas de cuero y no en la gráfica del periódico o en otras publicaciones que se adquieren por centavos). Los elegidos no son elegidos en virtud de su percepción de lo bello, sino más bien en virtud de que la aserción "esto es bello" es vinculante precisamente porque la han pronunciado ellos y la han confirmado con sus acciones...

Sigmund Freud creía que el saber estético busca en vano la esencia, la naturaleza y las fuentes de la belleza, sus cualidades inmanentes, por así decir, y suele ocultar su ignorancia en un torrente de pronunciamientos pomposos, presuntuosos y en última instancia vacíos. "La belleza no tiene una utilidad evidente —decreta Freud—, ni es manifiesta su necesidad cultural, y sin embargo la cultura no podría vivir sin ella."[4]

Pero por otra parte, tal como sugiere Bourdieu, la belleza tiene sus beneficios y hay una necesidad de que exista. Aunque los beneficios no son "desinteresados", como aseveraba Kant, son beneficios de todos modos, y si bien la necesidad no es necesariamente cultural, es social; y es muy probable que tanto los beneficios como la necesidad de distinguir entre belleza y fealdad, o entre delicadeza y vulgaridad, perduren mientras existan la necesidad y el deseo de distinguir la alta sociedad de la baja sociedad, así como al *connoisseur* de gustos refinados de quienes tienen mal gusto, de las vulgares masas, de la plebe y de la chusma...

Luego de considerar atentamente estas descripciones e interpretaciones, queda claro que la "cultura" (un conjunto de preferencias sugeridas, recomendadas e impuestas en virtud de su corrección, excelencia o belleza) era para los autores citados, en primer lugar y en definitiva, una fuerza "socialmente conservadora". A fin de demostrar su eficacia en esta función, la cultura tenía que poner en práctica, con igual tesón, dos actos

[4] Sigmund Freud, *Civilisation, Society and Religion*, Londres, Penguin Classics, 2003 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, trad. de José Luis Etcheverry, t. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 2010].

de subterfugio aparentemente contradictorios. Tenía que ser tan enfática, severa e inflexible en sus avales como en sus censuras, en otorgar como en negar entradas, en autorizar documentos de identidad como en negar derechos de ciudadanía. Además de identificar qué era deseable y recomendable por ser "como debe ser" —familiar y acogedor—, la cultura necesitaba significantes para indicar qué cosas merecían desconfianza y debían ser evitadas a causa de su bajeza y su amenaza encubierta; letreros que advirtieran, como más allá de los confines de Roma en los mapas antiguos, que *hic sunt leones*: aquí hay leones. La cultura debía asemejarse al náufrago de aquella parábola inglesa aparentemente irónica pero de intención moralizante, que a fin de sentirse como en casa, es decir, de adquirir una identidad y defenderla con eficacia, tuvo que construir tres moradas en la isla desierta donde había zozobrado su barco: la primera era su vivienda, la segunda era el club que frecuentaba todos los sábados y la tercera cumplía la sola función de ser el lugar cuyo umbral el náufrago no debía cruzar, y en consecuencia evitó cruzar asiduamente en todos los largos años que pasó en la isla.

Cuando fue publicado hace más de treinta años, *La distinción* de Bourdieu puso patas arriba el concepto original de "cultura" nacido con la Ilustración y luego transmitido de generación en generación. El significado de cultura que descubría, definía y documentaba Bourdieu estaba a una distancia remota del concepto de "cultura" tal como se lo había moldeado e introducido en el lenguaje corriente durante el tercer cuarto del siglo XVIII, casi al mismo tiempo que el concepto inglés de *refinement* y el alemán de *Bildung*.*

De acuerdo con su concepto original, la "cultura" no debía ser una preservación del statu quo sino un agente de cambio; más precisamente, un instrumento de navegación para guiar la evolución social hacia una condición humana universal. El propósito original del concepto de "cultura" no era servir como un registro de descripciones, inventarios y codificaciones de la situación imperante, sino más bien fijar una meta y una dirección para las iniciativas futuras. El nombre "cultura" fue asignado a una misión proselitista que se había planeado y emprendido como una

* Ambos conceptos son equivalentes al de "cultura" en el sentido restringido que Bauman describe aquí. La palabra inglesa *refinement* significa "refinamiento", en tanto que la alemana *Bildung*, escrita con mayúscula inicial como todos los sustantivos en esta lengua, significa cultura en el sentido de formación o educación. [N. de la T.]

serie de tentativas cuyo objeto era educar a las masas y refinar sus costumbres, para mejorar así la sociedad y conducir al "pueblo" —es decir, a quienes provenían de las "profundidades de la sociedad"— hacia sus más altas cumbres. La "cultura" se asociaba a un "rayo de luz"* que pasaba "bajo los aleros" para ingresar a las moradas del campo y la ciudad, llegando a los oscuros escondrijos del prejuicio y la superstición que, como tantos otros vampiros (se creía), no sobrevivirían a la luz del día. De acuerdo con el apasionado pronunciamiento de Matthew Arnold en su influyente libro con el sugestivo título *Cultura y anarquía* (1869), la "cultura" "procura suprimir las clases sociales, difundir en todas partes lo mejor que se haya pensado o conocido en el mundo, lograr que todos los hombres vivan en una atmósfera de belleza e inteligencia"; además, de acuerdo con otra opinión expresada por Arnold en su introducción a *Literature and Dogma* (1873), la cultura es la combinación de los sueños y los deseos humanos con el esfuerzo de quienes quieren y pueden satisfacerlos: "La cultura es la pasión por la belleza y la inteligencia, y (más aún) la pasión por hacerlas prevalecer".

La palabra "cultura" ingresó en el vocabulario moderno como una declaración de intenciones, como el nombre de una misión que aún era preciso emprender. El concepto era tanto un eslogan como un llamado a la acción. Al igual que el concepto que proporcionó la metáfora para describir esta intención (el concepto de "agricultura", que asociaba a los agricultores con los campos que cultivaban), exhortaba al labrador y al sembrador a que araran y sembraran el suelo árido para enriquecer la cosecha mediante el cultivo (incluso Cicerón usó esta metáfora al describir la educación de los jóvenes con el término *cultura animi*). El concepto suponía una división entre los educadores llamados a cultivar las almas, relativamente escasos, y los numerosos sujetos que habían de ser cultivados; los guardianes y los guardados, los supervisores y los supervisados, los educadores y los educandos, los productores y sus productos, sujetos y objetos, así como el encuentro que debía tener lugar entre ellos.

* La expresión que utiliza el autor es *"a beam of Enlightenment"*, tropo que en inglés significa una iluminación, comprensión o idea súbita que cambiará la situación presente. *Enlightenment* significa "iluminación", tanto en el sentido físico como metafórico, y asimismo es el sustantivo que denomina el período histórico conocido como "Ilustración", que en español también se relaciona con la luz en expresiones como "Iluminismo", "iluminista" o "Siglo de las Luces". [N. de la T.]

De la palabra "cultura" se infería un acuerdo planeado y esperado entre quienes poseían el conocimiento (o al menos estaban seguros de poseerlo) y los incultos (llamados así por sus entusiastas aspirantes a educadores); un contrato, vale aclarar, provisto de una sola firma, endosado de forma unilateral y puesto en marcha bajo la exclusiva dirección de la flamante "clase instruida", que reivindicaba su derecho a moldear el orden "nuevo y mejor" sobre las cenizas del *Ancien Régime*. La intención expresa de esta nueva clase era la educación, la ilustración, la elevación y el ennoblecimiento de *le peuple*, de quienes recientemente habían sido investidos del rol de *citoyens* en los nuevos *état-nations*, el apareamiento de una nación recién formada que se elevaba a la existencia de Estado soberano con el nuevo Estado que aspiraba a desempeñar el papel de fideicomisario, defensor y guardián de la nación.

El "proyecto de ilustración" otorgaba a la cultura (entendida como actividad semejante al cultivo de la tierra) el estatus de herramienta básica para la construcción de una nación, un Estado y un Estado nación, a la vez que confiaba esa herramienta a las manos de la clase instruida. Entre ambiciones políticas y deliberaciones filosóficas, pronto cristalizaron dos metas gemelas de la empresa de ilustración (ya se las anunciara abiertamente o se las supusiera de forma tácita) en el doble postulado de la obediencia de los súbditos y la solidaridad entre compatriotas.

El crecimiento del "populacho" incrementaba la confianza del Estado nación en formación, pues se creía que el incremento en el número de potenciales trabajadores-soldados aumentaría su poder y garantizaría su seguridad. Sin embargo, puesto que el esfuerzo conjunto de la construcción nacional y el crecimiento económico también resultaba en un excedente cada vez mayor de individuos (en esencia, era preciso desechar categorías enteras de población para dar a luz y fortalecer el orden deseado, así como acelerar la creación de riquezas), el flamante Estado nación pronto enfrentó la apremiante necesidad de buscar nuevos territorios allende sus fronteras: territorios con capacidad para absorber el exceso de población que ya no encontraba lugar entre los límites del suyo.

La perspectiva de colonizar dominios lejanos demostró ser un potente estímulo para la idea iluminista de la cultura y dotó la misión proselitista de una dimensión completamente nueva que abarcaba en potencia al mundo entero. En exacto reflejo de la idea de "ilustración del pueblo" se forjó el concepto de la "misión del hombre blanco", que consistía en

"salvar al salvaje de su barbarie". Pronto estos conceptos serían dotados de un comentario teórico en la forma de una teoría evolucionista de la cultura, que elevaba el mundo "desarrollado" al estatus de incuestionable perfección, que tarde o temprano habría de ser imitada o deseada por el resto del planeta. En aras de esta meta era preciso ayudar activamente al resto del mundo, coaccionándolo en caso de que opusiera resistencia. La teoría evolucionista de la cultura adjudicaba a la sociedad "desarrollada" la función de convertir a todos los habitantes del planeta. Todas sus futuras empresas e iniciativas se reducían al papel que estaba destinada a desempeñar la elite instruida de la metrópoli colonial frente a su propio "populacho" metropolitano.

Bourdieu concibió su investigación, recabó los datos y los interpretó en el preciso momento en que estas iniciativas comenzaban a perder su ímpetu y su sentido de dirección, y en términos generales ya estaban exánimes, al menos en las metrópolis donde se tramaban las visiones del futuro esperado y postulado, aunque no tanto en las periferias del imperio, desde donde las fuerzas expedicionarias eran llamadas a volver mucho antes de que hubieran logrado elevar la vida de los nativos a los estándares adoptados en las metrópolis. En cuanto a estas últimas, la ya bicentenaria declaración de intenciones había logrado establecer en ellas una amplia red de instituciones ejecutivas, financiadas y administradas principalmente por el Estado, con suficiente vigor como para apoyarse en su propio ímpetu, su rutina arraigada y su inercia burocrática. Ya se había moldeado el producto deseado (un "populacho" transformado en un cuerpo cívico) y se había asegurado la posición de las clases educadoras en el nuevo orden, o al menos se había logrado que fueran aceptadas como tales. Lejos de aquella audaz y arriesgada tentativa, cruzada o misión de antaño, la cultura se asemejaba ahora a un mecanismo homeostático: una suerte de giroscopio que protegía al Estado nación de los vientos de cambio y de las contracorrientes, a la vez que lo ayudaba, a pesar de las tempestades y los caprichos del tiempo inestable, a "mantener el barco en su rumbo correcto" (o bien, como diría Talcott Parsons mediante su expresión por entonces en boga, permitir que el "sistema" "recobre su propio equilibrio").

En resumen, la "cultura" dejaba de ser un estimulante para transformarse en tranquilizante, dejaba de ser el arsenal de una revolución moderna para transformarse en un depósito de productos conservantes. La

"cultura" pasó a ser el nombre de las funciones adjudicadas a estabilizadores, homeostatos o giróscopos. Cuando Bourdieu la captó, inmovilizó, registró y analizó a la manera de una instantánea en *La distinción*, la cultura se hallaba en pleno cumplimiento de estas funciones (que pronto se revelarían como efímeras). Bourdieu no logró sustraerse al destino del proverbial búho de Minerva, esa diosa de toda sabiduría: observaba un paisaje iluminado por el sol poniente, cuyos contornos habían adquirido una nitidez momentánea que pronto se fundiría en el inminente crepúsculo. Lo que captó en su análisis fue la cultura en su etapa homeostática: la cultura al servicio del statu quo, de la reproducción monótona de la sociedad y el mantenimiento del equilibrio del sistema, justo antes de la inevitable pérdida de su posición, que se aproximaba a paso redoblado.

Esa pérdida de posición fue el resultado de una serie de procesos que estaban transformando la modernidad, llevándola de su fase "sólida" a su fase "líquida". Uso aquí el término "modernidad líquida" para la forma actual de la condición moderna, que otros autores denominan "posmodernidad", "modernidad tardía", "segunda" o "híper" modernidad. Esta modernidad se vuelve "líquida" en el transcurso de una "modernización" obsesiva y compulsiva que se propulsa e intensifica a sí misma, como resultado de la cual, a la manera del líquido —de ahí la elección del término—, ninguna de las etapas consecutivas de la vida social puede mantener su forma durante un tiempo prolongado. La "disolución de todo lo sólido" ha sido la característica innata y definitoria de la forma moderna de vida desde el comienzo, pero hoy, a diferencia de ayer, las formas disueltas no han de ser remplazadas —ni son remplazadas— por otras sólidas a las que se juzgue "mejoradas", en el sentido de ser más sólidas y "permanentes" que las anteriores, y en consecuencia aún más resistentes a la disolución. En lugar de las formas en proceso de disolución, y por lo tanto no permanentes, vienen otras que no son menos —si es que no son más— susceptibles a la disolución y por ende igualmente desprovistas de permanencia.

Al menos en esa parte del planeta donde se formulan, se difunden, se leen con fruición y se debaten apasionadamente las apelaciones en favor de la cultura (a la que, recordemos, se había relevado antes de su rol de asistente de las naciones, los Estados y las jerarquías sociales en proceso de autodeterminación y autoconfirmación), esta pierde rápidamente su función de sierva de una jerarquía social que se reproduce a sí misma.

Las tareas hasta entonces encomendadas a la cultura fueron cayendo una por una, quedaron abandonadas o pasaron a ser cumplidas por otros medios y con diferentes herramientas. Liberada de las obligaciones que le habían impuesto sus creadores y operadores —obligaciones consecuentes con el rol primero misional y luego homeostático que cumplía en la sociedad—, la cultura puede ahora concentrarse en la satisfacción y la solución de necesidades y problemas individuales, en pugna con los desafíos y las tribulaciones de las vidas personales.

Puede decirse que la cultura de la modernidad líquida (y más en particular, aunque no de forma exclusiva, su esfera artística) se corresponde bien con la libertad individual de elección, y que su función consiste en asegurar que la elección sea y continúe siendo una necesidad y un deber ineludible de la vida, en tanto que la responsabilidad por la elección y sus consecuencias queda donde la ha situado la condición humana de la modernidad líquida: sobre los hombros del individuo, ahora designado gerente general y único ejecutor de su "política de vida".

No hablamos aquí de un cambio de paradigma ni de su modificación: resulta más apropiado hablar del comienzo de una era "posparadigmática" en la historia de la cultura (y no solo de la cultura). Aunque el término "paradigma" aún no ha desaparecido del vocabulario cotidiano, se ha sumado a la familia de las "categorías zombis" (como diría Ulrich Beck), que crece a paso acelerado: categorías que deben ser usadas *sous rature* [en borrador] si, en ausencia de sustitutos adecuados, todavía no estamos en condiciones de renunciar a ellas (como preferiría decirlo Jacques Derrida). La modernidad líquida es una arena donde se libra una constante batalla a muerte contra todo tipo de paradigmas, y en efecto contra todos los dispositivos homeostáticos que sirven a la rutina y al conformismo, es decir, que imponen la monotonía y mantienen la predictibilidad. Ello se aplica tanto al concepto paradigmático heredado de cultura como a la cultura en sentido amplio (es decir, la suma total de los productos artificiales o el "excedente de la naturaleza" hecho por el ser humano), que aquel concepto intentó captar, asimilar intelectualmente y volver inteligible.

Hoy la cultura no consiste en prohibiciones sino en ofertas, no consiste en normas sino en propuestas. Tal como señaló antes Bourdieu, la cultura hoy se ocupa de ofrecer tentaciones y establecer atracciones, con seducción y señuelos en lugar de reglamentos, con relaciones públicas en lugar de supervisión policial: produciendo, sembrando y plantando nuevos

deseos y necesidades en lugar de imponer el deber. Si hay algo en relación con lo cual la cultura de hoy cumple la función de un homeostato, no es la conservación del estado presente sino la abrumadora demanda de cambio constante (aun cuando, a diferencia de la fase iluminista, se trata de un cambio sin dirección, o bien en una dirección que no se establece de antemano). Podría decirse que sirve no tanto a las estratificaciones y divisiones de la sociedad como al mercado de consumo orientado por la renovación de existencias.

La nuestra es una sociedad de consumo: en ella la cultura, al igual que el resto del mundo experimentado por los consumidores, se manifiesta como un depósito de bienes concebidos para el consumo, todos ellos en competencia por la atención insoportablemente fugaz y distraída de los potenciales clientes, empeñándose en captar esa atención más allá del pestañeo. Tal como señalamos al comienzo, la eliminación de las normas rígidas y excesivamente puntillosas, la aceptación de todos los gustos con imparcialidad y sin preferencia inequívoca, la "flexibilidad" de preferencias (el actual nombre políticamente correcto para el carácter irresoluto), así como las elecciones transitorias e inconsecuentes, constituyen la estrategia que se recomienda ahora como la más sensata y correcta. Hoy la insignia de pertenencia a una elite cultural es la máxima tolerancia y la mínima quisquillosidad. El esnobismo cultural consiste en negar ostentosamente el esnobismo. El principio del elitismo cultural es la cualidad omnívora: sentirse como en casa en todo entorno cultural, sin considerar ninguno como el propio, y mucho menos el único propio. Un crítico y reseñador de TV de la prensa intelectual británica elogió un programa del Año Nuevo 2007-2008 por su promesa de "brindar un conjunto de entretenimientos musicales para satisfacer el apetito de todos". "Lo bueno —explicó— es que su atractivo universal permite a uno entrar y salir del *show* según la preferencia."[5] Es una cualidad digna de elogio y en sí admirable de la oferta cultural en una sociedad donde las redes remplazan a las estructuras, en tanto que un juego ininterrumpido de conexión y desconexión de esas redes, así como la interminable secuencia de conexiones y desconexiones, remplazan a la determinación, la fidelidad y la pertenencia.

[5] Philip French, "A Hootenanny New Year to All", en *Observer Television*, 30 de diciembre de 2007-5 de enero de 2008.

Hay otro aspecto a destacar en las tendencias aquí descriptas: una de las consecuencias de que el arte se quite de encima la carga de cumplir una función de peso es también la distancia, a menudo irónica o cínica, que adoptan con respecto a él tanto sus creadores como sus receptores. Hoy el discurso sobre el arte rara vez adquiere el tono ceremonioso o reverencial tan común en el pasado. Ya no se llega a las manos. No se levantan barricadas. No hay destellos de puñales. Si se dice algo en relación con la superioridad de una forma de arte sobre otra, se lo expresa sin pasión y sin brío; por otra parte, las visiones condenatorias y la difamación son menos frecuentes que nunca. Tras este estado de las cosas se esconde una sensación de vergüenza, una falta de confianza en sí mismo, una suerte de desorientación: si los artistas ya no tienen a su cargo tareas grandiosas y trascendentes, si sus creaciones no sirven a otro propósito que brindar fama y fortuna a unos pocos elegidos, además de entretener y complacer personalmente a sus receptores, ¿cómo han de ser juzgados si no es por el bombo publicitario que acaso reciben en un momento dado? Tal como sintetizó diestramente Marshall McLuhan esta situación, "el arte es cualquier cosa que permita a uno salirse con la suya". O tal como Damien Hirst —actual niño mimado de las más elegantes galerías londinenses y de quienes pueden darse el lujo de ser sus clientes— admitió cándidamente al recibir el Premio Turner, prestigioso galardón británico de arte: "Es asombroso lo mucho que se puede hacer con un promedio escolar regular en artes, una imaginación retorcida y una sierra".

Las fuerzas que impulsan la transformación gradual del concepto de "cultura" en su encarnación moderna líquida son las mismas que contribuyen a liberar los mercados de sus limitaciones no económicas: principalmente sociales, políticas y étnicas. La economía de la modernidad líquida, orientada al consumo, se basa en el excedente y el rápido envejecimiento de sus ofertas, cuyos poderes de seducción se marchitan de forma prematura. Puesto que resulta imposible saber de antemano cuáles de los bienes ofrecidos lograrán tentar a los consumidores, y así despertar su deseo, solo se puede separar la realidad de las ilusiones multiplicando los intentos y cometiendo errores costosos. El suministro perpetuo de ofertas siempre nuevas es imperativo para incrementar la renovación de las mercancías, acortando los intervalos entre la adquisición y el desecho a fin de remplazarlas por bienes "nuevos y mejores". Y también es imperativo para evitar que los reiterados desencantos de bienes específicos lleven a desencantar

por completo esa vida pintada con los colores del frenesí consumista sobre el lienzo de las redes comerciales.

La cultura se asemeja hoy a una sección más de la gigantesca tienda de departamentos en que se ha transformado el mundo, con productos que se ofrecen a personas que han sido convertidas en clientes. Tal como ocurre en las otras secciones de esta megatienda, los estantes rebosan de atracciones que cambian a diario, y los mostradores están festoneados con las últimas promociones, que se esfumarán de forma tan instantánea como las novedades envejecidas que publicitan. Los bienes exhibidos en los estantes, así como los anuncios de los mostradores, están calculados para despertar antojos irreprimibles, aunque momentáneos por naturaleza (tal como lo enunció George Steiner, "hechos para el máximo impacto y la obsolescencia instantánea"). Tanto los mercaderes de los bienes como los autores de los anuncios combinan el arte de la seducción con el irreprimible deseo que sienten los potenciales clientes de despertar la admiración de sus pares y disfrutar de una sensación de superioridad.

Para sintetizar, la cultura de la modernidad líquida ya no tiene un "populacho" que ilustrar y ennoblecer, sino clientes que seducir. En contraste con la ilustración y el ennoblecimiento, la seducción no es una tarea única, que se lleva a cabo de una vez y para siempre, sino una actividad que se prolonga de forma indefinida. La función de la cultura no consiste en satisfacer necesidades existentes sino en crear necesidades nuevas, mientras se mantienen aquellas que ya están afianzadas o permanentemente insatisfechas. El objetivo principal de la cultura es evitar el sentimiento de satisfacción en sus exsúbditos y pupilos, hoy transformados en clientes, y en particular contrarrestar su perfecta, completa y definitiva gratificación, que no dejaría espacio para nuevos antojos y necesidades que satisfacer.

II. Sobre la moda, la identidad líquida y la utopía de hoy: algunas tendencias culturales del siglo XXI

"La moda —dice Georg Simmel— nunca se limita a ser. Existe en un permanente estado de devenir". En marcado contraste con los procesos físicos y en coincidencia con el concepto de *perpetuum mobile*, la eventualidad de existir en un constante estado de fluidez (es decir, llevando a cabo eternamente su trabajo) no es impensable en el caso de la moda.

Lo que sí es impensable, sin embargo, es que se rompa la cadena del cambio autopropagado una vez que se ha puesto en movimiento. En efecto, el aspecto más notable de la moda es el hecho de que su "devenir" no pierde nada de su ímpetu mientras "hace su trabajo", o como resultado de hacerlo, en el mundo donde existe. El "devenir" de la moda no solo no pierde su energía o ímpetu, sino que su fuerza impulsora se incrementa con su influencia y con la evidencia de su impacto, que no cesa de acumularse.

Si la moda fuera un mero proceso físico, sería una anomalía monstruosa contra todas las leyes de la naturaleza. Pero la moda no es un hecho físico: es un fenómeno social.

La vida social es por su propia naturaleza un artilugio extraordinario: hace todo lo que puede por invalidar la segunda ley de la termodinámica abriendo para sí misma un nicho que la mantiene a salvo de la maldición de la "entropía", es decir, una "cantidad termodinámica que representa la suma de la energía presente en el sistema que no puede ser usada para el trabajo mecánico", cantidad que "crece con la degradación de la materia y de la energía hasta alcanzar el estado final de homogeneidad estancada". En el caso de la moda, ese estado de uniformidad que induce a la inercia no es un "estado final" sino su opuesto, una perspectiva que retrocede sin

cesar: cuantos más aspectos del esfuerzo y el hábitat humanos estén sujetos a la lógica de la moda, más inalcanzable se vuelve la regulación y la estabilidad de ambos. Es como si la moda estuviera provista de una válvula de seguridad que se abre mucho antes de que la perspectiva de perder energía a consecuencia de la conformidad (el deseo de la cual, paradójicamente, es uno de los impulsos humanos básicos que mantienen el proceso de la moda en su constante estado de "devenir") se acerque demasiado a amenazarla con una desaceleración, y mucho menos un agotamiento, de su poder de tentar y seducir. Si la entropía es, por así decir, una niveladora de la diversidad, la moda (que, reiterémoslo, extrae su fuerza vital de la renuencia humana a distinguirse y del deseo de uniformidad) multiplica e intensifica justamente las divisiones, diferencias, desigualdades, discriminaciones y desventajas que promete disipar, y en última instancia eliminar por completo.

Una imposibilidad del universo físico, el *perpetuum mobile* (un proceso autoperpetuante que recopila energía mientras se expande), pasa a ser la norma apenas se encuentra en un "mundo socializado". ¿Cómo es posible esto? Simmel hace la pregunta y es él quien la explica: ocurre mediante la confrontación de dos deseos y anhelos humanos igualmente poderosos y abarcadores, dos compañeros inseparables pero en constante conflicto, con miradas que apuntan en direcciones opuestas. Para valernos una vez más de la terminología de la física, podríamos decir que el "devenir" de la moda es una suerte de péndulo peculiar cuyo movimiento se transforma, de manera gradual pero exhaustiva, sin pérdidas y en algunos casos incluso con alguna ganancia, en energía potencial lista para convertirse en la energía cinética del movimiento contrario. Los péndulos oscilan, y si no fuera por la pérdida de energía que se produce en cada cambio de dirección, no se detendrían nunca.

Los anhelos y deseos contradictorios mencionados aquí son un afán por obtener un sentido de pertenencia en el seno de un grupo o una aglomeración, aparejado a un deseo de distinguirse de las masas, de adquirir un sentido de individualidad y originalidad; el sueño de pertenecer y el sueño de la independencia; la necesidad de respaldo social y la demanda de autonomía; el deseo de ser como los demás y la búsqueda de singularidad. En resumen, todas estas contradicciones se reducen al conflicto entre la necesidad de darse la mano por un anhelo de seguridad y la necesidad de soltarse por un anhelo de libertad. O bien, si miramos este conflicto

desde otra perspectiva: el temor a ser diferente y el temor a perder individualidad. O el de la soledad indeseada y la falta de soledad deseada.

Tal como ocurre con (¿la mayoría de?) los matrimonios, la seguridad y la libertad no pueden existir una sin la otra, pero su coexistencia no es fácil. La seguridad sin libertad equivale al cautiverio, y la libertad sin seguridad instila una incertidumbre crónica que amenaza con provocar un colapso nervioso. Si a cualquiera de ellas se le negara el efecto redentor de su cónyuge que la equilibra, compensa y neutraliza (o bien, de su álter ego), tanto la libertad como la seguridad dejarían de ser valores anhelados para convertirse en pesadillas de vigilia. La seguridad y la libertad dependen una de la otra, pero al mismo tiempo se excluyen mutuamente. Se atraen y se repelen en medida desigual, ya que las proporciones relativas de estos sentimientos contradictorios cambian en sintonía con las frecuentes (tan frecuentes como para constituir una rutina) desviaciones del "justo medio" en función del cual se establecen (en su mayor parte, no por mucho tiempo) las negociaciones entre ellas.

Cualquier tentativa de lograr un equilibrio y una armonía entre esos deseos o valores suele ser incompleta, insuficientemente satisfactoria, demasiado inestable y frágil como para brindar un aura de certidumbre. Siempre habrá algunos cabos sueltos que atar, aunque cada tirón amenace con desgarrar el finísimo entramado de relaciones. De ahí que los intentos de conciliación nunca logren el objetivo tan tenazmente buscado, ya sea reconocido o secreto; de ahí también que resulte imposible desistir de ellos. La cohabitación de la seguridad con la libertad nunca dejará de ser tempestuosa y sumamente tensa. Su intrínseca e irresoluble ambivalencia es una fuente inagotable de energía creativa y cambio obsesivo. He ahí lo que determina su estatus de *perpetuum mobile*.

"La moda —dice Simmel— es una forma particular de vida que procura asegurar una solución de compromiso entre la tendencia a la igualdad social y la tendencia a la singularidad individual."[1] Esta solución de compromiso, repetimos, no puede ser un "estado permanente", no puede establecerse de una vez y para siempre: la cláusula "hasta nuevo aviso" está inscripta en ella con tinta indeleble. Esta solución de compromiso, como la moda en busca de ella, nunca se limita a "ser", siempre "deviene". No

[1] Georg Simmel, *Zur Psychologie der Mode; Soziologische Studie*, en *Gesamtausgabe*, vol. 5, Francfort, Suhrkamp, 1992.

puede permanecer quieta; exige renegociación continua. Accionada por el impulso de ser diferente, de escapar a las multitudes y a la competencia, la carrera masiva tras la última moda (la moda del momento) transforma rápidamente las marcas actuales de la distinción en rasgos comunes, vulgares y triviales, y hasta el más breve decaimiento de la atención, o incluso una desaceleración momentánea de la velocidad de prestidigitación, puede producir el efecto opuesto al deseado: la pérdida de individualidad. Es preciso adquirir rápidamente las señales que hoy indican que se es "de avanzada", desechando a la vez las de ayer con la misma celeridad. El mandato de saber siempre "qué ha pasado ya de moda" debe ser seguido tan a conciencia como la obligación de priorizar lo que (en este preciso momento) es nuevo y está al día. El estilo de vida declarado por quienes ya lo tienen o aspiran a él, que se comunica a los demás y se evidencia públicamente adquiriendo los signos de las modas cambiantes, se define tanto por la prominente exhibición de los signos de las últimas tendencias como por la ausencia de los que ya no están a la moda.

El *perpetuum mobile* de la moda es en efecto un destructor de toda inercia, extremadamente cualificado, experimentado y eficiente. La moda sumerge cualquier estilo de vida en un estado de revolución permanente e interminable. Puesto que el fenómeno de la moda está ligado de forma estrecha e indisoluble a los atributos eternos y universales de los usos humanos en el mundo y a su conflicto igualmente ineludible, su aparición no se restringe a uno o unos pocos estilos selectos de vida. En todo período de la historia, en todo territorio de habitación humana y en toda cultura, la moda ha asumido el rol de operadora principal en la iniciativa de establecer el cambio constante como norma de la vida humana. No obstante, su modus operandi cambia con el tiempo, así como las instituciones que sirven a sus operaciones. La forma actual del fenómeno de la moda responde a la colonización y la explotación de ese aspecto eterno de la condición humana por parte de los mercados de consumo.

La moda es uno de los principales volantes del "progreso" (es decir, del cambio que menosprecia y denigra, o en otras palabras devalúa, todo lo que deja atrás para remplazarlo por algo nuevo). Sin embargo, en marcada oposición a los usos anteriores de este término, la palabra "progreso", tal como aparece en las páginas comerciales de Internet, se asocia menos a la esperanza de escapar del peligro que a una amenaza de la que uno debe escapar; no define el objetivo del esfuerzo sino la razón por la cual se lo necesita.

En el uso actual del término, el "progreso" es primordialmente un proceso indetenible que avanza sin consideración por nuestros deseos e indiferente a nuestros sentimientos: un proceso cuya fuerza imparable y arrolladora demanda nuestra mansa sumisión según el principio "si no puedes vencerlos, únete a ellos". De acuerdo con las creencias que instilan los mercados de consumo, el progreso es una amenaza mortal para los perezosos, los imprudentes y los flojos. El imperativo de "sumarse al progreso" o "seguir el progreso" se inspira en el deseo de escapar al fantasma de la catástrofe personal causada por factores sociales impersonales, cuyo aliento se siente constantemente en la nuca. Evoca la "fuga hacia el futuro" del Ángel de la Historia en el cuadro de Paul Klee comentado por Walter Benjamin: un ángel de espaldas al futuro, hacia donde lo empuja su revulsión ante la vista de los restos putrefactos y hediondos que dejaron las huidas anteriores... Solo que aquí, parafraseando a Marx, la moda impulsada por el mercado recrea en una farsa la tragedia épica del Ángel de la Historia.

El progreso, en resumen, ha dejado de ser un discurso que habla de mejorar la vida de todos para convertirse en un discurso de supervivencia personal. El progreso ya no se piensa en el contexto del deseo de adquirir velocidad, sino en el contexto de un esfuerzo desesperado por no descarrilarse, por evitar la descalificación y la exclusión de la carrera. No pensamos el "progreso" en el contexto de elevar nuestro estatus, sino en el de evitar el fracaso. Escuchamos la noticia, por ejemplo, de que Brasil será "el único destino soleado del invierno" este año, y llegamos a la conclusión de que este año no podemos ser vistos en lugares donde el año pasado se dejó ver la gente que comparte aspiraciones con nosotros. Además, leemos que es preciso "deshacernos de nuestro poncho" que tan en boga estuvo el año pasado, porque si lo usamos hoy (dado que el tiempo no se detiene) "pareceremos un camello". Más aún, nos enteramos de que los trajes a rayas finas, que en la temporada anterior eran "obligatorios", hoy ya pasaron de moda porque "los usan todos y se los pone cualquiera"... y así sucesivamente. En efecto, el tiempo pasa y el secreto está en seguirle el ritmo. Si no queremos ahogarnos, tenemos que seguir surfeando: es decir, seguir cambiando, con la mayor frecuencia posible, el guardarropa, los muebles, el empapelado, la apariencia y los hábitos; en resumen, nosotros.

Una vez que los esfuerzos concertados e ingeniosos del mercado de consumo han permitido que la cultura se deje subyugar por la lógica de la moda, se vuelve necesario —a fin de ser uno mismo y ser visto como

tal— demostrar la capacidad de ser otra persona. El modelo personal en la búsqueda de la identidad pasa a ser el del camaleón. O el del legendario Prometeo, cuya mítica habilidad de transformarse a su antojo en cualquier otra entidad, o de tomar formas aleatorias, por muy distintas que fueran del original, era tan admirada en el Renacimiento por Pico della Mirandola. La cultura omniabarcadora de hoy exige que adquiramos la destreza de cambiar nuestra identidad (o al menos su manifestación pública) con tanta frecuencia, velocidad y eficacia como cambiamos de camisa o de medias. Y por un precio modesto, o no tan modesto, el mercado de consumo nos asistirá en la adquisición de esta habilidad en obediencia a la recomendación de la cultura.

No necesito agregar, porque debería ser obvio, que el cambio de foco desde la posesión hacia el desecho y el descarte de las cosas encaja perfectamente con la lógica de una economía orientada por el consumo. La gente que se aferra a la ropa, las computadoras y los celulares de ayer podría ser catastrófica para una economía cuyo propósito principal, así como el sine qua non de su supervivencia, es el desecho cada vez más rápido de los bienes adquiridos: una economía cuya columna vertebral es el vertedero de basura.

El escape es la iniciativa más difundida (en realidad, es imperiosa). Los ejércitos ya no insisten en el servicio militar obligatorio, e incluso le rehúyen; y sin embargo el deber común del ciudadano/consumidor, un deber cuya deserción se sanciona con la pena de muerte (social), consiste en permanecer fiel a la moda y continuar estando a la moda. Desde el punto de vista semántico, el escape es lo opuesto a la utopía, aunque desde el punto de vista psicológico resulta ser su único sustituto disponible hoy: podría decirse que es la interpretación nueva y actualizada de la utopía, adaptada a las exigencias de nuestra desregulada e individualizada sociedad de consumidores. Hoy resulta obvio que no es posible abrigar ninguna esperanza seria y real de hacer del mundo un mejor lugar donde vivir, pero quizá nos tiente la idea de poner a salvo (de la moda, del "progreso"), al menos por un tiempo, el sitio relativamente acogedor y privado que hemos logrado hacernos en ese mundo.

Nuestros esfuerzos e intereses privados se limitan principalmente a evitar el fracaso. La lucha por la supervivencia exige nuestra atención completa e indivisa, una vigilia de 24 horas, de siete días por semana, y por sobre todo un movimiento constante, tan veloz como sea posible...

Sławomir Mrożek, el célebre escritor polaco familiarizado con numerosas culturas, observa lo siguiente: "En un pasado remoto atribuíamos nuestra infelicidad a la gerencia de entonces: Dios. Coincidimos en que él manejaba mal la empresa. Lo echamos y nos designamos gerentes".[2] Sin embargo, señala Mrożek, anticlerical convencido, el negocio no mejoró con el cambio de gerencia. No mejoró porque cuando nuestros sueños y esperanzas de lograr una vida mejor se concentran por entero en nuestro propio ego, ceñidos a reparar nuestro cuerpo o nuestra alma,

> no hay límites para nuestras ambiciones y tentaciones, y en consecuencia para que crezca el ego es preciso eliminar toda restricción [...] Se me dijo: "Invéntate, concibe tu propia vida, acomódala como te plazca, no solo minuto a minuto sino también desde el comienzo hasta el final". Pero ¿puedo hacer eso? ¿Así nomás, sin ayuda, ensayos, pruebas, errores y correcciones, sobre todo, sin vacilar?[3]

El dolor de la elección punitivamente limitada dejó su lugar a otro padecimiento, no menos grave, pero que ahora es infligido por el deber de hacer una elección irrevocable frente a la incertidumbre y por la falta de confianza en la eficacia de cualquier elección subsecuente. Mrożek percibe una estrecha semejanza entre el mundo donde vivimos y un puesto de disfraces "rodeado por una multitud de personas en busca de su propio 'yo' [...] Se puede cambiar infinitamente, ¡qué ilimitada libertad! [...] Así que busquémonos un 'yo', ¡qué divertido!... Con la condición de que no lo encontremos nunca. Porque en ese caso se terminaría la fiesta".[4]

La singular idea de despojar la incertidumbre de su poder inhabilitante, de convertir la felicidad en una condición permanente y segura (variando de forma continua e ininterrumpida el propio "yo" mediante el cambio de disfraces), es ni más ni menos que la encarnación actual de la utopía. No solo es una utopía inherentemente adecuada a una sociedad de "cazadores" (que han remplazado a los "jardineros", protagonistas de la era de la modernidad sólida, y a los "guardabosques" de los tiempos premodernos), sino también una utopía que sirve a esa clase de sociedad; una

[2] Sławomir Mrożek, *Małe listy*, Varsovia, Noir sur Blanc, 2000, p. 121.
[3] *Ibid.*, p. 273.
[4] *Ibid.*, p. 123.

versión "desregulada", "privatizada" e "individualizada" del viejo sueño de la "sociedad buena", es decir, un entorno acogedor para la humanidad de sus miembros y que a la vez es garante de esa humanidad.

La caza es una ocupación de tiempo completo en el estadio de la modernidad líquida. Consume una cantidad desmesurada de atención y energía que deja poco tiempo para cualquier otra cosa. Distrae la atención de la infinitud inherente a la tarea y difiere *ad calendas graecas* —a una fecha inexistente— el momento de reflexionar y admitir sin ambages que resulta imposible concluirla. Tal como señaló Blaise Pascal hace varios siglos, no hacemos más que buscar ocupaciones urgentes y agobiantes que nos impidan pensar exclusivamente en nosotros mismos, y es por eso que nos ponemos como meta algún objeto atractivo que nos cautive y nos seduzca. Deseamos escapar a la necesidad de pensar en nuestra "condición infeliz": "por eso preferimos la caza a la captura"; "esta liebre no nos ahorraría la visión de la muerte y de las miserias, pero la caza —que nos aparta de aquella— nos la ahorra".[5] Los pensamientos de Pascal se hacen realidad hoy a través de la agencia de la moda comercializada.

Cazar es como una droga: una vez que se prueba, se vuelve un hábito, una necesidad interior y una obsesión. Dar caza a una liebre seguramente deparará una ingrata decepción, y volverá aún más irresistible la tentación de iniciar otra cacería, porque la expectativa de atrapar la presa resultará ser la experiencia más deliciosa (¿la única deliciosa?) de todo el evento. La caza exitosa de la liebre pone fin a la emoción y aumenta las expectativas: la única manera de aplacar la frustración consiste en planear e iniciar de inmediato la próxima cacería.

¿Es este el fin de la utopía? En un sentido lo es: el pensamiento utopista de la modernidad temprana se inspiró en el deseo de tomarse un descanso en medio del caos de los acontecimientos, que incapacita y atemoriza: el sueño de poner fin a la carrera de obstáculos, a las insoportables privaciones, y el sueño del nirvana al otro lado de la línea de llegada, donde el tiempo se detiene y la historia tiene prohibido el acceso. Sin embargo, en la vida de un cazador no hay espacio para un momento en el que pueda decirse con certeza que la tarea ha concluido, que el caso está cerrado, que la misión está cumplida: en otras palabras, un momento en el que la

[5] Citas de Blaise Pascal en *Pensées*, trad. ingl. de A. J. Krailsheimer, Londres, Penguin Classics, 1966, p. 68.

única expectativa sea el descanso y el puro placer que deparan los botines acumulados.

En una sociedad de cazadores, la perspectiva de finalizar la caza, lejos de seducir, causa espanto: a fin de cuentas, sería un momento de fracaso personal. Los cuernos de caza llamarían otra vez a nuevas aventuras, los perros aullarían evocando una vez más los deliciosos sueños de las cacerías pasadas; por todas partes, otros andarían implacables tras sus presas; la emoción y el clamor gozoso no tendrían fin... Solo yo quedaría a un lado, excluido y expulsado de la compañía, indeseado y privado de diversión; una persona a la que se le permite observar el jolgorio de los otros desde detrás de la cerca pero a la que se le niega la oportunidad de participar. Si la vida de caza es la utopía de nuestros tiempos, en contraste con sus precursoras, es una utopía de aventura sin fin. Qué utopía más extraña: sus antecesoras ofrecían el aliciente de llegar al final del camino y de los afanes, mientras que la utopía de los cazadores es un sueño en el que el camino y los afanes nunca terminan. No es el final del viaje lo que atiza el esfuerzo, sino su infinitud.

Es una utopía extraña y poco ortodoxa, pero utopía al fin, como las anteriores, que después de todo promete una recompensa inalcanzable, una solución definitiva y radical a todos los problemas humanos, del pasado, el presente y el futuro, así como un antídoto radical a todas las aflicciones y desgracias de la condición humana. Se trata de una utopía poco ortodoxa en el sentido de que trae la tierra prometida de las soluciones y las curas desde el "allí y después" del futuro distante hasta el "aquí y ahora" del momento presente. En lugar de una vida *hacia* la utopía, a los cazadores se les ofrece una vida *en* la utopía. Para los "jardineros", la utopía era el final del camino, mientras que para los "cazadores", el propio camino es la utopía. (¿No deberíamos, en este caso, cambiar el término "u-topía" por el de "u-vía"?)

Los jardineros veían en el fin del camino la realización y el triunfo final de la utopía. Para los cazadores, llegar al fin del camino equivaldría a la derrota ignominiosa y final de la utopía. A las injusticias existentes se agregaría la humillación, con lo cual este revés pasaría a ser una derrota personal. Puesto que los otros cazadores no cesarán de cazar, la exclusión de la caza continua será equivalente a la desgracia y la vergüenza del rechazo: y en el análisis final, a la ignominia de que haya quedado expuesta la ineptitud propia.

La utopía traída desde un sitio distante y nebuloso hasta el "aquí y ahora", la utopía ya vivida en lugar de "anhelada", es inmune al examen de la experiencia futura. Es inmortal para todo propósito e intención. Pero ganó su inmortalidad a expensas de la fragilidad y susceptibilidad de todos aquellos a quienes alguna vez ha cautivado y seducido. He ahí, en líneas generales, la base del fenómeno de la moda. Bien podríamos estar hablando aquí de la moda en lugar de la vida en la modernidad líquida y su utopía...

En contraste con las utopías de antaño, la utopía de la modernidad líquida, la utopía, o "u-vía", de los cazadores, la utopía de la vida que gira en torno a la persecución de la siempre elusiva moda, no da sentido a la vida, ya sea auténtico o falso. Apenas ayuda a desterrar de nuestra mente el problema del sentido de la vida. Una vez que ha convertido el viaje de la vida en una serie interminable de medidas egotistas, de modo tal que cada episodio experimentado pasa a ser una introducción al próximo de la serie, esta utopía no ofrece una oportunidad de considerar su rumbo, o el sentido de la vida en sí. La oportunidad de hacerlo se presenta recién en los momentos en los que uno se retira o es excluido del estilo de vida de los cazadores, y por regla es demasiado tarde para que la reflexión ejerza influencia en el rumbo de la vida propia y de la de quienes se encuentran alrededor. Es demasiado tarde para objetar el estado "realmente existente" de la vida propia, y más aún para que algún cuestionamiento de su sentido permita obtener resultados prácticos.

El estudio de la moda, los problemas de identidad o la metamorfosis de la utopía son apenas algunos de los "granos de arena" en los que William Blake intentaba "ver el mundo"; es decir, una manera de "tomar el infinito en la palma de la mano" y sujetarlo con fuerza. El mundo que ha de verse en esos granos de arena es el mundo que compartimos todos los nativos de la modernidad líquida. Y ese infinito captado en el curso de nuestras reflexiones es nuestro *Lebenswelt*, el mundo de nuestras experiencias, es decir, un mundo experimentado por nosotros; un mundo moldeado por nuestro modo de vida y el de otros artistas que viven en su seno, bajo el decreto histórico de la cultura.

III. La cultura, de la construcción nacional a la globalización

Los contornos de la escena cultural que estaban a punto de "fundirse en la penumbra del crepúsculo" cuando levantó vuelo el búho de Bourdieu (como señalamos en un capítulo anterior) eran aquellos que observaron y describieron —a través del prisma del "sistema autoequilibrado" al que aspiraron, saludaron y celebraron prematuramente una y otra vez— los académicos y expertos panegiristas de los Estados nación que protagonizaron la fase "sólida" de la era moderna. Puesto que los dispositivos homeostáticos de buen funcionamiento (que dificultan e incluso imposibilitan cualquier desviación del modelo sistémico elegido) son esenciales para la supervivencia de los sistemas perdurables o inmutables, las sociedades que se identificaban con esos sistemas o aspiraban a conseguirlos tendían naturalmente a definir y juzgar todos los elementos o aspectos sociales con referencia a sus cualidades y efectos homeostáticos.

Dado que los Estados nación fomentaban tales aspiraciones y esperanzas, la búsqueda de dichas cualidades homeostáticas parecía tan bien fundada como inevitable, y la aceptación de sus efectos estabilizadores del sistema como criterio de "funcionalidad" (léase: utilidad y deseabilidad) del fenómeno que los causaba era una obviedad casi irrefutable. Sin embargo, desde el momento en que los Estados nación comenzaron a verse coaccionados, alentados e inclinados a abandonar esas aspiraciones y esperanzas, los fundamentos de dichas prácticas dejaron de ser inquebrantables: basarse en el efecto estabilizador del sistema para medir la "funcionalidad" (repito, la utilidad y la deseabilidad) de las instituciones ya no parecía una verdad tan indiscutible, innegable y correcta.

Mientras perduraron las aspiraciones a la autorrecreación monótona de un sistema (pero ya no después), la visión homeostática de la cultura permaneció inmune a la crítica. Sin embargo, las aspiraciones comenzaron a debilitarse hasta que, finalmente, bajo la presión globalizadora, no quedó otra alternativa que abandonarlas por completo: al principio con renuencia, pero luego sin grandes dudas e incluso de buena gana. Un efecto colateral de la pérdida de estas aspiraciones fue la gradual manifestación de la naturaleza endeble, borrosa, frágil y en definitiva ficticia de las fronteras sistémicas, y por último la muerte de la ilusión de soberanía territorial, que se llevó consigo la tendencia a respaldar el Estado nación según la fortaleza de su sistema autosuficiente, autorreproducido y autoequilibrado.

En la bibliografía sociológica y política ya se han examinado y descripto de forma exhaustiva y minuciosa las profundas consecuencias de la globalización (en especial la separación entre el poder y la política, con la subsecuente renuncia del ya debilitado Estado a sus funciones tradicionales, liberándolas así de supervisión política). Por consiguiente, aquí nos limitaremos a un solo aspecto del proceso de globalización, analizado muy rara vez en el contexto del cambiante paradigma de la investigación y la teoría en el terreno de la cultura: las alteraciones en el carácter de la migración global.

La migración de masas, o bien la migración de personas (en contraste con la migración de pueblos, como ocurrió a principios de la Edad Media), formó parte integral de la modernidad y de la modernización, de su modo de vida, continuamente y desde los inicios, lo cual no resulta extraño si se tiene en cuenta que la creación del orden y el crecimiento económico, dos valiosos componentes de la modernización, generaron crecientes grupos de personas tachadas de superfluas en su tierra de origen: el desecho de la creación del orden y el desecho del crecimiento económico. La historia de la migración moderna se compone de tres fases separadas.

La primera fue la emigración de unas sesenta millones de personas desde Europa, la única "región modernizante" del planeta en la época (es decir, el único territorio "superpoblado"), hacia "tierras vacías" (es decir, tierras cuyas poblaciones indígenas Europa podía pasar por alto, o bien considerar inexistentes o irrelevantes para sus planes y cálculos futuros). Cualquiera fuese el remanente de las poblaciones nativas luego de

la arremetida de asesinatos masivos y epidemias igualmente multitudinarias, pasaría a ser para los recién llegados apenas un argumento más en favor del "cultivo", que correspondía abordar tal como lo había hecho ya en casa su propia elite cultural y que ahora se elevaba al rango de "misión del hombre blanco".

La segunda oleada dio un giro de 180 grados con respecto a la migración de los orígenes imperiales. Con la decadencia de los imperios coloniales, algunas de las poblaciones nativas —con grados variables de instrucción y "sofisticación cultural"— siguieron a los colonialistas que iban de regreso a sus países de origen; se establecieron en ciudades, donde debían adaptarse a la única cosmovisión y el único modelo estratégico disponibles a la fecha: el modelo de asimilación, creado en la fase temprana de la construcción nacional como modo de lidiar con las minorías étnicas, ya fueran lingüísticas o culturales. En aras de su asimilación, cuyo propósito consistía en unificar la nación que se configuraba bajo la égida de un Estado moderno, los recién llegados fueron transformados en "minorías" (aunque cada vez con menos convicción, entusiasmo y posibilidades de éxito), en los objetos de cruzadas culturales, *Kulturkampf* y misiones proselitistas. Esta segunda fase de la historia de la migración moderna aún no ha llegado a su fin. Más por inercia que por algún discernimiento de la nueva situación, sus ecos siguen resonando cada tanto en declaraciones públicas de intenciones emitidas por políticos (aunque, en el espíritu de la corrección política, se las disfraza casi siempre de exigencias de "educación cívica" o "integración").

La tercera fase de la migración moderna, actualmente en pleno transcurso y con creciente ímpetu a pesar de los frenéticos esfuerzos por detenerla, introduce la era de las diásporas: un infinito archipiélago de asentamientos étnicos, religiosos y lingüísticos que, haciendo caso omiso de las sendas trazadas y pavimentadas por el episodio imperial/colonial, se guían por la lógica de la redistribución global de los recursos vivos y las chances de supervivencia peculiares del estadio actual de la globalización. Las diásporas se dispersan y esparcen a lo largo y a lo ancho de numerosos territorios formalmente soberanos; ignoran las pretensiones nativas de que primen las necesidades, las demandas y los derechos locales, y caen en las trampas de la ciudadanía dual (o múltiple), e incluso la lealtad dual (o múltiple). La migración de hoy difiere de sus anteriores fases en la equivalencia de los cuantiosos derroteros posibles y en el hecho de

que casi ningún país actual es exclusivamente un lugar de inmigración o emigración. Ya no predeterminados de manera inequívoca por la herencia del pasado imperial/colonial, los derroteros de la migración se forman y reforman ad hoc.

La fase más reciente de la migración pone en duda el lazo incipiente e inquebrantable entre identidad y nacionalidad, entre el individuo y su lugar de habitación, entre el vecindario físico y la identidad cultural (para decirlo con mayor sencillez, entre la proximidad física y la proximidad cultural). Jonathan Rutherford, perspicaz observador de las fronteras flexibles de la comunidad humana, observa que los residentes de la calle londinense donde vive pertenecen a un vecindario de comunidades muy diferentes entre ellas en lo concerniente a su cultura, su lengua y sus costumbres: desde pequeñas aglomeraciones apiñadas entre los límites de unas pocas calles colindantes hasta prolongaciones de redes extensas, en algunos casos verdaderamente vastas. Es un barrio de fronteras porosas, esponjosas y serpenteantes, donde resulta difícil determinar quién pertenece legalmente y quién es un extranjero, quién está en su lugar y quién es un intruso. ¿Cuál es nuestra pertenencia cuando vivimos en un barrio como este?, pregunta Rutherford dejando su interrogante sin respuesta. ¿Qué es eso que llamamos "nuestro lugar"? Y cuando miramos hacia atrás recordando lo que nos trajo hasta aquí, ¿a cuál de los relatos que contamos y oímos nos sentimos más ligados?[1]

Muchos de nosotros los europeos —quizá la mayoría— vivimos hoy nuestra vida en la diáspora (¿hasta dónde y en qué dirección/es?) o entre diásporas (¿hasta dónde y en qué dirección/es?). Por primera vez, el "arte de vivir con la diferencia" ha devenido en un problema cotidiano. Este problema pudo materializarse recién cuando las diferencias entre las personas dejaron de ser percibidas como molestias transitorias. A diferencia del pasado, la realidad de vivir en estrecha proximidad con los extranjeros parece haber llegado para quedarse, y en consecuencia exige el ejercicio y la adquisición de las destrezas necesarias para la coexistencia diaria con modos de vida diferentes de los propios; más aún, una coexistencia que, además de soportable, probará ser mutuamente beneficiosa, y no solo a pesar de las diferencias que nos separan sino a causa de ellas. La noción de "derechos humanos" que se promueve hoy en remplazo de la

[1] Jonathan Rutherford, *After Identity*, Londres, Lawrence & Wishart, 2007, pp. 59 y 60.

idea de los derechos territorialmente determinados (y en la práctica, territorialmente limitados), o bien, por así decir, los "derechos de pertenencia", es a fin de cuentas, y en última instancia, el derecho a la diferencia.

La nueva interpretación de la noción de derechos humanos básicos sienta las bases, como mínimo, para la tolerancia mutua, pero de ningún modo llega tan lejos como para sentar las bases de la mutua solidaridad. Esta nueva interpretación rompe la jerarquía de culturas heredada del pasado y desbarata el modelo de asimilación como evolución cultural naturalmente "progresiva" que conduce de forma inexorable hacia un objetivo modelo predeterminado. Desde el punto de vista axiológico, las relaciones culturales ya no son verticales sino horizontales: ninguna cultura tiene derecho a exigir la subordinación, humildad o sumisión de otra por la simple consideración de su propia superioridad o su "carácter progresivo". Hoy los modos de vida andan a la deriva en direcciones diversas y no necesariamente coordinadas; se ponen en contacto y se separan, se acercan y se distancian, se abrazan y se repelen, entran en conflicto o inician un intercambio mutuo de experiencias o servicios: y hacen todo esto (parafraseando la memorable frase de Simmel) mientras flotan en una suspensión de culturas, todas de una gravedad específica similar o completamente idéntica. Hoy las contiendas por el permiso de ser diferente remplazan a las jerarquías supuestamente estables e incuestionables, así como a las sendas evolutivas unidireccionales: se trata de pugnas y batallas cuyos resultados son imposibles de predecir y cuyo carácter concluyente no se puede dar por sentado.

Siguiendo el ejemplo de Arquímedes, quien según se dice prometió poner el mundo al revés si tan solo encontraba un punto de apoyo, podemos decir que habríamos sido capaces de predecir correctamente quién asimilaría a quién, qué singularidad y exclusividad estaría destinada a desaparecer y cuál se afianzaría o incluso dominaría, si tan solo se nos hubiera presentado una jerarquía inequívoca e indiscutida de culturas. Lo cierto es que no se nos presenta tal cosa, y tampoco parece factible que vaya a aparecer en un futuro inmediato.

La escala actual de los movimientos poblacionales globales es vasta y sigue creciendo. Los gobiernos aguzan hasta el límite su capacidad inventiva para conseguir el favor del electorado limitando el acceso de los inmigrantes o sus derechos de asilo, o más en general el derecho al refugio y a la asistencia ante la adversidad; sin embargo, a pesar de sus esfuerzos,

las chances de que finalice la versión actual de la "gran migración de pueblos" siguen siendo escasas. Los políticos y sus abogados hacen todo lo que está a su alcance por trazar una línea que separe el libre paso del capital, las divisas y las inversiones, así como los bienvenidos empresarios que llegan detrás, de los migrantes en busca de empleo, a quienes miran con una franca animosidad que casi supera la de su electorado; no resulta fácil trazar esa línea, sin embargo, y es todavía más difícil fortificarla y volverla impenetrable. La avidez de los consumidores y el entusiasmo de los inversores pronto menguaría si la libertad de movimiento de mercancías no trajera aparejada una libertad de los trabajadores (y así también una demanda potencial de bienes) para marchar hacia donde los esperan tanto el empleo como las posibilidades de consumo.

Resulta imposible negar que las "fuerzas del mercado" en libre movimiento contribuyen enormemente a la movilidad creciente de los migrantes "económicos". Hasta los gobiernos territoriales se ven obligados en ocasiones, si bien de mala gana, a cooperar con esas migraciones. La conjunción de ambas fuerzas favorece procesos que al menos una de ellas, en la práctica aún más que en la teoría, preferiría frenar con la esperanza de obtener ganancias políticas. De acuerdo con investigaciones de Saskia Sassen, las acciones de las agencias extraterritoriales, así como las de los gobiernos locales, cualesquiera sean las declaraciones de sus voceros, en general no reducen la migración sino que la intensifican.[2] Tras la destrucción del comercio local tradicional, las personas privadas de ingresos o que han perdido toda esperanza de recuperarlos se vuelven presa fácil de organizaciones delictivas cuasioficiales, especializadas en el "comercio vivo". En la década de 1990, estas organizaciones delictivas ganaron aproximadamente 3.500 millones de dólares anuales gestionando la migración ilegal, en tanto que el apoyo tácito de los gobiernos que "miraban hacia el otro lado" no fue algo inaudito. Cuando Filipinas, por ejemplo, trató de equilibrar el presupuesto estatal y saldar parte de la deuda gubernamental con la rentable exportación del excedente humano, los gobiernos de Estados Unidos y Japón aprobaron leyes que permitían la importación de trabajadores extranjeros (es decir, personas en general menos exigentes que las locales) para que tomaran los empleos en los que se registraba una fuerte escasez de trabajadores

[2] Saskia Sassen, "The Excesses of Globalisation and the Feminisation of Survival", en *Parallax*, vol. 7, núm. 1, enero de 2001, pp. 100 y 101.

locales dispuestos a aceptar las escalas propuestas de pago y ofrecer su mano de obra a cambio de una miseria.

El resultado conjunto de todas esas presiones es el crecimiento global de las diásporas étnicas; las personas son en general mucho menos volátiles que los ciclos económicos de crecimiento y crisis, y cada ciclo consecutivo deja una estela de asentamientos de inmigrantes que se esfuerzan por aclimatarse al país adonde han sido llevados. Aun cuando los recién llegados quisieran mantenerse en la cresta de la ola y seguir adelante, las mismas intrincaciones de la ley migratoria que los llevaron al país sin el menor impedimento resultarían ahora imposibles de superar. Los inmigrantes no tienen en la práctica otra alternativa que aceptar el destino de ser una "minoría étnica" más en el país al que han ido a parar; para los nativos del lugar, no queda otra opción que prepararse para una vida rodeada de diásporas. De ambos grupos se espera que encuentren la manera de arreglárselas con realidades desfavorables sobre las que no tienen control alguno.

Al final de su exhaustivo estudio sobre una de esas diásporas en Gran Bretaña, Geoff Dench señala:

> Mucha gente en Gran Bretaña [...] considera que las minorías étnicas son grupos de forasteros cuyos destinos y lealtades difieren a todas luces de los británicos y cuyo rango dependiente e inferior en Gran Bretaña es indiscutible. Dondequiera que surja un conflicto de intereses, es axiomático que las simpatías públicas se inclinen contra ellos.[3]

Estas generalizaciones no son aplicables solo a Gran Bretaña ni a la minoría étnica particular (los malteses) que estudiaba Dench. En todos los países donde han aparecido esas diásporas —en otras palabras, a lo largo y a lo ancho del planeta— se observan tendencias similares. La estrecha proximidad de las aglomeraciones "étnicamente extranjeras" suscita humores tribales en la población local, con estrategias que parecen buscar el aislamiento compulsivo en guetos de los "elementos extraños", lo cual a su vez magnifica los impulsos defensivos de las poblaciones entrantes: su inclinación al extrañamiento y a encerrarse en círculos propios. Esta

[3] Geoff Dench, *Maltese in London. A Case-Study in the Erosion of Ethnic Consciousness*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1975, pp. 158 y 159.

alimentación mutua de presiones e impulsos tiene todas las características de la "cadena cismática" tal como la describe Gregory Bateson, que tiende a autopropulsarse e intensificarse, siempre difícil de detener y mucho más de cortar. Las tendencias a la separación y el cercamiento aparecen de ambos lados, sumando altercados y pasiones.

Aun cuando numerosos grupos influyentes y progresistas lamentan esta situación, no hay a la vista decisores políticos que demuestren un interés genuino en poner fin al círculo vicioso de presiones aislacionistas incitadas de forma recíproca, y mucho menos en emprender una iniciativa seria para eliminar la fuente del problema. Por otra parte, muchos otros actores de gran poder conspiran para erigir barricadas a ambos lados, y otros tantos contribuyen sigilosamente, e incluso a veces de manera inconsciente e involuntaria, a su construcción y al despliegue de tropas armadas.

En primer lugar, está el viejo y probado adagio de "divide y reinarás", al que recurren de buena gana las autoridades de todas las épocas apenas se sienten amenazadas por una acumulación y concentración de quejas, resentimientos y rencores tan variados como dispersos. Si tan solo fuera posible evitar que todas las dudas y las protestas de los agraviados fluyeran juntas hacia una sola corriente, asegurar que cada categoría de oprimidos luchara cuerpo a cuerpo contra su propio, particular y singular tipo de opresión, separadamente y sin ayuda, observando con recelo a los otros desafortunados que hacen lo mismo. Entonces sería posible dirigir el flujo de las emociones hacia diferentes escapes, y así quebrar, dispersar y agotar la energía de la protesta en un montón de refriegas entre tribus y entre comunidades. Los guardianes de la ley estarían en condiciones de erigirse en moderadores imparciales y presentarse como defensores de la conciliación entre intereses grupales, evangelistas de la convivencia pacífica y devotos de terminar con las animosidades y las guerras mutuamente destructivas; por otra parte, al mismo tiempo, su papel en las causas de la situación que llevó al inevitable comienzo de las hostilidades se perdería de vista y pasaría desapercibido. Richard Rorty ofrece una "descripción densa" (expresión de Clifford Geertz) de los usos contemporáneos de esta consagrada estrategia:

> El objetivo consistirá en mantener la mente de los proletarios ocupada en otra cosa: mantener al 75% de los estadounidenses y al 95% de la población mundial de los estratos más bajos ocupados con hostilidades étnicas y reli-

> giosas, así como con debates sobre costumbres sexuales. Mientras sea posible distraer a los proletarios de su propia desesperación con seudoacontecimientos creados por los medios, incluidas las ocasionales guerras breves y sangrientas, los superricos tendrán poco que temer.[4]

Cuando los pobres se pelean con los pobres, los ricos tienen todas las razones para frotarse las manos con alegría. No se trata solo de que se aplace de forma indefinida el peligro de que los pobres se vuelvan contra los verdaderos responsables de su sufrimiento, como ha ocurrido en el pasado cada vez que se implementó con inteligencia y eficacia el principio "divide y reinarás": hoy hay nuevas razones para regocijarse, específicas de nuestros tiempos condicionados por el nuevo carácter del escenario de poder global. Hoy los poderes globales usan una estrategia de distancia y no involucramiento gracias a la velocidad con que pueden moverse, burlando sin esfuerzo ni advertencia el control de las autoridades locales, escabulléndose fácilmente hasta de las redes más densas, dejando a las enfrentadas tribus nativas la ingrata tarea de esforzarse por lograr una tregua, sanarse las heridas y limpiar los escombros.

La facilidad con que se mueven las elites en el "espacio de flujos" planetario (tal como definió Manuel Castells el mundo donde se inscribe la vida de la elite global) depende en gran medida de la incapacidad o la desgana de los "nativos" (las personas que, en contraste, están fijas a un "espacio de localidades") para actuar con solidaridad. Cuanto más discordes sean sus relaciones y cuanto más dispersos estén los nativos, cuanto más numerosas y delgadas sean sus facciones rivales, cuanta más pasión inviertan en luchar contra sus oponentes igualmente débiles para echarlos del vecindario, más pequeña será la oportunidad de unirse y cerrar filas. Es incluso menos posible que alguna vez unan fuerzas para evitar la represalia: una fuga más del capital, la liquidación de sus empleos y la aniquilación de sus medios de subsistencia.

Contra la opinión más difundida, la ausencia de organismos políticos capaces de igualar la fuerza de los poderes económicos mundiales no se

[4] Richard Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1998, p. 88 [trad. esp.: *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*, trad. de Ramón José del Castillo, Barcelona, Paidós, 1999].

reduce a una cuestión de desarrollo relativamente tardío; no se trata de que las instituciones políticas existentes no hayan tenido hasta ahora tiempo de unirse o suscribir a un nuevo sistema global de restricciones y contrapesos. Por el contrario, todo indica que el desguace del terreno público y su recarga con conflictos entre comunidades es precisamente la infraestructura política que exige la nueva jerarquía global de poder para poner en práctica la estrategia de no involucramiento, y todo indica también que los poderes globales situados en la cumbre de esta jerarquía, a la altura del "espacio de flujos", cultivarán, en público o en secreto pero siempre de forma asidua y atenta, en la medida en que se les permita hacerlo, la desunión de la dramaturgia y la desincronización de los guiones asignados al elenco. A fin de no tener motivos de preocupación, los gerentes del orden global necesitan una abundancia inagotable de conflictos locales.

Antes omití comentar la alusión de Rorty a los "debates sobre costumbres sexuales" como otro factor —además de las "hostilidades étnicas y religiosas"— gracias al cual los "superricos" tienen "poco que temer". Se trata de una alusión a la "izquierda cultural", a la que Rorty acusa —a pesar de todos los méritos de este movimiento en su lucha contra la sádica animosidad frente a la ruptura de moldes culturales, tan común en la sociedad estadounidense— de haber borrado de su lista de preocupaciones públicas la de la pobreza material, la fuente más profunda de todas las injusticias y desigualdades. El pecado de la "izquierda cultural", señala Rorty, consiste en colocar la desventaja material a la par del mutuo señalamiento de desviaciones por parte de distintas facciones de minorías desaventajadas, así como su inclinación a ver las diferencias entre estilos de vida como el fondo de la cuestión. Rorty critica a la "izquierda cultural" estadounidense por tratar todos los aspectos de la desigualdad como si fueran una cuestión de diferencia cultural, y por ende, en última instancia, síntomas y consecuencias de las diferencias entre las elecciones humanas, que después de todo cuentan con la protección de los derechos humanos y la exigencia ética de tolerancia; la critica por aceptar toda diferencia como loable y digna de salvaguardar por la simple virtud de ser diferente, y también porque la izquierda cultural considera que es preciso evitar, incluso prohibir, todo debate sobre los méritos de la diferencia, por muy serio, honesto y mutuamente respetuoso que este sea, si el objetivo consiste en reconciliar las diferencias existentes lo suficiente como para elevar (y por ende mejorar) los estándares de la vida cotidiana.

Jonathan Friedman llama "modernistas sin modernismo" a los intelectuales que profesan nociones similares a las que critica Rorty; es decir, que guardan armonía con la venerable tradición moderna, que son entusiastas declarados de la transgresión del statu quo y la reformulación de las realidades existentes, pero que están en desarmonía con los principios del modernismo, desprovistos de una meta hacia la cual podrían (o deberían) conducir esas transgresiones o esa reformulación, y eliminan de antemano cualquier consideración de su índole. En sus consecuencias prácticas, la filosofía del "multiculturalismo", tan en boga entre los "modernistas sin modernismo", refuta precisamente el valor que profesa en la teoría: el de una convivencia armoniosa (¿sociable?) de culturas. Ya sea de forma consciente o involuntaria, ya sea a propósito o por negligencia, esta filosofía apoya las tendencias separatistas y en consecuencia antagónicas, dificultando así aún más cualquier intento serio de diálogo multicultural: la única actividad que podría desacelerar, o bien superar por completo, la actual fragilidad crónica de los poderes llamados a efectuar el cambio social.

La popularidad de las actitudes criticadas por Rorty y Friedman no es sorprendente. La difusión de estos puntos de vista era de esperarse, dada la tendencia que manifiestan los miembros de la elite intelectual contemporánea a rechazar su rol de educadores, líderes y maestros —asignado a ellos y esperado por ellos en la época de la construcción nacional— en favor de otro rol, uno que emula a la facción empresarial de la elite global en su estrategia de escindirse, dejar todo atrás y no involucrarse. La vasta mayoría de los intelectuales quieren hoy "más espacio" para ellos y van en su busca. El involucramiento en los asuntos de "otro", en contraste con la resignada indiferencia ante su existencia, encogería ese espacio en lugar de agrandarlo. Implicaría un compromiso con obligaciones molestas e industriosas, una limitación a la libertad de movimiento y la exposición de los intereses propios a los caprichos del destino: en consecuencia, constituiría un paso imprudente y completamente indeseado para todos los involucrados.

La nueva indiferencia ante la diferencia se presenta en teoría como una aprobación del "pluralismo cultural": la práctica política formada y respaldada por esta teoría se define con el término "multiculturalismo". Parece inspirarse en el postulado de la tolerancia liberal y el respaldo a los derechos de las comunidades a la independencia y a la aceptación pública

de sus identidades elegidas (o heredadas), pero en realidad actúa como una fuerza socialmente conservadora. Lo único que consigue es disfrazar la desigualdad social —un fenómeno que difícilmente obtenga aprobación general— de "diversidad cultural", es decir, un fenómeno que merece respeto universal y atento cultivo. Mediante esta operación lingüística, la fealdad moral de la pobreza se transforma mágicamente, como tocada por la varita de un hada, en el encanto estético de la diversidad cultural. En el camino se pierde de vista el hecho de que cualquier lucha por el reconocimiento está condenada al fracaso si no se basa en la redistribución. También se deja de advertir que el llamado a respetar las diferencias culturales brinda escaso confort a muchas comunidades privadas del derecho a la independencia en virtud de su desventaja y condenadas a dejar que sus "propias" decisiones sean tomadas por otros poderes más sustanciales.

Alain Touraine propuso que la noción de "multiculturalismo", nacida del respeto a la libertad ilimitada de elección entre la riqueza de ofertas culturales, se distinga de algo fundamentalmente distinto (si no directamente, al menos en su consecuencia): un programa cuyo nombre más adecuado es el de "multicomunitarismo".[5] Si la primera noción establece el respeto por el derecho de un individuo a elegir su modo de vida y los puntos de referencia para sus lealtades, la otra, por el contrario, afirma que la lealtad del individuo es una cuestión respondida de antemano por el hecho irrefutable de pertenecer a una comunidad de origen, un hecho que quita sentido a la negociación de los valores y el estilo de vida. La mezcla de estas dos tendencias en el credo multiculturalista está ampliamente difundida y es tan engañosa como potencialmente perjudicial para la coexistencia y la colaboración humanas.

Mientras continúe la confusión entre ambas nociones, la idea de "multiculturalismo" le hará el juego a una globalización "negativa", es decir, desenfrenada y carente de supervisión. Gracias a ella, las fuerzas globales pueden salir impunes de las consecuencias destructivas que causan sus acciones tendientes a incrementar las desigualdades entre sociedades y en el seno de cada una de ellas. La costumbre otrora común, abiertamente arrogante y desdeñosa de explicar las privaciones sociales por la inferioridad innata de la raza desaventajada fue sustituida por una interpretación

[5] Alain Touraine, "Faux et vrais problèmes", en Michel Wieviorka (dir.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, París, La Découverte, 1997.

"políticamente correcta" de las condiciones de vida obviamente inequitativas, según la cual estas son el fruto de una multiplicidad de elecciones entre estilos de vida, derecho incontestable de toda comunidad. El nuevo culturalismo, al igual que el anterior racismo, se empeña en sofocar la conciencia moral y aceptar la desigualdad humana como un hecho que excede las capacidades de intervención humana (en el caso del racismo) o como condición con la cual no se debe interferir, por deferencia a sus venerables valores culturales.

Cabe agregar aquí que existía cierta similitud entre la interpretación racista de la desigualdad y el típico proyecto moderno de un "orden social perfecto": la creación del orden es por su propia naturaleza una actividad selectiva, de modo que era preciso aceptar el hecho de que las "razas inferiores", las que fueran incapaces de cumplir con normas humanas adecuadas, no encontrarían un lugar en un orden casi perfecto. La aparición y la popularidad de la nueva interpretación "cultural", por otra parte, coinciden con la renuncia a la búsqueda moderna de la "sociedad perfecta". Eliminada la perspectiva de llevar a cabo una revisión fundamental del orden social, resulta claro que todo grupo humano está obligado a buscar por su cuenta, sin ayuda de nadie, su propio lugar en las estructuras líquidas de la realidad, así como soportar las consecuencias de su elección. Al igual que su predecesora, la interpretación "cultural" omite en silencio el hecho de que la desigualdad social es un fenómeno que se retroalimenta, y que uno de los principales factores de su consolidación consiste en representar las múltiples divisiones sociales nacidas de la desigualdad como productos inevitables de la libre elección, en lugar de verlas como una barrera problemática que impide la libre elección.

El "multiculturalismo" es la respuesta que dan con mayor frecuencia las clases instruidas, influyentes y políticamente significativas cuando se les pregunta por los valores a cultivar y por la dirección a seguir en estos tiempos de incertidumbre. Esta respuesta se eleva al canon de "corrección política", transformada en axioma que no requiere fundamento ni prueba; un peculiar prolegómeno a toda otra consideración en cuanto a elecciones de línea política, una *doxa* que vale como piedra angular, es decir, un saber que sirve para pensar, pero que rara vez —o quizá nunca— es el tema sobre el cual se piensa.

En el caso de las clases instruidas, variante (o mutante) actual de los intelectuales modernos, su visión del multiculturalismo como la solución

a los problemas que afligen al mundo de las diásporas se manifiesta en una actitud que puede sintetizarse así: "Lo sentimos, pero no podemos sacarlos del atolladero en el que se han metido ustedes mismos. Es cierto que reina el caos en el mundo de los valores, al igual que en los debates sobre el significado o las formas correctas de la coexistencia humana, pero ustedes deben desentrañar o cortar por su cuenta este nudo gordiano, usando su propio ingenio y bajo su propia responsabilidad, y solo ustedes serán culpables si el resultado no es de su agrado. Es cierto que, dada la cacofonía reinante, no es posible cantar una melodía al unísono, y si ustedes no saben qué melodía vale la pena cantar entre todas las otras ni cómo averiguarlo, entonces no les queda otra alternativa que cantar la melodía que elijan, o incluso, si son capaces, que compongan por su cuenta. La cacofonía ya es tan ensordecedora que no puede empeorar; una melodía más no cambiará nada".

Russell Jacoby tituló *The End of Utopia* su mordaz análisis de la vacuidad que caracteriza a la confesión de fe "multicultural".[6] Este título contiene un mensaje: las clases instruidas contemporáneas tienen poco o nada que decir sobre la forma deseada de la condición humana. De ahí que busquen refugio en el multiculturalismo, esa "ideología del fin de las ideologías".

Hacer frente al statu quo demanda coraje si se tiene en cuenta la aterradora fuerza de los poderes que lo sostienen; sin embargo, el coraje es una cualidad que los intelectuales, otrora conocidos por su bravura o incluso heroica intrepidez, han perdido al precipitarse hacia los nuevos roles y "nichos" de expertos, gurúes académicos y celebridades mediáticas. Es tentador ver esta versión moderna de *la trahison des clercs* como explicación suficiente para el dilema de la súbita renuncia de las clases instruidas a la responsabilidad conjunta por los asuntos humanos y su reticencia a involucrarse activamente en ellos.

Sin embargo, debemos resistir la tentación. Tras la indiferencia por cualquier asunto que trascienda los intereses de empresa o de casta se ocultan razones más trascendentes que la cobardía real o supuesta de la elite instruida, o bien su creciente preferencia por la conveniencia personal. Las clases instruidas nunca estuvieron ni están solas en este comportamiento

[6] Véase Russell Jacoby, *The End of Utopia. Politics and Culture in an Age of Apathy*, Nueva York, Basic Books, 1999.

ilícito. Hicieron la travesía hasta su posición actual con una compañía nada despreciable: los crecientes poderes extraterritoriales, en medio de sociedades que cada vez con más fuerza y de forma cada vez más unilateral involucran a sus integrantes en el rol de consumidores de bienes (consumidores que se preocupan más por el tamaño de su tajada de pan que por el tamaño de la horma entera) en lugar de productores responsables por la cantidad o la calidad de esos bienes; y en un mundo que se individualiza a paso acelerado, dejando a los individuos librados a encontrar su propia manera de enfrentar los problemas creados socialmente. Fue en esa travesía que los descendientes de los intelectuales modernos experimentaron una transformación que no se diferencia de la que sufrió el resto de sus compañeros de viaje.

IV. La cultura en un mundo de diásporas

Las "clases instruidas" modernas (intelectuales *avant la lettre*, puesto que el concepto de "intelectuales", categoría unida por la vocación compartida de articular, enseñar y defender valores nacionales, no se concibió hasta comienzos del siglo xx) constituyeron desde el principio una categoría de personas con una misión. Esa misión se formuló de diferentes maneras, pero a grandes rasgos la vocación que se les asignó en la época de la Ilustración y que ellos mantuvieron desde entonces fue el desempeño de un papel activo, quizá de mera utilidad pero decisivo, en el "rearraigamiento" de lo que estaba "desarraigado" (o bien, en la terminología que actualmente prefieren los sociólogos, en una renovada "inclusión" de lo que estaba "excluido"). Esta misión consistía en dos tareas.

La primera tarea, formulada por los filósofos de la Ilustración en una época de desintegración y atrofia irrefrenable del *Ancien Régime* (el "Antiguo Régimen", más tarde rebautizado "premoderno"), consistía en "ilustrar" o "cultivar" al "pueblo". El objetivo era transformar en miembros de una nación moderna y ciudadanos del Estado moderno a las entidades desorientadas, consternadas y perdidas, brutalmente arrancadas de su monótona rutina de vida comunal por la transformación modernizadora, que lejos de implementarse de acuerdo con un plan previsto había avanzado de forma inesperada y turbulenta. El objetivo de la ilustración y la cultura era nada menos que la creación de un "hombre nuevo", equipado con nuevos puntos de referencia y normas flexibles, adaptables, en remplazo de las reglas perdurables impuestas hasta entonces por

las comunidades tradicionales, desde la cuna hasta la tumba, que en los albores de la era moderna estaban perdiendo su valor pragmático de forma gradual pero implacable, o bien cayendo en desuso a paso acelerado. De acuerdo con los pioneros de la Ilustración, estas reglas de la vida arraigadas en la tradición habían dejado de ser una ayuda para convertirse en un estorbo en las nuevas condiciones. No importaba que, en otras condiciones que ya iban quedando en el pasado, hubieran ayudado a vivir en una sociedad creada de forma espontánea pero resistente al cambio, atrofiada y corroída: ahora estas reglas se habían convertido en "supersticiones" y "cuentos de viejas", pasaban a ser una carga, el principal obstáculo en el camino hacia el progreso y la plena realización del potencial humano. De ahí que urgiera librar a la gente del yugo de la superstición y las viejas creencias a fin de poder moldearla, a través de la educación y la reforma social, de acuerdo con los dictados de la razón y las condiciones sociales concebidas racionalmente.

"La educación es capaz de todo", decía Helvétius con altivez, mientras Holbach se apresuraba a agregar que la política ilustrada permitiría a cada ciudadano disfrutar del rango social asignado por el derecho de nacimiento. En una sociedad bien organizada, insistía este último, todas las clases, desde los reyes hasta los campesinos, disfrutarían de un tipo de felicidad específico para cada una. Tales declaraciones filosóficas generalizadas adquirieron una forma más práctica en manos de los legisladores de la Revolución Francesa, quienes propusieron como principal tarea de los educadores la propagación e implementación de la disciplina. De acuerdo con estos legisladores, un régimen igual para todos debía definir en detalle la condición de ciudadano, en tanto que la supervisión vigilante, constante y omnipresente de los educadores aseguraría el cumplimiento de las obligaciones que emanaran de ella.[1] El rol de los educadores era la "cultura", en el sentido original de "cultivo" que se había tomado de la agricultura, compartido por la noción francesa de *culture* y otros dos términos acuñados de forma simultánea y que, aunque tenían distinta procedencia metafórica, captaban la intención esencial de manera similar: *Bildung* en Alemania y *refinement* en Inglaterra. Tal como concluyó Philippe Bénéton luego de estudiar exhaustivamente la implementación de los términos

[1] Véase Bronislaw Baczko (ed.), *Une éducation pour la démocratie*, París, Garnier Frères, 1982, pp. 377 y ss.

recién acuñados en el uso cotidiano,[2] en sus comienzos la idea de "cultura" fue imbuida de las siguientes tres características: optimismo, es decir, la creencia de que el potencial para el cambio en la naturaleza humana es ilimitado; universalismo, es decir, el supuesto según el cual la idea de naturaleza humana y el cumplimiento potencial de sus exigencias son iguales para todas las naciones, todos los lugares y todos los tiempos; y, por último, eurocentrismo, es decir, la convicción de que ese ideal se había descubierto en Europa y era allí donde lo definían los legisladores en las instituciones políticas y sociales, según las maneras y los modelos de la vida individual y comunitaria. La cultura se identificaba en esencia con la europeización, cualquiera fuera el significado de este concepto.

La segunda tarea que se adjudicaba a las clases instruidas, en realidad estrechamente ligada a la primera, consistía en una contribución significativa al desafío asumido por los legisladores: concebir y erigir estructuras sólidas que determinarían un nuevo ritmo de vida y moldearían la masa momentáneamente "amorfa", ya liberada de los grilletes de la tradición pero no habituada aún a la nueva rutina y su correspondiente régimen disciplinario; en otras palabras, introducir un "orden social", o bien, más precisamente, "poner la sociedad en orden".

Esta segunda tarea, como la primera, emanaba de la principal empresa de la revolución moderna, que era la construcción simultánea del Estado y la nación: remplazar un conjunto relativamente amorfo de comunidades locales, con diversos dialectos, tradiciones y calendarios, por un todo nuevo, integrado y sólidamente fusionado: la "sociedad imaginada" de un Estado nación. Ambas tareas dependían de la acción común de todos los poderes del nuevo Estado nación —económicos, políticos y espirituales— en el trabajo de remodelar al hombre: la meta principal y el sujeto fundamental de la transformación que se había puesto en marcha. La construcción de una nación moderna dependía del remplazo de las viejas obligaciones para con la parroquia, el vecindario o el gremio por nuevos deberes cívicos para con una entidad abstracta, independiente de la experiencia directa, y las reglas que dicha entidad establecía y defendía de forma contundente o bajo amenaza de ejercer la fuerza. La implementación y supervisión de los nuevos deberes —en contraste con

[2] Véase Philippe Bénéton, *Histoire de mots: culture et civilisation*, París, Presses de Sciences Po., 1975, pp. 23 y ss.

los anteriores, que ahora se consideraban anticuados— no podía confiarse al mecanismo de reproducción, espontáneo y en cierto modo instintivo y autopropulsado; era preciso concebirlos y ponerlos en marcha con meticulosidad y precisión, mediante un proceso de educación organizada de las masas, con un programa uniforme para todos los ciudadanos. La construcción y administración del orden moderno requería administradores, supervisores y maestros. La era del Estado y la construcción nacional exigía un compromiso mutuo, diario y directo entre los administradores y los administrados.

Hoy, en cambio, estamos entrando en una época que se caracteriza por el no involucramiento. El modelo panóptico de la dominación, con su estrategia medular de supervisar, monitorear exhaustivamente y corregir el autogobierno de sus subordinados, está desmantelándose a paso acelerado en Europa y en muchas otras partes del mundo contemporáneo. Está dando paso a la autosupervisión y el autocontrol por parte de los objetos de dominación, un método que prueba ser tan eficaz para lograr un gobierno apropiado (de "funcionamiento sistemático") como los métodos de dominación, ahora abandonados o relegados. Y también, hasta ahora, es mucho menos costoso. La marcha en columnas está dando paso a los enjambres.

Los enjambres, en contraste con la marcha en columnas, no requieren sargentos ni cabos; los enjambres encuentran infaliblemente su camino sin la interferencia fisgona de los rangos superiores y sus órdenes cotidianas. Nadie guía a un enjambre hacia las praderas en flor; nadie necesita mantener a sus integrantes bajo control, predicarles, empujarlos por la fuerza o mediante amenazas ni mantenerlos en el rumbo. Quien desee encaminar un enjambre de abejas hacia un rumbo deseable hará mejor en cuidar las flores de la pradera en lugar de instruir a cada abeja sobre lo que debe hacer.

La "ideología del fin de la ideología" propuesta por los multiculturalistas (que mencionamos en el capítulo anterior) puede a todas luces interpretarse como una expresión de las intenciones y las apetencias de los círculos "creadores de cultura", que se inclinan por una condición humana "enjámbrica" moldeada bajo dos influencias gemelas: la dominación mediante la falta de involucramiento y la regulación impuesta por medio de la tentación. El "multiculturalismo", como señalamos antes, es una manera de adaptar el lugar, el rol y las tareas de las clases instruidas

("creadoras de cultura" por vocación, podría suponerse, pero en la práctica por asignación) a estas nuevas realidades. Es un manifiesto de adaptación a la realidad: estamos cediendo ante nuevas realidades en lugar de cuestionarlas o socavarlas; dejamos que las cosas (la gente, sus elecciones y sus destinos consecuentes con esas elecciones) "sigan su propio curso". También es el reflejo exacto de un mundo en el cual el no involucramiento y la distancia han pasado a ser la estrategia principal del poder, que ha remplazado las normas regulativas y los modelos unificadores por una plétora de elecciones y un exceso de opciones. En tanto estas realidades no sean cuestionadas y se acepten como la opción única e inevitable, será posible volverlas soportables, aunque solo si se las impone como modelo para el estilo de vida propio.

En la nueva cosmovisión de los creadores de opinión y cultura, y de quienes aceptan y propagan esas opiniones y proposiciones culturales, la sociedad (invisible excepto para la imaginación) se presenta en la forma de Dios tal como era visto en la Edad Media por la Orden Franciscana (en especial por una de sus facciones, los *fraticelli* o "hermanos menores") o por los nominalistas (en especial Guillermo de Ockham). De acuerdo con Michael Allen Gillespie, este Dios franciscano-nominalista era "caprichoso, temible en Su poder, incognoscible, impredecible, libre por naturaleza y razón e indiferente al bien y al mal".[3] Por sobre todas las cosas, se obstinaba en permanecer fuera del alcance del entendimiento humano y la acción práctica. Cualquier intento de ejercer presión sobre Dios estaba condenado al fracaso; las tentativas de coaccionar a Dios a que escuchara las voces humanas eran tan incomprensibles como despreciables: no solo habían demostrado ser fútiles, sino que también eran prueba de blasfemia, y por lo tanto de perversa y pecadora arrogancia humana. Tal como lo enunciaría más tarde Leszek Kołakowski, Dios no le debía nada a la raza humana. Una vez que hubo creado al hombre y lo hubo puesto sobre sus propios pies, Dios le ordenó que buscara su propia senda y la siguiera; de este modo había cumplido con Su intención y con Su deber, y ahora podía distanciarse de minucias tales como supervisar los asuntos humanos de todos los días. Al hablar sobre la dignidad del hombre, Giovanni Pico della Mirandola, codificador de las audaces

[3] Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", en *Critical Review*, vol. 13, núm. 1-2, 1999, pp. 1-30.

ambiciones del Renacimiento, sacó las únicas conclusiones sensatas posibles de esa distancia que había tomado Dios con respecto a la administración de la vida cotidiana de los seres humanos y la supervisión de sus asuntos. Dios —dijo Mirandola— hizo al Hombre

> como una criatura de naturaleza indeterminada, y al colocarlo en medio del universo le dijo: "Oh, Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado".[4]

En nuestros tiempos tomó la posta la sociedad (ese "ser imaginario" que por decreto del espíritu moderno había de remplazar a Dios en Sus funciones de administrador y supervisor de los asuntos humanos), y determinó que el hombre está dotado de suficientes herramientas personales para enfrentar los desafíos de la vida y administrarse solo; de este modo pronto la sociedad desistió de requisar sus elecciones y administrar sus acciones.

Peter Drucker, el Guillermo de Ockham y Pico della Mirandola de la etapa "moderna líquida" del capitalismo, sintetizó los principios de la nueva época con breves pero enfáticas *bon mots*: "Ya no habrá salvación por la sociedad". Ahora cada individuo, una vez que hubo elaborado su argumento en consonancia "con su propio arbitrio y juicio", debe ocuparse de probarlo y defenderlo de quienes esgrimen otros argumentos. No tiene sentido recurrir al juicio de la sociedad (la última de las grandes autoridades que el oído moderno aún puede escuchar con reverencia) con el fin de obtener respaldo para las elecciones propias, hechas bajo la propia responsabilidad. En primer lugar, no hay muchos que confíen en estos juicios, considerando que la veracidad de este tipo de juicio

[4] Giovanni Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man*, trad. de L. Kuczynski, en *Przeglad Tomistyczny*, vol. 5, 1995, p. 156 [trad. esp.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. de Adolfo Ruiz Díaz, UNAM, 2004, en *Revista Digital Universitaria*, vol. 11, núm. 11, 1° de noviembre de 2010. Disponible en línea: <http://www.revista.unam.mx/vol.11/num11/art102/art102.pdf>, consultada el 28 de marzo de 2013].

—si se lo aprueba, y si hay alguien que lo apruebe— es desconocida por definición y así ha de permanecer, ya que los juicios impuestos por Dios, la Sociedad o el Destino se consideran algo aprendido *ex post facto*. En segundo lugar, si hay algo que sabemos sobre la opinión popular —lo más próximo al juicio de la "sociedad"— es que su popularidad nunca dura mucho tiempo y no se sabe qué opinión u opiniones la habrán remplazado al día siguiente. En tercer lugar (y quizás el principal), resulta cada vez más claro (en la experiencia popular, si no en los ojos de los teólogos seculares) que la sociedad, como el Dios de la Edad Media, es "indiferente al bien y al mal".

Solo cuando aceptamos que esto es lo que ha ocurrido con la sociedad (o que así ha sido la sociedad desde tiempos inmemoriales y que recién ahora, con retraso, se lo ha descubierto y revelado) comienzan a tener sentido los postulados del "multiculturalismo". Puesto que la "sociedad" no tiene otra preferencia que la de dejar al arbitrio de las personas —de forma individual o colectiva— la creación de sus propias preferencias, ya no hay oportunidad de recurrir a un tribunal que confirme la autoridad o el poder vinculante de las elecciones propias, y en todo caso resulta imposible determinar que una preferencia sea mejor que otra. En su comentario sobre el llamamiento de Charles Taylor a reconocer y respetar las diferencias entre las culturas elegidas por comunidades dispares, Fred Constant señaló que esta propuesta contiene no una sino dos premisas combinadas: que las personas tienen derecho a ser distintas, y que también tienen derecho a ser indiferentes a la peculiaridad de otras personas:[5] el derecho a ser diferente y el derecho a ser indiferente a la diferencia. Y vale la pena destacar que, mientras que el derecho a la diferencia se concede a otros, el derecho a la indiferencia (léase: abstenerse de emitir juicio y actuar en consecuencia) es en general usurpado por las mismas personas que conceden el anterior derecho a los demás. Cuando la tolerancia mutua se combina con la indiferencia mutua, las comunidades culturales pueden vivir en estrecha proximidad, pero rara vez se hablarán entre ellas; y si lo hacen, no será por teléfono sino a punta de cañón, puesto que cualquier protesta en voz alta bajo estas condiciones es evidencia de la violación de un acuerdo y un desafío al statu quo. Un mundo "multicultural" permite la coexistencia de las culturas, pero la política del multiculturalismo no

[5] Fred Constant, *Le multiculturalisme*, París, Flammarion, 2000, pp. 89-94.

facilita —en realidad, es posible que dificulte más— el mutuo beneficio de las culturas y el disfrute de su coexistencia.

Constant pregunta si el pluralismo cultural vale por derecho propio o si extrae su valor del supuesto (y la esperanza) de que puede mejorar la calidad de la existencia compartida por diferentes culturas. A falta de explicaciones adicionales, no está claro cuál de las dos cosas propone el multiculturalismo. Una elección informada requeriría en primer lugar una definición más profunda de la noción de "derecho a la diferencia", que no es en absoluto inequívoca y sugiere al menos dos interpretaciones con consecuencias diametralmente opuestas para nuestra indagación.

Una de las interpretaciones da por sentada la solidaridad teleológica (por llamarla de algún modo) de los exploradores: si todos, de manera individual o en conjunto, emprendemos la búsqueda de la mejor forma de coexistencia humana y todos aspiramos a beneficiarnos de nuestros hallazgos, entonces, aunque tomemos por rutas diferentes, encontremos distintas posibilidades a lo largo del camino y regresemos de la expedición con distintas experiencias y por ende con distintas soluciones, no deberíamos considerar inútil a priori ninguna de ellas ni desecharlas por la sola razón de que difieren de la nuestra, que es preferible sin lugar a dudas. La variedad de proposiciones no debería ponernos en aprietos: cada proposición nueva que se agregue a la variedad debería ser bienvenida por disminuir el riesgo de que pasemos por alto una oportunidad o subestimemos la verdadera promesa de una posibilidad. Es imperioso no dar por sentado que el valor de una proposición depende de quién la haya formulado y sobre la base de qué experiencia, o que somos los únicos capaces de encontrar las mejores soluciones. Cabe aclarar que ello no implica la obligación de aceptar todas las proposiciones como igualmente válidas y dignas de ser elegidas, ya que siempre habrá unas mejores que otras, sino apenas que admitimos nuestra falta de disposición a dar opiniones absolutas o emitir sentencias definitivas. Acordamos que solo es posible establecer el auténtico valor y la utilidad de las proposiciones en pugna mediante un diálogo múltiple, en el cual se admitan todas las voces y en el cual todas las comparaciones y yuxtaposiciones posibles se hagan de buena fe y con buenas intenciones. En otras palabras, según este argumento, el reconocimiento de la diferencia cultural no es el final sino el comienzo: el punto de partida de un largo proceso político cuyos resultados quizá no estén del todo claros, pero que puede ser útil e

incluso beneficioso para todas las personas involucradas, y en consecuencia vale la pena ponerlo en marcha.

Este proceso político, expresado en un diálogo múltiple entre interlocutores iguales y con miras a una posición acordada y compartida en el largo plazo, sería una completa pérdida de tiempo y una receta para la frustración si quienes conducen el debate debieran suponer de antemano, y a su parecer de forma irrevocable, la superioridad de una posición por sobre las demás. Sin embargo, el proceso también se estancaría antes de comenzar y no avanzaría más allá de su inicial declaración de fe si se basara en la interpretación alternativa de la diferencia cultural: es decir, si los participantes dieran por sentado (como lo hacen los entusiastas del "multiculturalismo" en su versión más contemporánea, ya sea de forma expresa o tácita) que toda diferencia existente merece sobrevivir y florecer por la simple razón de su diferencia.

Charles Taylor desestima con bastante acierto esta última interpretación, señalando que

> el verdadero respeto a la igualdad no se limita a una presunción de que el avance en el estudio nos llevará a ver las cosas de este modo, sino que requiere juicios reales de igual valor aplicados a las costumbres y las creaciones de las diferentes culturas [...] De esta forma, la exigencia de igual reconocimiento es inaceptable.

Es preciso someter a mayor indagación la cuestión del valor relativo de las elecciones culturales, insiste Taylor: "Lo último que se espera de los intelectuales eurocéntricos a esta altura es una evaluación positiva de valores culturales que hasta ahora no han sido investigados de forma exhaustiva".[6]

El reconocimiento de valores, o la negativa a reconocerlos, es una tarea para los investigadores e intrínsecamente la prerrogativa y el deber de los intelectuales o de los eruditos, dice Taylor. Y considerando la índole del procedimiento académico, la expectativa de emitir un juicio maduro y responsable sin una previa elaboración y *realización* de un "proyecto de

[6] Charles Taylor, "The Policy of Recognition", en *Multiculturalism*, ed. de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 98 y 99, 88 y 89 [trad. esp.: "La política del reconocimiento", en *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas y Gerard Vilar Roca, México, Fondo de Cultura Económica, 2009].

investigación", *sine ira et studio*, sin emociones excesivas en una u otra dirección, sería tan extraña como engañosa; "después de investigar el tema hallaremos algo muy valioso en una cultura dada, o bien no lo hallaremos". Pero Taylor está convencido de que quienes tienen el derecho a decidir sobre la competencia de la investigación e interpretar sus conclusiones son los habitantes de las universidades y las aulas de los seminarios. Y de ahí que reproche a los intelectuales "multiculturalistas" su traición a la vocación académica; sin embargo, nada dice sobre su descuido del deber que les incumbe como ciudadanos de un cuerpo político ni tampoco les exige que asuman, o bien satisfagan con mayor empeño que hasta ahora, ese deber.

Cuando nos parece saber, continúa Taylor, que una cultura determinada es inherentemente valiosa y como tal merece sobrevivir, ya no deberíamos dudar de que su diferencia característica deba ser preservada para la posteridad, cualesquiera sean los deseos de la comunidad cultural o de la mayoría de sus integrantes; es preciso que intentemos limitar los derechos de los miembros nominales de la comunidad a ejercer elecciones que pongan en peligro la supervivencia de tal diferencia, o incluso negar de plano ese derecho. Quebec —que lejos de ser un caso exótico o misterioso ha recibido un minucioso examen y es de público conocimiento—, cuyas autoridades obligan a los habitantes de las provincias, incluidos los angloparlantes, a enviar a sus hijos a escuelas francófonas, es para Taylor un ejemplo del lado a tomar y la acción a emprender en caso de conflicto:

> No es solo cuestión de contar con escuelas francófonas disponibles para quienes las elijan [...] También implica asegurarse de que haya una comunidad de personas aquí en el futuro que quiera aprovechar la oportunidad de usar la lengua francesa. La política que apunta a la supervivencia busca crear miembros de la comunidad, por ejemplo cuando garantiza que las futuras generaciones continúen identificándose como francófonas.

Quebec es un ejemplo "moderado" del conflicto que considera Taylor, y se trata de un conflicto que hasta ahora se ha desarrollado sin derramamiento de sangre, encarcelamientos o deportaciones, lo cual facilita considerablemente su uso en respaldo de una tesis general sobre el derecho de una comunidad a usar la fuerza en aras de asegurar el futuro de una cultura a la que otorga preferencia, con el acuerdo, o a pesar del desacuerdo, de las

personas que son sus miembros en ese momento. Cuánto más difícil sería probar la verdad del principio propuesto citando otros casos de fricción entre entidades culturales, casos que, en contraste con la cuestión de la lengua francesa (o indudablemente cualquier otra lengua), no contarían con el favor de los intelectuales eurocéntricos y en su mayoría multilingües; en particular si en otros casos en los que el conflicto no es lingüístico esos intelectuales se apegaran a sus propios gustos y debilidades y enfrentaran opciones indeseadas o difíciles de aceptar, de las cuales preferirían mantenerse a distancia y cuya evaluación podrían aplazar de forma indefinida escondiéndose tras el carácter incompleto del proyecto de investigación, o bien tras la falta de becas para emprenderlo. También resulta mucho más improbable generalizar las conclusiones extraídas de Quebec si recordamos que la enseñanza obligatoria en francés de las escuelas quebequenses es un fenómeno excepcionalmente inofensivo en el marco de una amplia categoría de casos de violencia ejercida por las autoridades, en uno u otro rincón del mundo, en aras de retener a sus miembros actuales y asegurarse los futuros; casos a veces trágicos en sus consecuencias, mucho más drásticos que las disputas sobre la lengua de la enseñanza en las escuelas de Quebec: incluido el requisito de la circuncisión femenina o la prohibición de descubrir el rostro en público.

No cabe duda de que la cuestión es complicada y ninguna de las soluciones propuestas está exenta de peligros. El "proceso político" ya mencionado se desarrolla bajo la presión de dos exigencias difíciles o imposibles de reconciliar: por un lado, se nos insta a respetar el derecho de una comunidad a proteger su forma de vida de las presiones gubernamentales en pos de la asimilación y la atomización; por el otro lado, nos sentimos en la obligación de respetar el derecho del individuo a la defensa propia contra las autoridades comunitarias que le niegan el derecho a elegir, u obligan al elector a aceptar opciones indeseadas o repelentes. Es extremadamente difícil respetar ambos imperativos a la vez, y a diario nos enfrentamos al problema de determinar qué corresponde hacer cuando hay colisión entre los derechos de ambos bandos en pugna por la protección de sus intereses. ¿Cuál de los dos imperativos irreconciliables se ha de poner por delante, cuál se ha de sacrificar? ¿Cuál de ellos, si es que alguno puede hacerlo, tiene derecho a denigrar los postulados del otro?

En respuesta a la interpretación del derecho cultural a la diferencia que promueve Charles Taylor, Jürgen Habermas introduce otro valor que

no fue mencionado por el primero: el "régimen constitucional democrático".[7] Si estamos de acuerdo en que el reconocimiento de las diferencias entre culturas es el punto de partida correcto para cualquier debate racional sobre el carácter común de los valores humanos, también es preciso acordar que el marco en el cual debe tener lugar dicho debate es el "régimen constitucional". A fin de ver con mayor claridad qué tiene en mente Habermas cuando insiste en las prerrogativas del "régimen constitucional", conviene observar el concepto relacionado de "república" o invocar el concepto de "sociedad autónoma" tal como lo formuló Cornelius Castoriadis: recordar que una sociedad autónoma es inconcebible sin la autonomía de sus integrantes, del mismo modo en que una república es inimaginable sin derechos ciudadanos profundamente arraigados e invariablemente respetados. Este recordatorio, claro está, no resuelve el conflicto entre la comunidad y los derechos individuales, pero sí pone de relieve el hecho de que sin las prácticas democráticas de individuos que se autodeterminan en libertad es imposible lidiar adecuadamente con el conflicto, y más aún esperar resolverlo. Resultaría difícil probar que la defensa del individuo contra la exigencia comunitaria de subordinación incondicional es "obviamente" una tarea más elevada, más digna de alabanza y respaldo, que la lucha de la comunidad por conservar su identidad singular; sin embargo, es obvio que la defensa de un ciudadano de una república contra la violencia comunitaria y anticomunitaria es una precondición elemental e irrefutable del emprendimiento serio de cualquiera de las dos tareas. Tal como lo enuncia Habermas:

> Una teoría de los derechos bien entendida requiere una política del reconocimiento que proteja la integridad del individuo en los contextos de la vida en los que se forma su identidad [...] Todo lo que se requiere es hacer realidad de modo coherente el sistema de derechos. De más está decir que ello será bastante improbable sin la presencia de movimientos sociales y luchas políticas [...] En efecto, el proceso de realización de los derechos se inserta en contextos que requieren tales discursos como componente importante

[7] Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional Regime", en Charles Taylor, *Multiculturalism*, *op. cit.*, pp. 125 y 113 [trad. esp.: "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho", en Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, *op. cit.*].

> de la política: el debate sobre una concepción del bien y una forma de vida deseada que se reconozca como auténtica.

La universalidad y el respeto por los derechos realistas de los ciudadanos son las precondiciones de cualquier "política del reconocimiento" que se considere sensata. Vale la pena agregar que la universalidad de la humanidad es el punto de referencia con respecto al cual debe medirse toda política sensata del reconocimiento. La universalidad de la humanidad no se opone a la pluralidad de formas de la vida humana: la piedra de toque de una humanidad verdaderamente universal es su capacidad de aceptar tal pluralidad y convertirla en una fuerza beneficiosa que permita, estimule y mantenga un "debate continuo en pos de una concepción común del bienestar". Solo es posible aprobar con éxito este examen si se cumple con las condiciones de la vida republicana o de una "sociedad autónoma". Tal como lo enunció con tanto acierto Jeffrey Weeks, el debate sobre valores comunes exige

> incrementar las oportunidades de la vida y maximizar la libertad humana: no hay un agente social privilegiado para lograr estos fines; apenas la multiplicidad de luchas locales contra la carga de la historia y las diversas formas de dominación y subordinación. No es el determinismo sino la contingencia lo que subyace a nuestro complejo presente.[8]

La conciencia de la naturaleza impredecible del destino y las inciertas perspectivas en torno a la lucha por la comunidad humana desalientan a quienes participan en la lucha y someten a prueba su confianza. Sin embargo, también pueden movilizarlos a redoblar el esfuerzo. Una de las posibles respuestas a esa incertidumbre es la ideología del "fin de todas las ideologías" y la práctica del no involucramiento; otra reacción ante el estado de incertidumbre, igualmente plausible pero mucho más prometedora, es la convicción según la cual la búsqueda de una humanidad común y los esfuerzos prácticos que se requieren para hacerlo nunca han sido tan necesarios o tan urgentes como en nuestra época.

Fred Constant cita la opinión de Amin Maalouf, un autor libanés que escribe en francés y vive en Francia, sobre la reacción de las "minorías

[8] Jeffrey Weeks, "Rediscovering Values", en Judith Squires (ed.), *Principled Positions*, Londres, Lawrence & Wishart, 1993, pp. 208 y 209.

étnicas" —es decir, los inmigrantes— ante las presiones culturales en pugna a las que están sujetos en su país de destino. De acuerdo con la conclusión de Maalouf, cuanto más sienten los inmigrantes que las tradiciones de su cultura original se respetan en su país de adopción, y cuanto menos disgusto, odio, rechazo, temor y discriminación se expresa con respecto a ellas, cuanto menos se las mantiene a distancia a causa de su diferente identidad, más atractivas resultan para ellos las opciones culturales del nuevo país y menos se aferran a su singularidad. Constant sugiere que las observaciones de Maalouf son de importancia clave para el futuro del diálogo intercultural. Confirman nuestras sospechas y conjeturas previas de que existe una correlación estricta entre la percepción de una ausencia de amenaza por un lado y la "desactivación" del problema de las diferencias culturales por el otro, como resultado de la superación de los impulsos hacia la separación cultural y la concomitante disposición a participar en la búsqueda de una humanidad común a todos.

La sensación de amenaza e incertidumbre (tanto entre los inmigrantes como entre la población autóctona) tiende a transformar el concepto de multiculturalismo en un postulado del "multicomunitarismo", tal como, recordemos, señaló Alain Touraine. En este contexto las diferencias culturales, ya sean significativas o triviales, patentes o casi imperceptibles, adquieren el estatus de materiales para construir murallas y lanzacohetes. La "cultura" deviene en sinónimo de fortaleza sitiada, de cuyos habitantes, como ocurre en cualquier fortaleza sitiada, se espera que manifiesten a diario su lealtad y renuncien a sus contactos con el mundo exterior, o al menos los reduzcan de forma drástica. La "defensa de la comunidad" adquiere prioridad por sobre cualquier otro deber. Compartir una mesa con los "extraños", frecuentar lugares conocidos como domicilio y dominio de los forasteros, por no hablar de los matrimonios y romances con personas externas a la comunidad, pasan a ser marcas de traición que justifican el ostracismo y el exilio. Las comunidades que funcionan sobre esa base devienen en primer lugar en un medio para incrementar la reproducción de las divisiones y profundizar la separación, el aislamiento y la alienación.

El sentimiento de seguridad y la consecuente confianza en uno mismo, por otra parte, son enemigos de las comunidades con mentalidad de gueto y de las barreras protectoras que ellas erigen. La sensación de seguridad convierte el terrorífico y portentoso océano que nos separa a

"nosotros" de "ellos" en una seductora y atractiva piscina de natación. El precipicio aterrador que separa a una comunidad de sus vecinos abre paso a una suave planicie que invita a frecuentes caminatas y paseos despreocupados. No es sorprendente que cualquier indicio de disipación del miedo que aflige a la comunidad consterne por regla a los defensores del aislamiento comunitario; conscientemente o no, estos tienen intereses personales en la presencia de los misiles enemigos, en los cañones que apuntan hacia las murallas protectoras de la comunidad. Cuanto mayor sea la sensación de amenaza y cuanto más pronunciado sea el sentimiento de incertidumbre que ella causa, con mayor firmeza cerrarán filas y mantendrán sus posiciones los defensores, al menos en un futuro inmediato.

El sentimiento de seguridad a ambos lados de la barricada es condición esencial para entablar un diálogo entre culturas. Sin él, las chances de que las comunidades se abran mutuamente e inicien un intercambio que las enriquezca fortaleciendo la dimensión humana de sus lazos son como mínimo exiguas. Con él, por otra parte, las perspectivas para la humanidad son prometedoras.

Lo que se halla en juego aquí es la seguridad en un sentido mucho más amplio del que están dispuestos a admitir la mayoría de los voceros del "multiculturalismo", manteniendo un acuerdo tácito (o quizá no intencionado, e incluso involuntario) con los defensores de la separación entre comunidades. Reducir el problema de la incertidumbre general a los peligros reales o imaginarios que acarrea la división cultural bifronte es un error peligroso, ya que distrae la atención de las causas que subyacen al mutuo desacuerdo y la desconfianza recíproca.

En primer lugar, hoy se anhela el sentido de comunidad en la (errada) esperanza de que esta brinde refugio ante la creciente marea de caos global. Esa marea, sin embargo, que ni siquiera el más alto rompeolas comunitario puede mantener a raya, proviene de lugares muy distantes que ningún poder local es capaz de supervisar y mucho menos controlar. En segundo lugar, en nuestra sociedad intensivamente "individualizante" e "individualizada", la incertidumbre humana se arraiga en el profundo abismo que se abre entre la condición de "individualidad de iure" y las presiones por lograr la "individualidad de facto". Rodear de murallas a las comunidades no ayudará a salvar esta brecha, y sin duda dificultará a muchos miembros de la comunidad el cruce hacia el otro lado: hacia el estatus de individuos de facto, capaces de autodeterminarse no solo en

los papeles. En lugar de concentrarse en las causas y las raíces de la incertidumbre actual, el "multiculturalismo" aleja de ellas la atención y las energías. Ningún bando de las guerras vigentes entre "ellos y nosotros" puede esperar que la victoria le permita recobrar su tan anhelada seguridad, hace tiempo perdida; lejos de ello, cuanto más se dediquen ambos a planear futuros choques en el campo de la batalla multicultural, serán un blanco más fácil y más rentable para los poderes globales: los únicos poderes que pueden beneficiarse si fracasa la laboriosa construcción de la comunidad humana, así como el control humano conjunto de su condición y las circunstancias que la configuran.

V. La cultura en la Europa que se une

La Unión Europea no socava la identidad de los países unidos en ella. Por el contrario, es un paladín de la identidad. Más aún, es la mejor garantía de que la identidad se encuentra a salvo, ya que ofrece la más alta probabilidad de que perviva, incluso de que prospere.

Es la globalización el factor que, a fuerza de corroer la soberanía de los Estados nación, desmorona los baluartes de la independencia territorial que han brindado amparo a la identidad nacional garantizando su seguridad durante los últimos doscientos años. Y este proceso de globalización estaría quebrando la soberanía nacional con mayor avidez aún, causando más fracturas, si no fuera por los cimientos de solidaridad que proporciona la Unión Europea. La unión intercepta y en lo posible neutraliza el aguijón de las poderosas presiones que llegan a Europa desde el ciberespacio, es decir, desde el "espacio de flujos" que escapa a las restricciones políticas. Por este medio, la unión también salvaguarda a las naciones de los efectos potencialmente destructivos de otro proceso iniciado hace tiempo y aún en curso (que no resulta de su propia iniciativa, y en el que su participación es relativamente menor y desganada): la paulatina separación de la trinidad formada por la nación, el Estado y el territorio, tan inescindible a lo largo de los últimos doscientos años. Es la presión de la globalización, y no los edictos enviados desde Bruselas, lo que vuelve realidad el postulado y la predicción que Otto Bauer formuló hace un siglo: las naciones están dejando de ser cuerpos territorialmente cohesivos para transformarse en asociaciones cada vez más móviles y espacialmente dispersas de unidades aliadas en espíritu.

Por otra parte, todo indica que las culturas nacionales pueden arreglárselas bastante bien sin la trinidad (no tan santísima, debe decirse) que se consideraba condición indispensable de su supervivencia cuando comenzaba a construirse la nación moderna. De acuerdo con la memorable tesis de Ernest Gellner, solo algunos componentes de esa mezcla de grupos étnicos, religiosos y lingüísticos que constituían Europa en los albores del siglo XIX tuvieron la oportunidad de elevarse al estatus de nación (y por ende, en la práctica, la oportunidad de usar su autoridad y capacidad de imposición para ubicar a otros aspirantes al estatus de nación en el rol de minorías étnicas, a otros aspirantes a la dignidad de una lengua nacional oficial en hablantes de un dialecto y a otros candidatos al rango de iglesia nacional en el de miembros de una secta); pero para aprovechar la oportunidad, las naciones *in spe* —en esperanza— necesitaban su Estado propio, soberano y con capacidad de poder...

La construcción nacional tenía como meta la realización del principio "un país, una nación", es decir, a fin de cuentas, el aplanamiento de las diferencias étnicas entre los ciudadanos. Desde la perspectiva de un Estado nación culturalmente unido y unificado, la diversidad de lenguas o el mosaico de culturas y costumbres visibles en el territorio bajo su jurisdicción era apenas el último vestigio de tiempos pasados que quedaba por erradicar.

Los procesos iluministas o civilizatorios, presididos y administrados por los funcionarios de los países ya unidos, se encargarían de asegurar que esos restos no duraran demasiado. A fin de cuentas, la comunidad de la nación tenía a su cargo el papel crucial de legitimar la unificación política del Estado, en tanto que la invocación de las raíces comunes y el espíritu común sería la herramienta principal para emprender una movilización ideológica hacia la lealtad y la obediencia a la patria. Esos postulados colisionaron contra la realidad de un mosaico multicolor de lenguas (ahora reclasificadas en dialectos o jergas locales o tribales, a la espera de ser remplazados por una sola lengua nacional/estatal estandarizada para todos), así como de tradiciones y costumbres (ahora reclasificadas como manifestación de provincianismo o de localismo aberrante, a la espera de su remplazo por una versión única de la historia común para todos y un calendario común o rituales conmemorativos nacionales). Todo lo que fuera "local" o "tribal" representaba el "atraso"; la ilustración significaba progreso, y el progreso a su vez implicaba la supresión de los modos

de vida locales a fin de lograr un modelo de cultura nacional compartido por todos. Dentro de las fronteras de un solo Estado había espacio para una sola lengua, una sola cultura, una sola memoria histórica y una sola lealtad.

La práctica de la construcción nacional tenía dos caras: la nacionalista y la liberal. Su cara nacionalista era seria e intensa: usualmente severa y rara vez amable. El nacionalismo solía ser combativo y en ocasiones violento, en especial al toparse con personas deseosas de aferrarse a sus propios hábitos y poco dispuestas a aceptar el modelo de "una sola nación". El nacionalismo quería persuadir y convertir, pero si la persuasión y el adoctrinamiento fallaban, o bien sus resultados demoraban en llegar, automáticamente recurría a la violencia: la defensa de la autonomía étnica o local se juzgaba en conflicto con la ley; los líderes de la resistencia étnica eran tachados de rebeldes o terroristas, encarcelados o asesinados, y el uso de los "dialectos" en situaciones o lugares públicos se castigaba como acto delictivo. El plan nacionalista de limar las diferencias existentes y fundirlas en un crisol nacional en nombre de una sola forma nacional para todos necesitaba el respaldo de las autoridades. Así como el Estado moderno requería pasiones nacionalistas para legitimar su soberanía y asegurar la disciplina cívica, el nacionalismo exigía un Estado fuerte para garantizar el éxito de la campaña en pos de la unificación. La autoridad que exigía el nacionalismo no podía tener rivales. Todas las alternativas (independientes del Estado) eran potenciales caldos de cultivo para la rebelión. Las comunidades autónomas —territoriales o étnicas— eran propaladoras naturales de ánimos rebeldes y nidos de conspiraciones contra el Estado.

La cara liberal era completamente distinta de la nacionalista. Amistosa y benevolente, siempre ofrecía una sonrisa acogedora. Recibía la coerción con desprecio y la crueldad con revulsión. Los liberales se rehusaban a obligar a alguien a que actuara contra su voluntad, y por sobre todas las cosas no permitían que nadie hiciera algo aborrecido por ellos: prohibían las conversiones impuestas así como el impedimento de la conversión mediante la fuerza cuando la iniciativa hubiera sido libremente elegida por el converso. Y en consecuencia, las comunidades locales y étnicas, incluso desde una perspectiva liberal, parecían semilleros de rebelión que debían ser reprimidos o eliminados por completo, en este caso por su tendencia natural a vedar la autosuficiencia y la autodeterminación del individuo. El

liberalismo creía que, una vez que a los enemigos de la libertad se los privara de libertad y a los enemigos de la tolerancia se les negara la tolerancia, de las mazmorras del provincianismo y la tradición emergería una esencia común a todas las personas. Entonces nada impediría que todas las entidades humanas eligieran por sí mismas y por libre albedrío una sola y la misma lealtad e identidad.

Las comunidades no percibían una diferencia fundamental entre las caras del nacionalismo y el liberalismo que presentaban los nuevos Estados nación: el nacionalismo y el liberalismo preferían diferentes estrategias pero pugnaban por fines similares. En ninguno de los dos planes había espacio para las comunidades, mucho menos para las comunidades autónomas que se gobernaban a sí mismas. No había espacio para ellas en la visión nacionalista de "una sola nación" ni en el modelo liberal de una república habitada por ciudadanos libres y sin ataduras. Cualquiera de las dos caras de los Estados nación solo veía en el futuro la inminente caída de los *pouvoirs intermédiaires*.

El proyecto de construcción nacional ofrecía a las minorías étnicas una encrucijada brutal: asimilarse o perecer; en otras palabras, renunciar por voluntad propia a su identidad cultural singular o perderla por la fuerza. Ambas alternativas conducían al mismo resultado: deshacerse de las diferencias culturales y al mismo tiempo quitarse de encima a quienes, por una u otra razón, no dejarían de ser diferentes. El objetivo de las presiones en pos de la asimilación consistía en despojar a los "otros" de su "otredad": volverlos indistinguibles del resto de la nación, subsumiendo, digiriendo y disolviendo su peculiaridad en la amalgama uniforme de la identidad nacional. Entonces la estrategia de la exclusión y/o eliminación de las partes aparentemente indigeribles o indisolubles de la población tenía una función doble. Se usaba, en primer lugar, como medio para separar, desde el punto de vista físico o cultural, a los grupos o categorías que se juzgaban demasiado ajenos, demasiado apegados a sus costumbres o demasiado resistentes al cambio para perder alguna vez el estigma de la otredad. También se usaba como estrategia de agitación, con miras a que despertara un mayor entusiasmo por la asimilación entre los perezosos, los poco convencidos o los indecisos, o bien para empujarlos a aceptar su destino con mayor docilidad.

Las comunidades se quedaron sin la alternativa de elegir su destino. La decisión sobre quién estaba o no estaba listo para la asimilación (o

quién podía o no podía asimilarse sin mancillar a la nación ni perjudicar la soberanía del Estado nación) quedaba a criterio de la mayoría dominante, es decir, la nación que gobernaba el Estado. Dominar equivalía a tener el derecho de cambiar de idea a voluntad y disponer de los medios para hacerlo, causando una incertidumbre constante e insubsanable en los dominados. Se sabía que las decisiones de quienes poseían el control tenían doble filo y por sobre todo eran impredecibles. En tales circunstancias, toda elección entre aceptar la asimilación o rechazar categóricamente el ofrecimiento de asimilarse para aferrarse a la propia cultura a toda costa estaba cargada de riesgos para las minorías dominadas: los factores que realmente contaban para el éxito o el fracaso de su intención, o más precisamente para determinar si se aprobaba o condenaba oficialmente, quedaban absolutamente fuera de su control. Los problemas que enfrentaban los dominados empeoraron en la medida en que, mientras que la exigencia de asimilación se dirigía a la minoría en su totalidad, la responsabilidad por el esfuerzo de asimilarse se colocaba de forma rotunda sobre las espaldas del individuo. Esta dualidad permitía a las autoridades condenar por igual a los individuos que mostraban solidaridad con el resto de la comunidad que se esforzaba por asimilarse y a quienes daban la espalda a la comunidad: en el primer caso, eran acusados de hipocresía y falsedad en su conversión; en el segundo, de poseer un carácter innoble, una predisposición al avance social personal a expensas de los demás.

Los miembros de las minorías culturales, como lo enunció Geoff Dench, "suspendidos entre la promesa de la completa integración y la perpetua amenaza del destierro", nunca podían saber con plena certeza si tenía sentido creerse dueños de su propio destino o si era mejor renunciar a la ideología oficial y sumarse a quienes experimentaban el rechazo.

Los sentimientos en favor de la comunidad surgen con mayor naturalidad cuando no se obtiene el derecho a la asimilación. Cuando se priva a alguien de elegir otras opciones, la única alternativa que se le deja es la de buscar refugio en la solidaridad familiar y fraternal. El impulso "comunitario" de las "minorías étnicas" no es "natural" sino impuesto y accionado desde arriba mediante el acto o la amenaza de la desposesión: a las minorías culturales se las priva del derecho a la autodeterminación; sus esfuerzos por obtenerlo se vuelven fútiles. Todas las tendencias restantes son consecuencia de ese primer acto original de desposesión; no

surgirían sin él o sin la amenaza de aplicarlo. Cuando los grupos dominantes optan por contener a los dominados en el marco de las "minorías étnicas", basándose en su escasa inclinación o su incapacidad para escapar de ese cerco, su decisión tiene todas las características de la profecía autocumplida.

Recurriendo a Dench una vez más, los valores de la hermandad están inevitablemente predispuestos contra el voluntarismo y la libertad individual. No contienen una concepción sensata de naturaleza humana común o de humanidad universal. Los únicos derechos humanos que pueden reconocer son los que se vinculan lógicamente a las obligaciones para con las comunidades que los ofrecen.

Las obligaciones individuales no tienen el carácter de un acuerdo mutuo. La exclusión total dejó a las "minorías étnicas" sin alternativa, de modo tal que la situación de los miembros individuales en relación con las obligaciones comunitarias quedó igualmente desahuciada. En ambos niveles, la reacción ante el fantasma del destierro es el "espíritu de fortaleza sitiada", que devalúa, o bien aniquila por completo, todas las opciones menos una: la rendición incondicional a una causa común. No solo la negativa expresa a aceptar los deberes comunitarios sería considerada una traición; un veredicto similar se aplicaría a cualquier falta perceptible de compromiso con el bien de la comunidad. Cualquier gesto escéptico, cualquier manifestación de duda en relación con la sabiduría de las prácticas comunitarias, conllevaría un tufillo a la siniestra, corrupta y detestada "quinta columna". A los ojos de la comunidad, los hermanos que no son lo suficientemente expresivos en sus sentimientos fraternales —que carecen de entusiasmo, demuestran indiferencia o demoran en actuar— pasan a ser considerados el "enemigo número uno". Las batallas más sangrientas no se inician ni libran en las murallas externas sino en el interior de la fortaleza comunitaria. La meta de la fraternidad santifica el fratricidio como medio aceptado.

Allí donde se excluye por completo a una comunidad, a nadie le resulta fácil abandonar la finca comunitaria: ni los ricos y capaces ni los pobres y desahuciados tienen un sitio adonde ir. Ello fortalece la inmunidad de las "minorías étnicas" y les brinda mayores chances de supervivencia de las que pueden esperar otros grupos que no están separados por una valla del resto de la sociedad. Estos otros tienden a dispersarse, debilitando sus lazos, y pierden su identidad mucho más rápido a causa del apresurado

éxodo masivo de las elites familiares. Pero las minorías del primer tipo pagan sus mayores chances de supervivencia con limitaciones adicionales a la libertad de los miembros.

Hay muchas razones por las cuales la estrategia de construir una nación y un Estado unificados se ha vuelto poco realista hoy en día. Pero hay aún más razones que se combinan para que la práctica extendida de esta estrategia pierda su urgencia y sea menos buscada por los gobiernos, así como rotundamente indeseable para el público. El "metamotivo" del que se desprenden todos los demás es sin duda la forma actual del proceso de globalización.

La "globalización" ocurre básicamente a través de una red de dependencias interhumanas, expandida hasta el punto de adquirir dimensiones globales. Sin embargo, este proceso no trae aparejado el surgimiento de una nueva serie de instituciones adecuadas para ejercer un control político sólido y eficiente, o bien algo que se asemeje a una cultura verdaderamente global. Estrechamente ligada al desarrollo desigual de la economía, la política y la cultura, avanza la separación entre el poder y la política: en tanto que el poder, encarnado en la distribución mundial del capital y la información, se vuelve extraterritorial (es decir, externo a todo lugar), las instituciones políticas permanecen tan localizadas como siempre. Ello conduce inevitablemente a un debilitamiento irrefrenable del Estado nación; con medios insuficientes para hacer cuadrar sus cuentas o practicar una política social independiente, los gobiernos quedan librados a una única estrategia: la así llamada "desregulación"; es decir, ceden el control sobre los procesos económicos y culturales a las "fuerzas del mercado", que por ser en esencia extraterritoriales no están supeditadas al control político.

El alejamiento de la regulación normativa, que alguna vez fue la impronta del Estado moderno, vuelve redundante la movilización ideológico-cultural de los súbditos, otrora un recurso esencial mediante el cual el Estado acumulaba autoridad y poder: la vuelve tan redundante como la expectativa oficial de que los ciudadanos cumplan con el deber cívico del servicio militar. Ni lo uno ni lo otro sirve a propósito obvio alguno: las autoridades estatales ya no supervisan, al menos no de forma independiente, los procesos de integración social o administración sistémica, aquellas tareas para las cuales en el pasado era indispensable establecer normas, gestionar la cultura y movilizar el sentimiento patriótico. Hoy el

Estado (por voluntad propia o por falta de alternativas) prefiere dejar esas tareas libradas a fuerzas sobre las cuales no ejerce control alguno. El mantenimiento del orden en el territorio administrado es la única función que aún permanece en manos de los gobiernos estatales; los Estados se apartan con la mayor celeridad posible de las otras funciones que ejercían tradicionalmente, o bien las comparten con otros poderes. El ejercicio de estas funciones solo es controlado de forma parcial, y no independiente, por los poderes estatales y los órganos partidarios.

Este cambio despoja al Estado de su anterior posición de superior y —por asunción y derecho— única encarnación de los poderes soberanos. Las ambiciones nacionales que alguna vez ocuparon un lugar crucial en la soberanía multidimensional de los Estados nación hoy quedaron suspendidas en un vacío institucional. Toda sensación de seguridad existencial tambalea en sus cimientos. Los lazos de sangre y suelo que se recuerdan del pasado pierden gran parte de su anterior credibilidad en las condiciones actuales, hoy modificadas. Tal como lo repite Jeffrey Weeks en otro contexto, cuando los viejos relatos de "pertenencia desde el nacimiento" al grupo (comunitario) ya no suenan creíbles, crece en su lugar la necesidad de elaborar "historias identitarias" para "decirnos a nosotros mismos de dónde venimos, hacia dónde vamos y quiénes somos ahora".[1] Estos relatos hoy son indispensables para restaurar la sensación de seguridad perdida, para reconstruir la confianza perdida y, *summa summarium*, para "posibilitar la interacción significativa con los demás". "A medida que se erradican las antiguas certezas y lealtades, la gente busca nuevas pertenencias." Sin embargo, el problema con las nuevas narrativas de identidad, tan rotundamente distintas de los viejos relatos sobre "la naturalidad de la pertenencia" (una naturalidad que solía confirmarse a diario gracias a la aparente estabilidad de instituciones poderosas y sólidamente arraigadas), estriba en el hecho de que "la confianza y el compromiso tienen que elaborarse en relaciones cuya perdurabilidad nadie dicta a menos que los individuos opten por hacerlas perdurar".

El vacío normativo creado conjuntamente por los procesos globalizadores y desregulatorios brinda sin duda mayor libertad para las iniciativas y acciones individuales. Después de todo, ninguna de las "historias de identidad" que se cuentan hoy en día está exenta de revisión: todas y

[1] Jeffrey Weeks, *Making Sexual History*, Cambridge, Polity, 2000, pp. 182 y 240-243.

cada una de ellas pueden ser negadas a voluntad tan pronto como dejen de complacer o prometan menor satisfacción que la siguiente, por cualquier razón que sea. En un vacío normativo y libre de obstáculos ocultos resulta fácil experimentar; el problema es que los resultados, por muy gratos que sean, no proporcionan seguridad a menos que se consoliden en normas: su expectativa de vida es tan breve como indefinida, y por ende esa seguridad existencial que se busca mediante experimentos tarda mucho en llegar. Puesto que la única garantía de permanencia de los lazos humanos (entre ellos también los lazos comunitarios) radica en la decisión individual de que perduren, es preciso que esa decisión se renueve y se demuestre de forma continua, con fervor y compromiso indeclinables. Los lazos elegidos no durarán si la voluntad de mantenerlos vivos frente a la amenaza de seducción no se apoya en algo más sólido que la mera satisfacción, pasajera por naturaleza.

Estas noticias no son completamente trágicas, e incluso pueden alegrar el corazón de los individuos emprendedores y capaces que confían en su habilidad para nadar contra la corriente y mantenerse en el rumbo elegido, o bien en la posibilidad de abrirse a una opción diferente, no menos satisfactoria que la anterior, si fracasan en el intento. Estos individuos no albergan el deseo de obtener garantías de seguridad comunitaria, y considerando el precio de las obligaciones a largo plazo, tampoco sienten gran entusiasmo por ellas. Pero las cosas son diferentes para quienes no son acaudalados ni capaces. Estos individuos anhelan que la comunidad en la que buscan refugio y de la que esperan protección tenga cimientos más sólidos que las caprichosas y cambiantes decisiones personales. Los costos asociados a la pertenencia involuntaria y permanente, que nunca caducan a pedido, no parecen en absoluto excesivos si se tiene en cuenta que el precio pagado por el derecho a la libre elección es —para individuos débiles y poco emprendedores— solo una ilusión de principio a fin y, peor aún, causa de un insoportable complejo de insuficiencia y humillación pública.

Por estas razones, tal como lo expone Jeffrey Weeks,

> el más sólido sentido de comunidad seguramente se establece en aquellos grupos que sienten amenazadas las premisas de su existencia colectiva y construyen a partir de allí una comunidad identitaria que brinda una fuerte sensación de resistencia y empoderamiento. Cuando se sienten incapaces

> de controlar las relaciones sociales en las que se encuentran sumidas, las personas encogen el mundo al tamaño de sus comunidades y actúan políticamente sobre esa base. El resultado suele ser la adopción de un particularismo obsesivo como medio para abrazar la contingencia o lidiar con ella.

Transformar las debilidades (reales) del individuo en el (ilusorio) poder de la comunidad conduce a una ideología conservadora y al pragmatismo de la exclusividad. El conservadurismo (un "retorno a las raíces") y el exclusivismo ("ellos" son en conjunto una amenaza para todos "nosotros") son indispensables para que la palabra se vuelva carne, es decir, para que la comunidad imaginada dé a luz una red de dependencias que la haga realidad y realice su poder; en otras palabras, son indispensables para confirmar la célebre regla de W. I. Thomas: "Cuando las situaciones se definen como reales, se vuelven reales en sus consecuencias".

Tal como señalamos antes, Europa está transformándose ante nuestros propios ojos en un mosaico de diásporas (o bien, más precisamente, en una aglomeración de archipiélagos étnicos entrecruzados y superpuestos). En ausencia de presiones de los nativos en pos de la asimilación, es posible salvaguardar la identidad nacional propia en una de las islas de la diáspora tan eficazmente como en casa. Quizás incluso con mayor eficacia, puesto que, como diría Martin Heidegger, esa identidad en países extranjeros se desliza desde el dominio de lo "dado" y lo obvio, que no requiere especial cuidado o mantenimiento *(zuhanden)*, hacia el dominio de lo que está "ahí delante", que en consecuencia requiere acción *(vorhanden)*. Y las diásporas vecinas o entremezcladas también pueden enriquecerse mutuamente durante las negociaciones por las identidades deseadas, ganando poder en lugar de perderlo. Si ya nos estamos preguntando "quién y a quién", observemos por ejemplo que la diáspora polaca actual hacia las Islas Británicas (¡creciente a diario!) confiere su carácter polaco al paisaje británico en el mismo grado en que ella misma se anglicaniza...

George Steiner nos persuade de que la principal tarea que hoy enfrenta Europa no es de índole militar ni económica, sino más bien "espiritual e intelectual".[2]

[2] George Steiner, *The Idea of Europe*, Tilburg, Nexus Institute, 2004, pp. 32-34 [trad. esp.: *La idea de Europa*, trad. de María Condor, México, Fondo de Cultura Económica y Siruela, 2006].

> El genio de Europa es aquello que William Blake habría llamado "el carácter sagrado del detalle ínfimo". Es el de la diversidad lingüística, cultural y social, el de un mosaico pródigo que suele transformar una distancia despreciable, una veintena de kilómetros, en una división entre dos mundos. [...] Europa perecerá, sin lugar a dudas, si no pelea por sus lenguas, sus tradiciones locales y sus autonomías sociales. Si olvida que "Dios está en los detalles".

Encontramos pensamientos similares en la obra literaria de Hans-Georg Gadamer. Entre las virtudes excepcionales de Europa, Gadamer sitúa la diversidad —la riqueza de la variedad— por sobre todas las otras. Para él la abundante diversidad es el tesoro más preciado que Europa logró salvar de las conflagraciones del pasado y ofrecer hoy al mundo. "Vivir con el Otro, vivir como el Otro del Otro, es la tarea humana fundamental, tanto en el nivel más bajo como en el más elevado [...] He ahí quizá la ventaja particular de Europa, que pudo y debió aprender a vivir con otros."[3] En Europa, como en ninguna otra parte, siempre "un otro" ha vivido muy cerca, a la vista o al alcance de la mano; metafóricamente, sin duda, puesto que siempre cerca en espíritu, pero a menudo también literalmente, en un sentido corpóreo, En Europa, "el otro" es el vecino más cercano, y de ahí que los europeos deban negociar las condiciones de esa vecindad a pesar de las diferencias que los separan. El paisaje europeo, dice Gadamer, caracterizado por el

> multilingüismo, la cercana vecindad del Otro y el igual valor acordado al Otro en un espacio estrechamente reducido, puede verse como un laboratorio de investigación, o una escuela, que ofrece al resto del mundo la posibilidad de adquirir los conocimientos y las habilidades que determinan nuestra supervivencia o nuestra condena.

"La tarea de Europa", agrega Gadamer, consiste en transmitir a todos el arte de que todos aprendan de todos. Yo agregaría: la misión de Europa, o más precisamente su predestinación, espera nuestros esfuerzos conjuntos con miras a transformarla en nuestro propio destino.

[3] Véase Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Fráncfort, Suhrkamp, 1998 [trad. esp.: *La herencia de Europa*, trad. de Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Península, 1990].

Resulta imposible subestimar el peso de esta tarea, o la determinación con que Europa debería emprenderla si es que la condición necesaria, sine qua non, para la solución de los problemas vitales del mundo contemporáneo radica en la amistad y la "alegre solidaridad" (para hacernos eco de Gadamer una vez más). Al emprender esta tarea, podemos —y debemos— buscar inspiración en el legado europeo compartido: Gadamer nos recuerda que la palabra "amigo" describía para los antiguos griegos la "totalidad de la vida social". Los amigos son personas capaces y deseosas de entablar una amable relación mutua, despreocupados por las diferencias entre ellos y prestos a ayudarse unos a otros a causa de esas diferencias; capaces y deseosos de actuar con afabilidad y generosidad sin dejar de lado su peculiaridad, cuidando al mismo tiempo de que esa peculiaridad no cree una distancia entre ellos ni los enfrente.

De todo lo dicho más arriba se sigue que los europeos, precisamente en virtud de las numerosas diferencias entre nosotros y de las diferencias que conferimos a nuestro hogar europeo compartido a raíz de la variedad de nuestras experiencias y los estilos de vida moldeados por ellas, estamos perfectamente capacitados para hacernos amigos en el sentido que daban a la amistad los antiguos griegos, los antepasados de Europa: no mediante el sacrificio de lo que es más caro a nuestros corazones, sino ofreciéndolo a nuestros vecinos cercanos y lejanos, del mismo modo en que ellos, tan generosamente, nos ofrecen lo que es caro a sus corazones. Gadamer señala que la senda al entendimiento atraviesa una "fusión de horizontes". Si aquello que cada aglomeración humana considera la verdad es la base de su experiencia colectiva, los horizontes en torno a su campo de visión también son las fronteras entre verdades colectivas. Si deseamos encontrar y acordar una verdad común a todos, aunque vengamos de distintas aglomeraciones, necesitamos una "fusión de horizontes", condición preliminar para efectuar una síntesis de las experiencias correspondientes a historias separadas pero con un futuro común. La Unión Europea es nuestra oportunidad para lograr una fusión como esa. A fin de cuentas, es nuestro laboratorio compartido, en el cual, conscientemente o no, de buena gana o no, fusionamos horizontes entre grupos ampliándolos a todos en el proceso. Para usar una metáfora diferente a las de Gadamer: mediante nuestros esfuerzos conjuntos y para el beneficio de todos, a partir de las múltiples y diversas menas que traemos a nuestro laboratorio forjamos una amalgama de valores, ideales e intenciones que sea aceptable

y útil para todos. Si el resultado es bueno, es probable que saque a la luz nuestros valores, intenciones e ideales compartidos. Y lo que ocurre precisamente es que, incluso sin que lo sepamos, en el curso de todo este trabajo cada mena incrementa su excelencia y su valor, y tarde o temprano, inevitablemente, reconoceremos esto por nuestra cuenta.

Se trata de un trabajo prolongado, de lento progreso: no se esperan resultados inmediatos. Sin embargo, el proceso y los resultados podrían acelerarse si contribuimos de forma coherente y consciente a fusionar los horizontes. Nada obstaculiza más el camino a la fusión y nada la desacelera más que la confusión de lenguas heredada de quienes construyeron la Torre de Babel. La Unión Europea ha reconocido como "oficiales" no menos de 23 lenguas. Pero en los distintos países que la integran hay gente que lee, habla y piensa en catalán, vasco, galés, bretón, gaélico, casubio, lapón, romaní, numerosas variedades regionales de italiano (pido disculpas por las inevitables omisiones: imposible enumerarlos a todos...). La mayor parte de nosotros, con la excepción de un puñado de sorprendentes políglotas, no tiene acceso a la vasta mayoría de las lenguas europeas. Ello nos empobrece e incapacita a todos: tal es la inaccesible sabiduría humana que se oculta en las experiencias escritas en dialectos extranjeros. Uno de los componentes más significativos de esta sabiduría oculta, aunque de ningún modo el único, es la conciencia de la sorprendente similitud entre las preocupaciones, las esperanzas y las experiencias de padres e hijos, cónyuges y vecinos, jefes y subordinados, "los de adentro" y "los de afuera", amigos y enemigos, cualquiera sea la lengua en que se enuncien...

Una pregunta imperiosa, aunque a fin de cuentas retórica, viene a la mente: ¿cuánta sabiduría podríamos haber ganado, cuánto se habría beneficiado nuestra coexistencia, si parte de los fondos de la Unión Europea se hubiera destinado a traducir los escritos de sus habitantes para compilarlos en una "Biblioteca de Cultura Europea" —por llamarla de algún modo—, editada y publicada entre todos? Por mi parte, estoy convencido de que habría sido la mejor inversión en el futuro de Europa y en el éxito de su misión.

La característica más significativa de la modernidad en su fase inicial —su "estado sólido"— fue su propia concepción de su condición definitiva. Una vez logrado el orden que se buscaba, los cambios seguirían su

curso lógico y predeterminado, ya se vislumbrara al final del camino una "economía estable", un "sistema totalmente equilibrado", una "sociedad justa" o una comunidad regida por un código "de ética y leyes racionales". La modernidad líquida, en contraste, libera fuerzas que producen cambios moldeados en una bolsa de comercio o en mercados de divisas: permite que las mutaciones culturales "encuentren su ubicación en la sociedad" y desde allí busquen otras ubicaciones; ninguna de las ubicaciones vigentes, transitorias por definición, se juzga definitiva o irrevocable, y ninguna se fija hasta que el juego de la oferta y la demanda haya completado su (impredecible) trayectoria. En su adhesión al espíritu de esta transformación sumamente eficaz, los políticos embusteros y los paladines culturales del "estadio líquido" de la modernidad desistieron casi por completo de construir un modelo de justicia social como fin último de la senda planeada. El rumbo del desarrollo se ve ahora como una serie interminable de pruebas (e indudables errores). La atención ha pasado de los fines a los medios; de establecer los destinos finales a ponerse al servicio del "viaje hacia lo desconocido", de planificar las rutas ferroviarias a aceitar las ruedas y cargar combustible en la locomotora. Hoy los programas se remplazan por "códigos de circulación": en los futuros movimientos de la historia, el punto de referencia para evaluar las formas sucesivas o concurrentes y rivales de coexistencia será de ahora en más la regla, norma o medida de los "derechos humanos".

Mientras que en el caso de los modelos de justicia social se requería una lista más o menos completa de contenidos, el principio de los "derechos humanos" tiene que limitarse por su naturaleza a la definición de forma, dejando afuera la cuestión del contenido. El único "dato conocido" y sólido de este principio es la constante incitación a registrar demandas viejas pero hasta ahora insatisfechas y articular nuevas, reclamando su satisfacción. Se acepta que resulte imposible prever, o resolver de una vez y para siempre, cuál de los muchos derechos humanos y cuál de los numerosos grupos o categorías de personas que exigen reconocimiento serán o habrán sido ignorados o pasados por alto; a cuáles de las categorías ya registradas se les negó injustamente el reconocimiento o no se les concedió suficiente atención. Los inventarios consecutivos de respuestas posibles a estas preguntas nunca se examinan con la suficiente exhaustividad como para juzgarlos completos; toda colección de respuestas propuestas en el presente está abierta a renegociación. La naturaleza provisoria

de esta situación no puede sino suscitar disputas y "choques de diagnósticos", o bien, en otras palabras, pruebas de poder cuyo propósito es determinar hasta qué punto el oponente podría dejarse apartar de la posición que ha elegido, en qué medida podría ser persuadido a desistir de alguna que otra de sus prerrogativas y qué argumentos podrían inducirlo a ceder ante demandas contrarias a sus intereses. Una consecuencia práctica y directa de la demanda de reconocimiento mediante la invocación a los "derechos humanos" es la multiplicación de los campos y frentes de batalla, así como el corrimiento de las viejas líneas de demarcación a lo largo de las cuales se agruparán los conflictos heredados, existentes y futuros (aunque —cabe reiterar— solo por el momento presente).

Tal como sugiere Jonathan Friedman, en tiempos recientes nos hemos encontrado en una situación inédita: el mundo de la "modernidad sin modernismo".[4] Como en el pasado, nos motiva un impulso de transgresión eminentemente moderno, pero ya no nos ocupamos de vislumbrar —ni siquiera nos tienta imaginar— su meta o destino. Ese mero cambio de predilecciones ya puede considerarse de por sí una transformación histórica, pero no es lo único que se ha modificado. Una nueva elite de poder, esta vez global y verdaderamente extraterritorial, que no se interesa por las "obligaciones a largo plazo" o directamente las rechaza con hostilidad (y con más razón si se trata de obligaciones sin plazo, es decir, irrevocables), ha abandonado la ambición que abrigaban sus predecesoras —las elites de los Estados nación— de establecer un "orden perfecto", pero también ha perdido el apetito otrora insaciable de las elites dirigentes por crear el orden y administrarlo a diario. Hoy han pasado de moda los proyectos en pos de civilizaciones "elevadas", culturas sublimadas y la gestión de la educación a la manera de la "casa de Salomón" de Francis Bacon, y a los que aparecen de vez en cuando se los sitúa a la par de otras creaciones de ciencia ficción: si se los admira, se lo hace solo por su valor como entretenimiento, y cualquier interés que despierten es apenas temporario. Tal como lo enuncia el propio Friedman, "con el ocaso del modernismo [...] solo queda la diferencia y su acumulación". Las diferencias no escasean: no nos hallamos ante un mero "borroneo de fronteras"; "más

[4] Jonathan Friedman, "The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush", en Mike Featherstone y Scott Lash (eds.), *Spaces of Culture*, Londres, Sage, 1999, pp. 239 y 241.

bien parecen surgir líneas fronterizas en cada esquina de cada nueva calle, en cada distrito que decae en nuestro mundo".

Aunque la noción de "derechos humanos" fue creada en beneficio de los individuos (ya que concierne al derecho de cada individuo a ser considerado singular y diferente de los otros sin que penda sobre él la amenaza de ser castigado o desterrado por la sociedad o la compañía humana en general), resulta obvio que la lucha por los "derechos humanos" solo puede emprenderse con otros, puesto que solo un esfuerzo conjunto es capaz de garantizar sus beneficios (de ahí el antes mencionado entusiasmo por demarcar fronteras y supervisar rigurosamente los pases fronterizos). Para que se transforme en un "derecho", una diferencia debe ser común a un grupo o categoría considerable de seres humanos al que no le falte poder de negociación; también debe ser bastante manifiesta para que no se la ignore o para que se la tome en serio: el derecho a la diferencia debe adquirir relevancia en la implementación conjunta de demandas.

La lucha por la implementación de los derechos individuales conduce entonces a intensificar la construcción de comunidades: a cavar trincheras, a instruir y armar unidades de asalto, a prohibir la entrada a los intrusos y a vallar a los habitantes entre los confines de sus asentamientos; en resumen, a examinar detalladamente el derecho a la permanencia, así como las visas de entrada y de salida. Dondequiera que la diferencia se considere un valor por el que merece la pena luchar y que es preciso mantener a cualquier precio, pronto surge una resonante convocatoria a enrolarse, un movimiento popular que cierra filas con miembros que marchan en formación compacta. Sin embargo, para que ocurra esto, primero es necesario encontrar "la diferencia que hace la diferencia" y desenmarañarla de la masa de diferencias entre los seres humanos. Es preciso que sea una cualidad distintiva y suficientemente significativa para que califique como portadora de demandas pertenecientes a la categoría de "derechos humanos". En líneas generales, el principio de los "derechos humanos" actúa como un catalizador que pone en marcha el proceso de construcción y reproducción de la diferencia, junto con la construcción de una comunidad a su alrededor.

Nancy Fraser protesta contra la "creciente brecha que se abre entre la política cultural de la diferencia y la política social de la igualdad", y agrega que "la justicia exige hoy tanto el reconocimiento como la redistribución":

> Es injusto que algunos individuos y grupos no obtengan el estatus de partícipes legítimos en la interacción social, simplemente sobre la base de esquemas institucionalizados de valores culturales en cuya construcción no participaron en iguales condiciones con los demás y que desacreditan cualidades que los distinguen o se les atribuyen.[5]

Hay motivos claros, entonces, para que la lógica de las "guerras por el reconocimiento" incite a los bandos rivales a hacer de la diferencia un valor absoluto. A fin de cuentas, cada llamado al reconocimiento contiene un elemento que tiende al fundamentalismo, difícil de atenuar y más difícil aún de eliminar, que suele conferir a las demandas —en la terminología de Fraser— un "carácter sectario". Situar la cuestión del reconocimiento en el contexto de la justicia social en lugar de hacerlo en el contexto de la "autorrealización" (donde prefieren ubicarla Charles Taylor o Axel Honneth, a tono con la actual moda dominante de favorecer el "culturalismo" de orientación individual) puede tener un efecto beneficioso en este terreno: puede eliminar el veneno del sectarismo del aguijón con que se demanda el reconocimiento (junto con las consecuencias del veneno: la separación física o social, la interrupción de comunicaciones, los antagonismos que instigan a enfrentarse mutuamente en pos de la autorrealización). Puesto que se hacen en nombre de la igualdad, las demandas de redistribución son herramientas de integración, en tanto que las demandas de reconocimiento, reducidas a la promoción de las diferencias culturales, propenden a alentar las divisiones, la separación y, finalmente, la ruptura del diálogo.

En último lugar, pero no de menor importancia, la iniciativa de asociar las "guerras por el reconocimiento" con una demanda de igualdad también puede impedir que la lucha por el reconocimiento de la diferencia caiga en la trampa del relativismo. En efecto, de la definición de "reconocimiento" como derecho a participar en la interacción social sobre la base de la igualdad, y su consecuente vinculación a la justicia social, no se deduce que (para citar otra vez a Fraser) "todos tengan igual derecho a la estima social" (en otras palabras, que todos los valores sean iguales y

[5] Nancy Fraser, "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation", en Detlev Claussen y Michael Werz (eds.), *Kritische Theorie der Gegenwart*, Hanóver, Institut für Soziologie der Universität Hannover, 1999, pp. 37-60.

toda diferencia merezca cultivarse por el solo hecho de ser una diferencia); lo que se deduce es apenas que "todos tienen el mismo derecho a exigir respeto social en condiciones honestas que garanticen iguales oportunidades". Cuando la lucha por el reconocimiento se restringe a la autorrealización y la autodeterminación cultural, y allí se deja, sale a la luz su potencial antagónico (y en última instancia genocida, tal como lo demuestra la experiencia reciente). Sin embargo, cuando las demandas de reconocimiento y sus consecuentes acciones políticas se establecen como problemáticas de justicia social, devienen en un catalizador de encuentros, diálogo y negociaciones, que al final (aunque no necesariamente) pueden conducir a una integración de orden más elevado: una integración que expanda en lugar de soterrar el ámbito de la comunidad ética.

No es este un intento filosófico de buscarle la quinta pata al gato; lo que está en juego no es la elegancia del argumento filosófico ni la unidad del enfoque teórico; o al menos no solamente eso, sin duda. La iniciativa de ligar el problema de la distribución justa a la política del reconocimiento adapta la promesa moderna de justicia social a las condiciones de la "modernidad líquida", o bien, como lo enuncia Jonathan Friedman, la "modernidad sin modernismo", que tal como sugiere Bruno Latour[6] es una época de acuerdos en torno a la coexistencia permanente de la diversidad; es decir, una condición que exige más que ninguna otra el arte de la cohabitación humana pacífica.

La "modernidad sin modernismo" es también una condición que ya no permite abrigar la esperanza de erradicar de cuajo la miseria humana, ni liberar de una vez y para siempre de conflicto y sufrimiento a la condición humana. Si la idea de la "sociedad buena" ha de conservar sentido en el paisaje de la modernidad líquida, deberá significar una sociedad dedicada a la idea de "brindar a cada uno una oportunidad", es decir, eliminar uno por uno los obstáculos que impiden concretar tales oportunidades. Sabemos que no es posible extirpar esos obstáculos en masa, de un solo golpe, mediante la imposición de un orden de otro tipo; de ahí que la única estrategia posible para establecer una "sociedad justa" consista en eliminar gradualmente los obstáculos a medida que aparecen, con cada llamada consecutiva al reconocimiento. No toda diferencia tiene el mismo

[6] Véase Bruno Latour, "Ein Ding ist ein Thing", en *Concepts and Transformations*, vol. 3, núm. 1-2, 1998, pp. 97-111.

valor, y algunos estilos de vida y formas de comunidad son éticamente más elogiables que otros; sin embargo, no descubriremos cuál es cuál si no concedemos a ambas partes igual derecho a presentar y probar sus argumentos. Por la propia naturaleza del diálogo honesto, resulta imposible prejuzgar qué estilos de vida podrían emerger en el transcurso de las negociaciones; no es posible sacar conclusiones a partir de la desiderata de la lógica filosófica.

"En realidad —tal como enfatizó Cornelius Castoriadis— ningún problema se resuelve por anticipado. Nos vemos obligados a crear el bien en condiciones inciertas y mal definidas. El proyecto de la autonomía es una meta, una pista, no resolverá por nosotros los problemas reales."[7] Solo podemos decir que el derecho a demandar reconocimiento y recibir la respuesta de la sociedad es una condición indispensable e incluso decisiva de la autonomía, es decir, la capacidad de constituir por nuestra cuenta (ergo, potencialmente "perfeccionar" por nuestra cuenta) la sociedad donde vivimos; además, nos brinda la posibilidad de que no se oculten ni se pasen por alto ni se ignoren las injusticias y las contrariedades, ni se impida de ninguna otra forma que ocupen su lugar legítimo entre los problemas que exigen solución. Tal como señaló el propio Castoriadis, "todo comienza y termina con la relocalización de la actividad social, que si se le da una oportunidad dejará muy atrás todo lo que somos capaces de pensar hoy". La "persuasión sensata" hoy implica ayudar a cada uno a encontrar su autonomía.

Castoriadis deja en claro que él "no respeta las diferencias de los otros por sí mismas, sean quienes sean y hagan lo que hagan". El reconocimiento de los "derechos humanos", el derecho al reconocimiento, no equivale a firmar un cheque en blanco y no implica un acuerdo a priori con la forma de vida que fue o será el objeto de las demandas. El reconocimiento de esos derechos es nada más y nada menos que una invitación a un diálogo en el curso del cual puedan debatirse los méritos y los defectos de las diferencias sometidas a consideración y (con alguna suerte) que lleve a un acuerdo sobre el reconocimiento. Esta actitud es radicalmente distinta del fundamentalismo universal, que rechaza todas las otras formas de "ser

[7] Cornelius Castoriadis, "Done and to Be Done", en *Castoriadis Reader*, ed. y trad. de David Ames Curtis, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 400, 414, 397 y 398 [trad. esp.: *Hecho y por hacer*, trad. de Laura Lambert, Buenos Aires, Eudeba, 1998].

humáno" en tanto le concede a una sola el derecho indiscutible a la existencia, pero es en la misma medida radicalmente distinta de esa peculiar tolerancia propagada por algunas corrientes de la llamada "política del multiculturalismo", que da por sentado el carácter esencialista de la diferencia, rechazando así de entrada toda negociación entre distintos estilos de vida. El punto de vista de Castoriadis exige defender la cultura en dos frentes; por un lado, el del *Kulturkampf* —las cruzadas culturales y la homogeneización opresiva— y, por el otro, el de la indiferencia despótica y mecánica del no involucramiento.

VI. La cultura entre el Estado y el mercado

En Francia el Estado se involucró en las artes mucho antes que en la mayoría de los países europeos, y lo hizo en sus comienzos bajo patrocinio real y aristocrático. Francisco I llegó incluso a establecer un taller estatal para la producción de tapices en el siglo XVI. Más de cien años después, Luis XIV (famoso por su sentencia "el Estado soy yo") dio un paso decisivo hacia las formas modernas del patrocinio estatal de las artes al fundar el teatro real, la Comédie-Française, así como una serie de academias reales (incluidas las de música y pintura), con el fin de desarrollar las artes y educar a los artistas.

Las primeras financiaciones del arte por parte de las autoridades, así como otras iniciativas que hoy se enmarcarían bajo la rúbrica de "política cultural", aparecieron un buen par de siglos antes de que se acuñara el término "cultura", de modo que podemos conjeturar que el concepto se forjó a partir de la iniciativa y la ambición de los reyes. El concepto francés de *culture* emergió como un nombre colectivo para los esfuerzos gubernamentales en pos de fomentar el aprendizaje, suavizar y mejorar los modales, refinar los gustos artísticos y despertar necesidades espirituales que el público no había sentido hasta entonces, o bien no era consciente de que las sentía. La "cultura" era algo que algunas personas (la elite instruida y poderosa) hacían o se proponían hacer para otras personas (el "pueblo" o la "gente común", en ambos casos privados de educación y poder). En sus primeros tiempos, la "cultura" francesa era una noción de cierto cariz mesiánico, que ponía de manifiesto intenciones proselitistas: ilustrar, abrir los ojos, convertir, refinar, perfeccionar. Esta vocación mesiánica

fue apropiada desde el primer momento por las autoridades estatales, o quizá confiada a ellas.

Tras la abolición de la monarquía francesa, el gobierno revolucionario se apoderó de la noción, imbuyendo la idea de ilustración y cultura de ambiciones que a los gobernantes dinásticos no se les había ocurrido. Ahora el propósito de la misión pasaba a ser la reconstrucción de la sociedad "desde sus cimientos", la creación de un "hombre nuevo", el rescate del "pueblo" de los abismos en los que había estado sumergido durante siglos de ignorancia y superstición: en resumen, la implementación de un nuevo modelo de sociedad e individuo, elaborado con atención y minuciosidad. Si era posible abolir la monarquía y sus parásitos aristocráticos, todo era posible, todo podía rehacerse y volverse del revés; lo único que se necesitaba era saber qué hacer y cómo hacerlo. El concepto de "cultura" se convirtió entonces en llamada a la acción y grito de batalla.

Entre 1815 y 1875, el régimen estatal cambió cinco veces, pero a pesar de las rotundas diferencias que separaban a cada forma de la anterior, hubo una cuestión establecida por los predecesores que todos aceptaron sin cuestionar: la necesidad de que las autoridades estatales continuaran respaldando y supervisando los esfuerzos por ilustrar y cultivar, ahora conocidos en conjunto como "el desarrollo y la propagación de la cultura". En este período, además, la ya establecida tradición de la responsabilidad estatal por la cultura se enroló al servicio de la construcción nacional. El objetivo general de crear nuevos (y mejores) individuos devino en la tarea específica de crear patriotas franceses y ciudadanos leales a la República. El concepto de *patrimoine* —el patrimonio nacional—, que debía ser cuidado y puesto a disposición de los ciudadanos (además de enriquecido por el bien y la gloria de los futuros herederos), y que con bastante razón se consideraba una de las condiciones fundamentales de la identidad y la unidad nacional, así como de la lealtad y la disciplina ciudadana, adquirió un lugar cada vez más significativo en los subsiguientes programas de la iniciativa. El conglomerado de tradiciones, costumbres, dialectos y calendarios locales, herencia de siglos de fragmentación feudal, había de unificarse en un Estado moderno a través de un programa cultural integrado.

Si bien anteriormente se habían llevado a cabo algunos intentos relativamente breves y esporádicos de institucionalizar y codificar la dirección estatal de las actividades culturales, recién el 3 de febrero de 1959,

durante la presidencia de Charles de Gaulle en la V República, se estableció un Ministerio de Asuntos Culturales con visos de permanencia. De Gaulle designó como primer ministro de esa cartera a André Malraux, quien logró por fin completar la tarea antes emprendida muchas veces con éxitos menores y transitorios. La situación política del país era por entonces favorable a la empresa: el líder nacional, dedicado a la misión de revivir la posición de Francia en Europa, maltrecha durante la guerra, deseaba que la cultura formara parte de la futura gloria de su país y que la cultura francesa se difundiera por el resto del continente, transformándose en un modelo admirado y copiado por todos. La cultura había de conferir prestigio y gloria mundial a la nación bajo cuyo patrocinio prosperaba. Tal como lo enunció François Chabot medio siglo más tarde en un artículo sobre la difusión de la cultura francesa en el mundo,[1] la tarea de divulgar internacionalmente la cultura de Francia, asumida (aunque no necesariamente lograda) a través del patrocinio estatal del arte, "sigue siendo objeto de aguda preocupación nacional, ya que pocos otros factores influyen de forma tan profunda en la percepción mundial de un país, y en su capacidad de hablar y ser oído".

De acuerdo con Chabot, la actitud que sucesivos gobiernos de Francia manifestaron en relación con el arte se forjó en ideas de "mesianismo político-cultural", aunque el concepto de la misión asumida por Francia fue cambiando a lo largo del tiempo (en el siglo XIX se relacionaba principalmente con el derecho de las naciones a la autodeterminación; en el período de entreguerras, con la defensa de las aún frágiles e inseguras democracias, y a fines del siglo XX se orientó hacia la promoción del multiculturalismo). En consecuencia, al ministro de Cultura no le faltaban fondos adicionales con los cuales poner de manifiesto los beneficios arrojados por la tutela estatal de los artistas, los trabajadores culturales y quienes lucraban de sus esfuerzos. Ahora la "cultura" se entendía principalmente como arte y creación artística, de modo que la multiplicación del primero y la intensificación de la segunda pasaban a ser el foco en torno al cual giraban las actividades del flamante ministerio; la democracia política había de ser complementada con la democratización del arte. El propio Malraux formuló la tarea de la siguiente manera:

[1] François Chabot, "La diffusion de la culture française dans le monde", en *Cahiers Français*, enero-febrero de 2009.

> El ministerio al que se le han confiado los asuntos culturales tiene la misión de volver accesibles las más grandes obras de la humanidad, en especial las francesas, para la mayor parte posible de los franceses; la misión de asegurar el mayor público posible para nuestro patrimonio cultural y promover las obras de arte que enriquecen ese legado.

Malraux rechazaba enfáticamente las tareas de índole pedagógica, en particular las ideas que conducían a forzar elecciones artísticas o cánones generales de preferencia cultural. A diferencia de sus predecesores, no le interesaba imponer modelos o gustos elaborados "en la cima", elegidos por las autoridades por sobre las cabezas de los "objetos de cultivo" con el fin de endosárselos o de inducir formas y contenidos dilectos en talleres y en atelieres de artistas. Le interesaba más crear oportunidades: para los creadores, la oportunidad de crear; para los artistas, la oportunidad de refinar su arte; para todos los demás, la oportunidad de asociarse íntimamente con ambos grupos (Malraux hablaba de poner la cultura "a disposición de todos, y no al servicio de decorar vidas burguesas").

Los sucesores de Malraux siguieron por la ruta que él había trazado, y la lógica según la cual se desarrolló la sociedad de la información, en conjunto con la lógica de los principios formulados y testeados por el primero de los ministros de Cultura, dirigieron esa senda de forma inexorable hacia el reconocimiento de una multiplicidad de opciones culturales y, en última instancia, a la adopción del pluralismo cultural como la principal peculiaridad, y el derecho a la gloria, de la cultura francesa, respaldada y fortalecida por el patrocinio estatal como su principal meta. A la política cultural de sucesivos gobiernos franceses, tanto de derecha como de izquierda, le habría calzado a la perfección el lema de Mao "que florezcan mil flores", si no fuera porque esta invitación hospitalaria en apariencia y liberal en esencia resultó ser una trampa insidiosamente colocada para persuadir a los creadores chinos de que revelaran sus secretas ambiciones heréticas a fin de que pudieran ser cortadas de raíz... En Francia, el lema de la pluralidad cultural y la diversidad artística permanecería encendido como un faro de la política cultural con una constancia digna de elogio. El presidente Georges Pompidou puso los puntos sobre la íes al aseverar enfáticamente que "el arte no es una categoría administrativa, sino que es, o debería ser, el marco *[cadre]* de la vida".

La práctica de respaldar el pluralismo cultural alcanzó su pico durante la presidencia de François Mitterrand, con Jack Lang como ministro. En un decreto del 10 de mayo de 1982, inspirado por Mitterrand y escrito por Lang, se declaró que la misión fundamental del Ministerio de Cultura debía consistir en permitir que todos los franceses fomentaran su innovación y su creatividad, desarrollaran su potencia creativa, demostraran libremente sus talentos y se beneficiaran de la formación artística que ellos mismos eligieran. A fin de lograr este objetivo, el decreto imponía a las instituciones estatales el deber de respaldar iniciativas grupales y regionales, así como fomentar los movimientos independientes no institucionalizados y estimular las prácticas *amateurs*. El desarrollo del arte, su riqueza, prevalencia y disponibilidad, tal como Lang no se cansó de enfatizar obsesivamente a lo largo del tiempo, exige una decisiva descentralización de las iniciativas culturales. Las capacidades, los fondos y la experticia organizacional del Ministerio de Cultura no estaban allí para guiar las tendencias culturales y elegir entre ellas, sino para incrementar las capacidades y financiar la organización autónoma de iniciativas regionales que emergieran espontáneamente. Marc Fumaroli, miembro de la Academia Francesa y autor de un tratado cáusticamente polémico, ampliamente aclamado y ferozmente debatido sobre las intrincaciones históricas de *"l'état culturel"* —el Estado cultural—, comentaba con cierta mordacidad que la principal preocupación del Ministerio de Cultura francés consistía en evitar la sospecha sobre su oculta intención de gobernar la cultura, así como eludir la acusación de que en realidad se inclinaba por una de sus variantes. Para Fumaroli esa postura estaba lejos de ser admirable. Sin embargo, por otra parte, Theodor Adorno, conocido por sospechar de los motivos que impulsaban a los administradores estatales a interesarse por las artes, probablemente saludaría con beneplácito la renuncia gubernamental a sus viejas ambiciones de juzgar los méritos y deméritos de las propuestas artísticas.

Theodor Adorno señala que el intento de sintetizar "el espíritu objetivo de una época bajo una sola palabra, cultura, delata de antemano la mirada administrativa que reúne, clasifica, sopesa y organiza" desde arriba. Adorno pasa entonces a enumerar las características de esta mirada:

> La exigencia de la administración a la cultura es esencialmente heterónoma: tiene que medir lo cultural, sea esto lo que fuere, por normas que no son

> inherentes a lo cultural, que no tienen nada que ver con la cualidad del objeto, sino meramente con ciertos patrones abstractos, aportados de forma externa.[2]

Sin embargo, tal como es de esperarse en una relación social tan asimétrica, los ojos de quienes experimenten este estado de las cosas desde el extremo opuesto —no desde el lado de los administradores sino del de los administrados— se toparán con un panorama completamente distinto, y si a esos observadores se les permitiera emitir juicio, la conclusión sería totalmente distinta. En ese caso esperaríamos encontrarnos con un panorama de represión infundada e indeseada, con un veredicto de injusticia y anarquía. Desde esa otra perspectiva, la cultura aparece en oposición a la administración, y ello es así porque, tal como lo enuncia Oscar Wilde (provocativamente, según Adorno), la cultura es "lo inútil", o al menos así es como se la ve en la medida en que los supervisores (autodesignados e ilegítimos desde el punto de vista del arte) tienen el monopolio en lo que concierne a trazar "las líneas de demarcación entre lo útil y lo inútil". En este sentido, de acuerdo con Adorno, la "cultura" representa los intereses y la protesta de lo particular contra las presiones homogeneizantes de lo "general", y asume una posición de crítica intransigente frente a la situación existente y sus instituciones.[3]

No se puede evitar que se produzcan colisiones y un antagonismo en permanente ebullición entre dos perspectivas y narrativas derivadas de distintas experiencias. No es posible impedir que emerjan los conflictos y tampoco frenar el antagonismo una vez que se ha suscitado. La relación entre administrador y administrado es antagónica por naturaleza: los dos lados aspiran a resultados opuestos y solo pueden existir en estado de potencial colisión, en una atmósfera de desconfianza mutua, presionados por una siempre creciente tentación de buscar pleito.

[2] Theodor W. Adorno, "Culture and Administration", en *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture by Theodor W. Adorno*, ed. de J. M. Bernstein, Londres y Nueva York, Routledge, 1991, pp. 93 y 98 [trad. esp.: "Cultura y administración", en *Escritos sociológicos I*, trad. de Agustín González Ruiz, en *Obra completa*, vol. 8, Madrid, Akal, 2003, pp. 114 y 120. En adelante, los números de página correspondientes a la traducción en español se citan entre corchetes].

[3] Véase Theodor W. Adorno, "Culture and Administration", *op. cit.*, pp. 93, 98 y 100 [pp. 114, 120 y 121].

El conflicto es especialmente manifiesto en el caso de las bellas artes, con choques particularmente encarnizados y relaciones signadas por consecuencias catastróficas, ya que se trata del área principal de la cultura y la fuente inagotable de su dinámica. Las bellas artes son el área más estimulada de la cultura; de ahí que no puedan resistirse a hacer siempre nuevas incursiones en territorios vírgenes y librar guerras de guerrillas con el fin de planear, trazar y pavimentar nuevas sendas para ser seguidas por el resto de la cultura humana ("el arte no es una existencia mejor, sino alternativa —señaló Joseph Brodsky—; no es un intento de escapar de la realidad, sino lo contrario: un intento de animarla").[4] A fin de cuentas, los creadores de arte son por su propia naturaleza adversarios o competidores en actividades que los administradores prefieren incluir entre sus prerrogativas.

Cuanto más se distancian del orden existente y cuanto más firme es su negativa a rendirse ante él, menos apropiados son los artistas y las artes para las tareas que les asigna la administración; ello a su vez implica que los administradores los consideren inútiles, si no rotundamente dañinos para la empresa. Administradores y artistas se plantan frente a frente con objetivos opuestos: el espíritu de la administración permanece en estado de guerra constante contra la contingencia, que es el territorio/ecotipo natural del arte. Sin embargo, como señalamos hace un momento, la preocupación de las artes por bocetar alternativas imaginarias al estado prevaleciente de las cosas las coloca en el papel de rivales de la administración, les guste o no. El control sobre la empresa y sobre los esfuerzos humanos que expende la administración se reduce en última instancia a su deseo de dominar el futuro. De ahí que haya múltiples razones para que los administradores y la gente de las artes se detesten.

Refiriéndose a la cultura, pero más que nada teniendo en mente las bellas artes, Adorno reconoce la inevitabilidad del conflicto con la administración. Pero también señala que los antagonistas se necesitan mutuamente; más aún, el arte necesita paladines, y bien ingeniosos, ya que sin la ayuda de ellos no podría cumplir con su vocación. Es una situación bastante similar a la de muchos matrimonios cuyos cónyuges son incapaces

[4] Joseph Brodsky, "The Child of Civilization", en *Less Than One. Selected Essays*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1987, p. 123 [trad. esp.: "El hijo de la civilización", en *Menos que uno. Ensayos escogidos*, trad. de Carlos Manzano, Madrid, Siruela, 2006].

de convivir en armonía pero tampoco pueden vivir separados; por muy inconfortable, desagradable e insoportable que sea una vida plagada de choques abiertos y discusiones, una vida envenenada a diario por la oculta hostilidad mutua, no hay mayor desgracia que pueda abatirse sobre la cultura (o más precisamente sobre las bellas artes) que el triunfo completo e incondicional sobre sus oponentes: la cultura "es nociva cuando se la planifica y administra [...] Sin embargo, cuando se la deja a su libre arbitrio, todo lo cultural amenaza perder no solo la posibilidad de influencia, sino la existencia".[5] Al expresar esta posición, Adorno saca una vez más la triste conclusión a la que llegó con Max Horkheimer cuando ambos trabajaban en *Dialéctica de la Ilustración*: que la historia de las antiguas religiones, así como la experiencia de las revoluciones y los partidos modernos, nos enseñan que el precio de la supervivencia es la "transformación de la idea en dominio".[6] Es preciso estudiar asiduamente esta lección de historia, dice Adorno, a fin de asimilarla e inculcarla en las prácticas de los artistas profesionales que acarrean el peso principal de la función "transgresora" de la cultura, y aceptar conscientemente la responsabilidad por ella, convirtiendo así la crítica y la transgresión en un modo de vida:

> La invocación a los creadores de cultura, a que se hurten al proceso de administración y se mantengan fuera, suena a huero. Con ello no solo se les cercenaría la posibilidad de conseguir su sustento, sino también toda influencia, el contacto entre obra y sociedad al que no puede renunciar la obra más íntegra, si no quiere marchitarse.[7]

Qué puede uno decir: se trata sin duda de una paradoja, y una de las más difíciles de resolver... Los administradores deben defender el orden confiado a su cuidado como el "orden de las cosas", es decir, el propio sistema que los artistas leales a su vocación deben poner a prueba exponiendo la perversidad de su lógica y cuestionando su sensatez. Tal como sugiere Adorno, la suspicacia inherente a la administración con respecto a la natural insubordinación e imprevisibilidad del arte es una inevitable

[5] Theodor W. Adorno, "Culture and Administration", *op. cit.*, p. 94 [p. 115].

[6] Véase Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Londres, Verso, 1979, pp. 216 y 217 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración*, introd. y trad. de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1998, p. 256].

[7] Theodor W. Adorno, "Culture and Administration", *op. cit.*, p. 103 [p. 125].

y constante casus belli para los artistas; por otra parte, como Adorno no deja de agregar, los creadores de cultura no pueden abrirse paso prescindiendo de la administración si es que, leales a su vocación y deseosos de cambiar el mundo (para mejor si existe posibilidad alguna), quieren ser oídos y vistos, así como escuchados y reconocidos a la mayor distancia posible. Los creadores de cultura no tienen opción, dice Adorno: tienen que vivir a diario con esa paradoja. Por mucho que los artistas maldigan a viva voz las confrontaciones e intervenciones de la administración, la alternativa al *modus covivendi* es la pérdida de sentido en la sociedad y una inmersión en la inexistencia. Los creadores pueden elegir entre formas y estilos más o menos soportables de administración, pero no pueden elegir entre la aceptación y el rechazo de la institución administrativa como tal. El derecho a esa elección es un sueño irrealista.

La paradoja que se analiza aquí no tiene solución porque, a pesar de todos los conflictos entre ambos bandos, a pesar de los vilipendios silenciosos o estridentes, los creadores de cultura y los funcionarios cohabitan en la misma casa y participan en la misma empresa. Sus disputas son una manifestación de lo que los psicólogos describirían como "rivalidad entre hermanos". Tanto unos como los otros están gobernados por la misma comprensión de su rol y del propósito de ese rol en un mundo compartido, que consiste en hacer ese mundo diferente de lo que continuaría siendo, o pasaría a ser, si ellos no intervinieran e hicieran aportes a su condición y su funcionamiento. Ambos albergan una duda (no infundada) con respecto a la capacidad del orden existente o deseado para sostenerse o cobrar existencia por sus propios medios y sin la ayuda de ellos. No disienten en la idea de que el mundo necesita un monitoreo constante y vigilante, así como un frecuente reajuste; el desacuerdo se refiere al objeto de los reajustes y a la orientación que deberían tomar las correcciones. A fin de cuentas, lo único que se juega en la discusión y en la constante lucha por el poder es el derecho a tomar decisiones sobre la materia, y luego hacer prevalecer el argumento propio y lograr que la decisión de uno sea vinculante.

Enfocando su mirada más allá de los intereses directos que se juegan en el conflicto, Hannah Arendt llegó, por así decir, a las raíces existenciales de la discordia:

> Un objeto es cultural según cuál sea su tiempo de permanencia: el carácter perdurable se opone al aspecto funcional, que lo haría desaparecer del mundo

> fenoménico a fuerza de uso y desgaste [...]. La cultura se encuentra bajo amenaza cuando todos los objetos del mundo, producidos en el presente o en el pasado, se consideran meras funciones de los procesos de la vida social —como si no tuvieran otra razón de ser que la satisfacción de alguna necesidad—, y no importa si las necesidades en cuestión son elevadas o básicas.[8]

De acuerdo con Arendt, la cultura trasciende y supera las realidades presentes. No se interesa por lo que podría ser el orden del día en un momento determinado, aquello que podría considerarse el "imperativo del momento"; pugna por no quedar restringida dentro de los límites trazados por "la problemática actual" —quienquiera la haya declarado como tal y cualesquiera hayan sido sus medios— y liberarse de las constricciones que ella le impone.

Arendt sostiene que los objetos culturales no están destinados al uso y el consumo en el acto —menos aún a la avería en el curso del uso y el consumo— y que tampoco es esa la medida de su valor. Para ella, el sentido de la cultura (es decir, del arte) es la belleza. Creo que Arendt elige definir así los intereses de la cultura porque la idea de belleza es sinónimo o encarnación de un ideal que de forma resuelta y empecinada elude la justificación racional o la explicación causal; la belleza, por su propia índole, está desprovista de finalidad o de uso obvio, no sirve a nada excepto a sí misma y tampoco puede justificar su existencia invocando una necesidad reconocida, palpable y documentada que demande satisfacción con impaciencia y a viva voz. Cualesquiera sean las necesidades que el arte pueda satisfacer en última instancia, deben ser evocadas y engendradas en primer lugar mediante el acto de la creación artística. Una cosa es un "objeto cultural" cuando su duración supera la de cualquier uso práctico que pueda haber acompañado o inspirado su creación.

Los creadores culturales pueden rebelarse hoy, como lo hicieron en el pasado, contra una intervención entrometida e intrusiva que insiste en evaluar los objetos culturales de acuerdo con criterios que son ajenos e inconvenientes a la natural ausencia de funcionalidad, la espontaneidad indisciplinada y la incurable independencia de la creación; pueden rebelarse contra

[8] Hannah Arendt, *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1968, pp. 266 y 267 [trad. esp.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 2003].

jefes, tanto designados como autodesignados, que explotan los poderes y los medios a su disposición para exigir el cumplimiento de reglas y normas de utilidad que ellos mismos han concebido y definido: jefes que, *summa summarum* y tal como en el pasado, cortan las alas de la imaginación y socavan los principios de la creación artística. Y sin embargo se han producido algunos cambios a lo largo de las últimas décadas en la situación del arte y sus creadores: en primer lugar, la índole de los gerentes y administradores que hoy se encuentran a cargo del arte o aspiran a esa posición; en segundo lugar, los medios que usan para conseguirlo; en tercer lugar, el sentido que la nueva estirpe de gerentes confiere a las nociones de "funcionalidad" y "utilidad" que esperan del arte y que usan para tentarlo y/o plantearle exigencias.

Andy Warhol, con su habitual gusto por la paradoja y la contradicción y con un oído notablemente aguzado para las últimas tendencias, aseveró sin solución de continuidad que un "artista es alguien que hace cosas que nadie necesita" y que "ser bueno para los negocios es el arte más fascinante. Hacer dinero es un arte y trabajar es un arte, y los buenos negocios son el mejor arte". La tentación que ofrecen quienes dirigen las operaciones en el mercado de consumo —en otras palabras, los especialistas en incrementar la demanda al paso de la oferta— es justamente la promesa de que esas dos aserciones no serán contradictorias bajo la nueva gerencia: los nuevos jefes harán lo que corresponda para asegurar que el público sienta la necesidad de poseer (y pagar) precisamente lo que los artistas quieran crear, de modo tal que la práctica del arte se vuelva un "buen negocio". Por otra parte, la coerción consiste en el hecho de que, de ahora en adelante, las nuevas autoridades dictaminarán qué creaciones artísticas tendrán demanda y qué tipo de creatividad pasará a ser un "buen negocio", el mejor arte de todos: un arte en el cual los expertos en *marketing* artístico superan de forma incuestionable a los maestros del pincel o el cincel.

La mediación en la llegada del arte al público no es algo nuevo: antes estaba, para mejor o para peor, en manos del patrocinio estatal, llevando mayor o menor satisfacción a los artistas; y a cargo de la tarea se hallaban las instituciones políticas responsables por la cultura. Lo verdaderamente nuevo son los criterios aplicados en esta mediación por la nueva estirpe de gerentes, agentes de las fuerzas del mercado, que reclaman

para sí las posiciones abandonadas (o perdidas) por los agentes de los organismos estatales. Puesto que se trata de criterios relativos al consumo de mercancías, en su mayor parte conciernen a cuestiones tales como la inmediatez del consumo, la inmediatez de la gratificación y la inmediatez del lucro. Un mercado de consumo que funciona para satisfacer necesidades de largo plazo, por no mencionar las necesidades eternas o intemporales, es una contradicción en sus términos, un oxímoron. El mercado de consumo favorece y promueve la rotación veloz de mercancías y el intervalo más breve posible entre el uso y el desecho a fin de proporcionar inmediato remplazo de los bienes que ya no son rentables. Esta postura, típica del "espíritu de nuestros tiempos", que de acuerdo con Milan Kundera "clava su mirada en el ahora, en un presente que lo conquista todo y se expande hasta tal punto que empuja el pasado fuera de nuestra visión y hace del tiempo un solo momento siempre presente",[9] existe en marcada contradicción con la naturaleza de la creación artística y el propósito de todo arte, no solo en la novela de la que habla Milan Kundera. La función del arte, para citar a Kundera una vez más, consiste en "protegernos de que olvidemos ser". En consecuencia, lo nuevo en relación con las observaciones anteriores es la bifurcación de los caminos que recorren los hermanos aún trabados en mutua rivalidad.

Lo que se juega en la fase actual de la antiquísima puja no es solo la respuesta a la pregunta "quién está a cargo", sino el propio sentido de la administración del arte, el propósito de la administración y sus consecuencias deseadas. Podríamos ir más lejos y presumir que lo que se juega es la supervivencia de las artes en su forma de existencia desde los tiempos en que los muros de las cuevas de Altamira se cubrieron de dibujos. Someter la actividad cultural a las normas y los criterios de los mercados de consumo equivale a exigir que las obras de arte acepten las condiciones de ingreso impuestas a cualquier producto que aspire al rango de bien de consumo; es decir, que se justifique en términos de su valor de mercado actual. Ahora bien, cabe preguntarse si la cultura puede sobrevivir a la devaluación del ser y al ocaso de la eternidad, quizá los peores daños colaterales causados por el triunfo de los mercados de consumo.

[9] Milan Kundera, *The Art of the Novel*, trad. al polaco de Marek Bienczyk, Varsovia, Czytelnik, 2004, pp. 23 y 24 [trad. esp.: *El arte de la novela*, trad. de Fernando de Valenzuela Villaverde, Barcelona, Tusquets, 2000].

Todavía no sabemos ni podemos saber la respuesta a esta pregunta, de modo que sería aconsejable seguir el sensato consejo del filósofo Hans Jonas: cuando los tiempos son inciertos, conviene confiar más en las oscuras predicciones de los "agoreros" que en las promesas apaciguadoras lanzadas por los promotores y admiradores del "maravilloso nuevo mundo de los consumidores".

La primera pregunta que se plantea acerca de las nuevas iniciativas artísticas en busca de reconocimiento se refiere a las perspectivas que ofrece a las obras de arte la demanda mercantil sostenida por los recursos financieros de los potenciales compradores. Aquí conviene recordar que las intenciones consumistas son notoriamente volubles y transitorias, y que el discurso del dominio del arte por los mercados de consumo está por ende regado de falsos pronósticos, evaluaciones erróneas y análisis engañosos, con sus consecuentes decisiones equivocadas. La lógica de este dominio se reduce en la práctica a compensar la falta de criterios estéticos de calidad con una multiplicación de las ofertas que "mantenga los estantes llenos", o bien, para decirlo en palabras simples, exceso en el despilfarro y exceso en el desecho. George Bernard Shaw, quien además de gran dramaturgo era un fervoroso amante de la fotografía, solía aconsejar a sus colegas de *hobby* que siguieran el ejemplo del bacalao, que pone miles de huevos para que solo una de las crías alcance la madurez; todo indica que la entera industria del consumo y sus agentes de *marketing* se han tomado a pecho más que nadie las advertencias y los consejos de George Bernard Shaw.

Los potenciales clientes, o más precisamente su número, el contenido de sus cuentas bancarias y la magnitud del crédito disponible para ellos, son el factor que decide hoy, de forma consciente o inconsciente, el destino de los productos culturales. La línea que separa el arte "exitoso" (léase: el arte que atrapa la atención del público) del fallido, malo o ineficaz (léase: el arte que no logró llegar a las galerías más conocidas o a las casas de subasta frecuentadas por la clientela adecuada) se traza con referencia a las estadísticas de ventas, la frecuencia de exposición y el lucro. Tal como ocurre con la definición (no totalmente) irónica de Daniel J. Boorstin, "las celebridades son personas famosas por ser famosas", "un buen libro es el libro que se vende bien, porque es muy vendible". Los teóricos y los críticos de arte que estiman el valor de las obras arribadas hoy al mercado e intentan encontrar una correlación entre la popularidad de

un artista y el valor de su obra no han logrado llegar más lejos ni cavar más profundo que Boorstin con sus agudezas. Cuando se busca una razón decisiva que explique los altos precios de un artista, es más fácil encontrarla en el nombre de la galería, el programa de televisión o el periódico que sacó su obra de las sombras para colocarla en el deslumbrante candelero de la publicidad, que en las propias obras.

Pero la suerte de las obras de arte no depende solo de las instituciones y empresas que les agregan valor confiriéndoles su marca o las devalúan retirándola; el "imprimátur" va acompañado de un evento, único y fugaz, pero "anunciado" a viva voz, un evento bacanal de "bombo publicitario" o "promoción". Ahora los eventos parecen ser la fuente más abundante de valor agregado a la cultura. Siguiendo la receta de Boorstin, atraen la atención de las masas porque las masas les prestan atención y se venden muchas entradas porque hay largas colas para conseguir entradas...

Los eventos están exentos de los riesgos a los que se exponen hasta las galerías y los auditorios más famosos. Tienen la ventaja de que en un mundo sintonizado con la volubilidad, la fragilidad y la transitoriedad de la memoria pública, y en presencia de múltiples atracciones deseables y tentadoras que compiten por el acceso a una atención que sufre de agotamiento crónico, no necesitan apoyarse en la lealtad —dudosa bajo estas circunstancias— de los clientes fieles: los eventos, así como otros genuinos productos de consumo, tienen fecha de expiración (por regla general, de plazo muy breve). En consecuencia, sus diseñadores y operadores pueden eliminar de sus cálculos las preocupaciones a largo plazo, con lo cual reducen sus gastos; más aún, pueden ganar en credibilidad y prestigio gracias a la perceptible consonancia entre su carácter y el espíritu de los tiempos. De acuerdo con George Steiner, los eventos se conciben para lograr máximo impacto y obsolescencia instantánea, con lo cual se evita el fastidio de las inversiones a largo plazo, es decir, la ley del "rendimiento decreciente", que conocen en la práctica todos los agricultores de la historia y en teoría todos los economistas, desde Turgot, Malthus y Ricardo.

La abrumadora velocidad de los eventos, de las actividades que nunca superan en duración el promedio de la atención pública, la fuente más abundante de rédito mercantil hoy en día, armoniza perfectamente con una tendencia muy difundida en el mundo de la modernidad líquida. En estos días, los productos de la cultura se crean con "proyectos" en mente, proyectos con un tiempo de vida predeterminado y, en la mayoría

de los casos, lo más breve posible. Tal como ha señalado Naomi Klein, las firmas que prefieren obtener réditos adhiriendo sus etiquetas a productos hechos en lugar de aceptar la responsabilidad por su producción con todos los riesgos que ello entraña pueden someter cualquier cosa a este procedimiento: no solo "la arena, sino también el trigo, la carne de vaca, los ladrillos, los metales, el cemento, las sustancias químicas, el cereal molido y una interminable serie de artículos que solían considerarse inmunes a esas fuerzas";[10] en otras palabras, bienes de los que se consideraba (erróneamente, tal como resultó) que podían probar su valor y utilidad gracias a sus propias cualidades y virtudes, de fácil demostración. La ausencia de obras de arte en esta lista debe atribuirse a un raro caso de omisión por parte de Naomi Klein....

A lo largo de siglos, la cultura existió en una incómoda simbiosis con toda suerte de acaudalados mecenas y empresarios, hacia quienes experimentaba sentimientos contradictorios y bajo cuyo caprichoso arbitrio se sentía restringida y hasta sofocada, aunque por otra parte a menudo aplacaba su furia contra ellos con pedidos o exigencias de ayuda y retornaba de más de una audiencia con renovado vigor y flamantes ambiciones. ¿Se beneficiará o perderá la cultura con este "cambio de gerencia"? ¿Saldrá ilesa después del relevo de guardia en la atalaya? ¿Sobrevivirá a esta alteración? ¿Disfrutarán sus obras artísticas de algo más que la oportunidad de vivir fugazmente y ganar quince minutos de fama? Cuando los nuevos administradores adopten el estilo de gerencia que hoy se ha puesto de moda, ¿no limitarán sus actividades de custodia al "vaciamiento", acaparando los activos que tienen a su cargo? ¿No remplazará el "cementerio de eventos culturales" a la "montaña que crece hacia el cielo", por usar la metáfora más apropiada para el estado en que se halla la cultura? Necesitamos esperar un poco más para encontrar la respuesta a estas preguntas, pero de ningún modo debemos postergar su enérgica búsqueda. Tampoco podemos pasar por alto la pregunta por la forma que adquirirá finalmente la cultura como resultado de nuestras acciones o falta de acción.

El patrocinio estatal de la cultura nacional no se ha salvado del destino que sufrieron muchas otras funciones del Estado que hoy están

[10] Naomi Klein, *No Logo*, Londres, Flamingo, 2001, pp. 5 y 25 [trad. esp.: *No logo*, trad. de Alejandro Jockl, Barcelona, Paidós, 2001].

"desreguladas" y "privatizadas"; tal como ocurrió con ellas y por el bien del mercado, el Estado se deshizo voluntariamente de cada vez más funciones que ya no podía sostener en su debilitado control. Pero hay dos funciones que resulta imposible desregular, privatizar y ceder sin ocasionar un "daño colateral" socialmente catastrófico. Una es la función de defender a los mercados de sí mismos, de las consecuencias que trae aparejada su notoria incapacidad para la autolimitación y el autocontrol, y su igualmente notoria tendencia a minimizar todos los valores resistentes a la valuación y la negociación, quitándolos de su lista de acciones planeadas y eliminando su costo de los cálculos de rentabilidad. La otra es la función de reparar el daño social y cultural que deja la estela de expansión del mercado a causa de esa incapacidad y esa tendencia. Jack Lang sabía lo que hacía...

Anna Zeidler-Janiszewska, sagaz investigadora del destino que le ha tocado a la cultura artística en la Europa posbélica, ha resumido estas consideraciones y ha sacado de ellas consecuencias prácticas mucho mejor de lo que podría hacerlo yo:

> Si diferenciamos la cultura artística (como "realidad mental") de la práctica de participar en ella (participación creativa y receptiva; hoy más bien participación creativa-receptiva o receptiva-creativa), así como las instituciones que posibilitan esa participación, la política cultural del Estado debe ocuparse de las instituciones de participación (que incluyen los medios "públicos"), y su interés primordial debe consistir en nivelar las oportunidades de participación [...] El foco de la política cultural es la calidad de la participación, así como la igualdad de oportunidades para participar; en otras palabras, los "receptores" más que la forma y el contenido, o bien las relaciones entre los "administradores" y el "público de las artes".[11]

De nuestras anteriores consideraciones se deduce que las creaciones culturales y las opciones culturales, así como el uso que hacen de ellas sus "receptores", están ligados en una estrecha interacción, hoy más que en cualquier otro momento del pasado; y que, dada la cambiante locación de las artes en la totalidad de la vida contemporánea, todo indica que esa interacción se volverá aún más estrecha en el futuro. En efecto, las obras

[11] Correspondencia privada.

de arte contemporáneas suelen ser indeterminadas, subdefinidas, incompletas, aún en busca de su significado y hasta ahora inseguras de su potencial, y sujetas a permanecer así hasta el momento de su encuentro con el "público" (más exactamente, el "público" que invocan y/o provocan, confiriéndole existencia), un encuentro activo desde ambos lados; el verdadero significado de las artes (y en consecuencia, su potencial de ilustrar y de promover cambios) se concibe y madura en el marco de ese encuentro. Las mejores entre las artes contemporáneas (en verdad, las más seminales y las más eficaces en la representación de su rol cultural) están en definitiva ya embarcadas en un proceso interminable de reinterpretación de la experiencia compartida, y ofrecen invitaciones permanentes al diálogo; o bien, en realidad, a un polílogo en perpetua expansión.

Así como la verdadera función del Estado capitalista en la administración de la "sociedad de productores" consistía en asegurar un encuentro continuo y fructífero entre el capital y el trabajo, en tanto que la verdadera función del Estado que preside la "sociedad de consumo" consiste en asegurar encuentros frecuentes y exitosos entre los productos de consumo y los consumidores, el "Estado cultural", un Estado dedicado a la promoción de las artes, debe enfocarse en asegurar y atender el encuentro continuo entre los artistas y su "público". Es en el marco de estos encuentros donde se conciben, engendran, estimulan y realizan las artes de nuestros tiempos. Y es en pos de estos encuentros que es preciso alentar y apoyar las iniciativas artísticas locales "de base": al igual que tantas otras funciones del Estado contemporáneo, el patrocinio de la creatividad cultural espera con urgencia ser "subsidiarizado".