

Muniz Sodré
Universidade do Rio de Janeiro

Diversidade e diferença

Resumen

Si la diferencia es un universal absoluto, construcción lógica de la metafísica, la diversidad es un universal concreto de toda realización humana. Para la metafísica occidental sin embargo el problema crucial es el reconocimiento de lo mismo, que se supone verdadero, y así lo diverso no puede ser entendido más que a través de la comparación discriminatoria y la dominación. El respeto a la diversidad del otro debe pasar entonces por un reconocimiento – no intelectual, sino sensible – de su propio espacio y su propia potencia.

Abstract

If difference is an absolute universal, a logical construction of metaphysics, diversity is a concrete universal of all human realisations. For Western metaphysics though, the quest is the knowledge of “the same”, which is supposed to be true, in such a way that the diverse can not be understood but through discrimination and domination. Respect for the other calls for acknowledging it – not as an intellectual, but a sensible construction – of its own space and *capabilities*.

Palabras Claves

Diferencia / Diversidad / Identidad / Valor.

Keywords

Difference / Diversity/ Identity/ Value.

A cidade de Paris assistiu à questão da diversidade ser posta em dois planos diferentes no mês de novembro de 2005. Num plano estava a Convenção

sobre a diversidade cultural da UNESCO (sem qualquer grande divulgação por parte da imprensa), cujo objetivo é a de transformar em lei a “declaração universal sobre a diversidade cultural”, adotada em 2001. No outro, estavam os distúrbios que, a partir de 27 de outubro, agitaram o território francês e ameaçaram várias outras regiões européias, atraindo as atenções de toda a mídia internacional. De fato, quaisquer que possam ser as variadas motivações sócio-econômicas desses acontecimentos, parece haver uma espécie de consenso analítico quando ao fato de que ali se colocava em termos duros e concretos a questão da diversidade.

Como o Brasil é um país notoriamente caracterizado por sua franca heterogeneidade humana e cultural, vale tomar como ponto de partida reflexivo uma das obras-primas do Modernismo brasileiro, *Macunaíma* (1928), romance paródico sobre a diversidade nacional, para tentar lançar alguma luz sobre o que hoje nos parece evidente: a distinção entre o diverso e o diferente, ou seja, a distinção entre um universal concreto de toda realização humana (a diversidade) e um universal abstrato (a diferença), construção lógica da metafísica.

Macunaíma é de fato livro e personagem emblemáticos do movimento modernista brasileiro. Herói sem qualidades (sem nenhum caráter, como o descreve Mario de Andrade), em busca de uma pedra de poder desaparecida (o *muiraquitã*), *Macunaíma* se apresenta como uma diferença que responderia supostamente por uma certa identidade brasileira, anárquica e preguiçosa. Seu brado de guerra é, como se sabe, “estou com preguiça”.

Embora remetendo a uma identidade que se supõe próxima, essa construção literária é intelectualmente encenada como uma diferença para com o pensamento culto, civilizado. Por isto, *Macunaíma* atrai o riso do leitor. Hoje, entretanto, em pleno curso da globalização do mundo, não mais na ficção literária, e sim no real-histórico que acompanhamos pela mídia, são recorrentes os atores sociais minoritários que reivindicam, com muita seriedade, os seus “*muiraquitãs*”, isto é, as suas “pedras de poder” em vias de desaparecimento ou em vias de desconhecimento. Em outras palavras, trata-se da valorização das culturas ou das formas de conhecimento dos povos autóctones.

Um exemplo é o *Quarup*, o ritual dos índios do Xingu em homenagem aos mortos. O *Quarup* se explica a partir da lenda (*kamayurá*) em torno de *Mavutsinim*, que pretendia trazer de volta à vida os seus mortos. Cortou troncos (*quarup*, madeira ao sol) e pediu que o grupo, depois de enfeitá-los, cantasse para fazê-los reviver. A cada ano, em aldeias diferentes, se repete o *Quarup*, canta-se e luta-se ritualmente ao redor dos troncos enfeitados, que representam os ancestrais homenageados. Antropólogos, mídia e os anciões das tribos dão-se as mãos para tentar evitar que os mais jovens esqueçam os

rituais, com seus inúmeros cânticos. Noutros casos, tentam evitar que se percam línguas indígenas: pesquisadores da Universidade do Estado do Pará trabalham há anos, a partir de um pedido dos índios mais velhos, para recuperar a língua quase perdida dos kaapós. Já escreveram uma cartilha com os mitos da tribo, que agora pretende relatar a sua história na língua original.

Há quase um século atrás, esses agentes da memória coletiva, poderiam ser descritos como “macunaímas” em busca de seu “muiraquitã”. Mas os indígenas não podem mais ser representados como meras diferenças nesta modernidade tardia que atravessamos. É que não são mais “diferentes”, agora são “diversos”, isto é, são coexistentes, real ou virtualmente próximos do cotidiano de cada um, seja pela ubiqüidade da mídia, seja por suas reivindicações, enquanto minorias sociais, de inserção na sociedade global. Durante a recente greve de fome do bispo Dom Luis contra a transposição das águas do rio São Francisco, indígenas o acompanharam com seus instrumentos, dançando o toré, ritual de fortalecimento de espírito dos mais necessitados. Isto é novo, o diverso agora é “glocal”.

A diferença humana é, desde as Cartas Persas, uma construção teórica da primeira modernidade, um desafio à razão causal em torno do conhecimento do Outro. Sobre essa alteridade têm-se debruçado a antropologia, a filosofia e a literatura, mas ela parece em vias de desaparecimento no torvelinho da virtualização técnica do mundo. O que o pensamento especulativo costuma nos apresentar como “outridade” (termo usado por Octavio Paz) não passa em geral de um fetiche de reserva, um fundo artificial de ressurreição de valores.

Mas a diversidade humana, em sua imediatez, sua eventual proximidade — desde os diferentes que saem de seus “guetos” clássicos até os imigrantes que transpõem aos magotes as fronteiras dos países mais ricos — é uma outra coisa. Para começar, presta-se mal ao conhecimento especulativo. Na realidade, constitui algo a que se recusa sistematicamente o reconhecimento. Muda o paradigma que orienta e legitima os problemas tecnocientíficos, mas permanece aquele que se caracteriza pela enorme resistência ao diverso, ou seja, à multiplicidade das expressões identitárias, dos valores e dos percursos do sentido. É verdade que o culturalismo contemporâneo preocupa-se bastante com o múltiplo dos costumes, das crenças, etc., mas de uma maneira apenas intelectualista, ora com o objetivo político de obter uma tolerância entre as comunidades culturais ou religiosas, ora com intenções puramente turísticas, sem chegar ao núcleo do problema, que é a verdadeira compreensão (aproximação e aceitação) do diferente concreto.

Por este motivo é que um filósofo profissional, como o francês Alain Badiou, conclui que as “diferenças culturais” (o outro concreto, o sujeito exó-

tico) não têm grande interesse para o pensamento. Discutindo a questão da ética, Badiou vê nessas diferenças “apenas a evidente multiplicidade infinita da espécie humana, que é tão flagrante entre mim e meu primo de Lyon quanto entre a comunidade xiita do Iraque e os gordos cow-boys do Texas”(1).

O filósofo está afirmando ser óbvio que somos todos diferentes e que, portanto, a diferença é que está aí, é o que há, é o múltiplo infinito do humano. Isto não deveria ser problema maior para o pensamento filosófico. O problema, portanto, não estaria no outro excluído ou não-reconhecido, mas no reconhecimento do mesmo. Estamos aqui, abordando um problema concreto, mas com os instrumentos da argumentação filosófica. E esta argumentação nos diz que o problema não é o outro, o diferente, o diverso, mas o Mesmo. Por que? Porque, diz ele, filosoficamente falando, o mesmo é aquilo que acontece, é uma verdade. Deste modo, o que deveria ser postulado para cada um não é a diferença cultural, mas a sua capacidade para a conquista do verdadeiro.

Nós já nos demos ao trabalho de discutir essa posição filosófica, querendo mostrar que existe um abismo entre o reconhecimento filosófico do outro, que é abstrato, é a prática ético-política de aceitar outras possibilidades humanas, de aceitar a diversidade, num espaço de convivência (2). Chamávamos a atenção para o fato de que existem dois problemas nessa argumentação. O primeiro é o problema do valor, que entendemos como a orientação prática para a ação social. No valor, se confrontam e se escalonam equivalências diversas. Para começar, nenhum valor é neutro, porque todo valor reflete as convicções e as crenças de um sistema particular. Quer dizer, valor é uma significação já estabelecida. Por isso, não basta afirmar que a multiplicidade humana é evidente. A percepção da diversidade vai além do simples registro da variedade das aparências, porque o olhar, ao mesmo tempo em que percebe, atribui um valor e, claro, determinada orientação de conduta. É isto que às vezes leva um policial a pedir documentos a uma pessoa na rua, apenas pelo grau de valor social que se dá àquele tipo de aparência.

O segundo problema é a diferenciação, quer dizer, saber fazer as diferenças. O senso comum está habituado a pensar a diferença como um ponto de partida, e então julga a partir da “identidade da diferença” do outro, como se a identidade fosse alguma coisa pronta e acabada. Você vê alguém com um turbante na cabeça e pensa que já sabe tudo sobre ele, que é, por exemplo, árabe, logo, islamita, logo investido de determinada disposição frente ao mundo. O racismo apresenta-se geralmente como esse “saber automático” sobre o Outro. Os preconceitos funcionam assim na prática: valem para qualquer outra forma diversa.

Mas há um erro nisto: o verdadeiro ponto de partida são as possibilidades concretas que a gente tem para fazer a diferenciação. A discriminação vem do fato de ignorarmos — afetivamente, intelectualmente — que estamos excluindo o outro, o diverso, por não termos possibilidade de lidar existencialmente com a diferenciação.

Podemos aqui oferecer um outro argumento para o pensamento abstrato. A verdade pode ser logicamente o mesmo para todos, mas apenas no quadro do pensamento que se move dentro do círculo da tradição judaico-cristã e do qual não se consegue logicamente saltar. É aí mesmo que se assenta a metafísica, entendida como essa pretensão de ocupar pela força isso que o pensador italiano Gianni Vattimo chama de “regiões mais férteis”, isto é, as regiões dos princípios, as regiões das causas. O conhecimento das causas é o princípio da dominação e da pretensão de se enunciar uma verdade absoluta que, na prática, implica a violência frente ao outro.

Em contrapartida, na prática ético-política do relacionamento humano, a verdade não-violenta se dá quando acontece o infinitamente diverso, isto é, quando se reconhece na prática a diversidade humana como uma constante em todo empenho de realização do homem, a diversidade como a verdade do real concreto, se quisermos insistir na hipótese de uma verdade — à qual normalmente permanece indiferente a realidade nossa de todos os dias.

Insistindo, porém, convém evocar Kant — filósofo seminal para o pensamento moderno — que nos adverte: uma questão é distinguir as coisas uma das outras, outra questão é conhecer a diferença das coisas. Conhecer a diferença só é possível quando somos capazes de fazer um julgamento, o que é atributo exclusivo do animal humano, capaz de apelar para a razão. Para Kant, “antes de pronunciar julgamentos objetivos, nós comparamos os conceitos, a fim de chegar à identidade (várias representações sob um só conceito), tendo em vista julgamentos universais, ou (chegar) à sua diversidade, para então produzir julgamentos particulares” (3).

Nesse modo de pensar, o conceito de diversidade deveria ser chamado “conceito comparativo”. Se um objeto se apresenta várias vezes aos nossos olhos com as mesmas determinações internas (qualidade e quantidade), nós usamos o recurso da comparação, para saber se se trata de uma única coisa e não de coisas diferentes. Agora, quando se trata de um fenômeno (quer dizer, alguma coisa que dependa da intuição sensível) que se apresenta várias vezes aos nossos olhos, não cabe comparar. Por mais idêntico que possa ser o fenômeno, a diversidade dos lugares que ele ocupa ao mesmo tempo é uma razão suficiente da diversidade numérica do objeto dos sentidos.

Kant quer dizer que a pluralidade e a diversidade numéricas já são indicadas pelo próprio espaço como condição dos fenômenos exteriores. Assim, por mais que uma parte do espaço possa ser semelhante a uma outra parte, ela é sempre exterior a ela e, por isto mesmo, diferente. A questão espacial é, assim, de suma importância para bem entendermos o problema da alteridade. De fato, como bem observa Sloterdijk, no núcleo ontológico da modernidade se encontra o desprestígio do espaço em favor do tempo. Diz ele: “O que é um moderno? É alguém que admite que o espaço não importa mais, que todas as questões da espacialidade são ficções reacionárias e sobreviventes, que não podem mais nos tocar porque o espaço é a dimensão desvalorizada pela modernização. Ser moderno é viver apenas no tempo e em diferenças relativas ao tempo. O tempo presente e o futuro, eis a última diferença que importa (4).

Foi esse tipo de valor que os primeiros processos ocidentais de globalização procuram inculcar no resto do mundo em meio às “viagens de descobrimento” e às guerras de colonização e cristianização. A conquista de espaços pela ocidentalização guerreira e religiosa preparou o terreno para a modernização, que tenderia a desvalorizar a dimensão espacial em favor da temporal. Na pretensão de “civilizar” o não-ocidental, está implícita a exigência de conhecê-lo e resgatá-lo para a temporalidade europeia (o cronocentrismo) dentro de princípios do racionalismo iluminista que contemplam aspectos militares, políticos, tecnológicos, institucionais, educacionais e religiosos, a serem transmitidos como “universais” humanos. Concebido como mera diferença cultural a partir de comparações lógicas, o Outro é uma entidade a ser submetida pela razão causal, sem maiores considerações por tudo aquilo que possa indicar uma positividade para seu espaço próprio, sua territorialização.

A diversidade que, entretanto, emerge na globalização contemporânea, traz elementos novos para o pensamento. Para começar, deixa de vigorar o interesse especulativo (razão causal) e aflora o interesse de agir a partir da dimensão espacial, que tem a ver com o sentir. A diversidade humana é algo a ser mais sentido do que entendido. Vamos traduzir isto para um modo de entendimento mais simples. Um indivíduo mora em São Paulo e está habituado ao uso de técnicas modernas no cotidiano, está informado dos acontecimentos do mundo pela televisão, é cristão, sabe ler e escrever, etc. Um outro indivíduo mora no Parque do Xingu (em Mato Grosso) e, mesmo que a gente saiba que a tecnologia já chegou até ele, vamos imaginar que aquele espaço, com suas circunstâncias (a floresta, a tradição tribal, a aparência física das pessoas, as crenças religiosas, etc.), enseje uma diferença.

A pura e simples comparação não nos diz nada de essencial sobre um e outro. Mas é assim que o senso comum opera: fazendo comparações. E quan-

do o termo comparante sobrevaloriza a si mesmo por se julgar o detentor de uma verdade absoluta, o termo comparado é automaticamente rebaixado e discriminado. A moderna civilização ocidental é um termo comparante dessa natureza: em seu afã de comparar com base em critérios universais ou absolutos, trata as pessoas como objetos, proclamando-as ora “iguais”, ora “desiguais” e, no fundo, enredando-se no nonsense, ironicamente sintetizado por um francês: “Tous les hommes sont égaux. Il n’y a de véritable distinction que la différence qui peut exister entre eux” (Henri Monnier).

Mas por que dizemos que alguém é igual ou diferente de outro? Porque comparamos. Comparamos como se fosse o caso de identificar objetos. E comparamos para exercer poder, para dominar. Na verdade, os homens não são iguais, nem desiguais. Os homens, seres singulares, coexistem em sua diversidade. Cada uma dessas singularidades corresponde, às vezes, à dinâmica histórica de um Outro, um coletivo diverso. Na prática, aquilo que nós experimentamos de uma cultura, principalmente da nossa, é a diversidade de seus repertórios, onde se mostram hábitos, enunciados e simbolizações.

Por que, então, ignoramos ou nos imunizamos socialmente contra uma determinada dimensão da diversidade? O modo de vida dos indígenas, por exemplo? Possivelmente porque, armado da razão comparativa, amplificada pela economia e pela técnica, o sujeito de poder, convertido em “unidade de dominação”, à imagem de Um-absoluto (utopia da metafísica) auto-imuniza-se contra a exterioridade dos lugares, limiar da diversidade numérica, e contra o sensível, que invoca a dualidade para o lugar do Um e ensaja a empatia para com o diverso. A imunização é uma barreira à empatia e à compreensão. O único afeto possível para com o diverso é o da patronização escravista. Mesmo da cognição racional, a sociedade global está muito afastada, a menos que tome contato com as obras especializadas dos antropólogos. Há a questão da distância entre a vida das cidades e a das aldeias, há os apelos e as complexidades da vida moderna, que levam até mesmo as gerações mais jovens do Xingu a esquecerem os rituais e seus cânticos.

Na abordagem da diversidade há, portanto, que considerar categorias de pensamento relegadas ao segundo plano pela metafísica ou pela montagem universal de sentido a partir da racionalidade instrumental. Essas categorias são, como deixa entender Kant, o espaço e a potência. Elas dizem respeito às formas de vida de comunidades coexistentes em sociedades predominantemente marcadas pela metafísica européia. Dessas comunidades, que sempre fazem apelo a uma territorialização positiva, se depreendem geralmente princípios de coerência ética ou espiritual adequados à transmissão da idéia de povo. Povo não pode ser jamais entendido como uma homogênea constelação demográfi-

ca, e sim como um princípio de aglutinação humana que pressupõe o sentimento comunitário e o respeito à continuidade das gerações.

Por isto, essas formas de vida heterogêneas são importantes para a questão das identificações de um povo nacional, por mais que sejam dificilmente reconhecidas em sua diversidade cultural. No Brasil, por exemplo, a pergunta sobre a identidade individual e coletiva — isto é, a pergunta sobre o que significa ser brasileiro e disto guardar uma memória estável — se faz sempre no quadro social de dois grandes tipos de tradução intercultural que vêm moldando a sociedade brasileira ao longo de sua história.

O primeiro tipo pertence às classes dirigentes, que tentaram sempre — em especial, desde fins do século dezanove — traduzir formas simbólicas e instituições européias para a realidade brasileira. O segundo pertence às classes subalternas, cujo símbolo ontológico é o homem negro, esse cujos ancestrais africanos contribuíram majoritariamente para a acumulação primitiva do capital no Brasil.

Neste último caso, é fundamental a memória da contribuição africana em termos de estética, música, culinária e religiosidade para formas de vida atuantes entre as classes subalternas no país. Não foi uma contribuição aleatória e anárquica, mas um verdadeiro processo civilizatório, que comporta mesmo a categoria “elite” a propósito das movimentações sociais dos africanos e seus descendentes. As comunidades litúrgicas matriciais, aquelas que deram origem à profusão e à popularização dos cultos afro-brasileiros, foram resultado de uma aglutinação de elite, caracterizada pela participação fundacional de altos dignitários e sacerdotes do milenar culto aos orixás, trazidos ao Brasil na condição de escravos, em consequência das guerras interétnicas e das incursões guerreiras dos escravagistas no Continente africano.

Com a substituição do ânimo revoltoso inicial pela liturgia, como estratégia de integração na sociedade hegemônica, passou-se a cultuar, celebrar, cantar e dançar. Os cânticos denominados oriki são como janelas que se abrem no presente para o passado. A memória que hoje os jovens negros beneficiados pelo processo educacional podem ter da singularidade simbólica de seus ancestrais diz respeito ao saber e a seus processos de transmissão intergeracional acionados pelas elites negras do passado. No segredo da transmissão encontram-se lições essenciais para a fermentação cultural de um povo. A composição humana daí resultante fez com que, em torno da família-de-santo ou das comunidades litúrgicas de origem africana popularmente conhecidas como candomblés, se criasse um modelo singular de organização social da gente negra, capaz de irradiar-se para outros territórios.

Tudo isso decorre de um pacto simbólico — ou seja, uma rede de signos e de alianças legitimadoras do consenso intercultural (entre as diversas etnias de origem africana) e transcultural (negros com brancos) — historicamente estabelecido na conjuntura de formação da sociedade nacional. Nada disto pode ser entendido pela pura abordagem culturalista, uma vez que o pacto simbólico decorre de um agir político grupal. A política está na mobilização dos recursos para a consolidação das alianças internas ao grupo e nas táticas de aproximação com a sociedade global hegemônica.

Há um singular agir político na transmissão patrimonial da liturgia negra. Nenhum patrimônio cultural socialmente operativo se transmite como um pacote inerte, um estoque de ativos dados para sempre, e sim como algo que é preciso reinserir na História presente, atribuindo-lhe novos contornos, revivificando-o. No caso da comunidade litúrgica negra, aquilo que se transmite é o pacto simbólico em torno da Arkhé, isto é, um consenso quanto a poderes míticos e representações que se projetam na linguagem — atuada, proferida, cantada — do terreiro e nos modos afetivos (fé, crenças, alegria) de articulação das experiências.

Arkhé é o que propriamente se transmite. Não se trata do nostálgico antigo, nem de qualquer apelo substancialista ao primal, mas daquilo que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão, enquanto algo de fundamental de que não se recorda, que falta, mas que se simboliza no culto aos princípios cosmológicos (os orixás, as divindades) e aos ancestrais que fazem apelo aos princípios inaugurais. Em termos mais concretos, a memória da Arkhé consiste em um repertório cultural de invocações, saudações, cantigas, danças, comidas, lendas, parábolas e símbolos cosmológicos que se transmite iniciaticamente no quadro litúrgico do terreiro e, no âmbito da sociedade global, expande-se nas descrições e nas interpretações escritas ou livrescas. De tudo isso, parte uma enunciação de cunho inequivocamente político e plural, que deveria repercutir junto à consciência atenta ao que se pode existencialmente experimentar em nossa modernidade tardia.

Por que deveria repercutir? Primeiramente, porque nessa diversidade reside o que Gorz chama de “economia invisível”, uma economia não formalizável, sem a qual os sistemas econômicos não poderiam existir. Diz ele: “Ela abrange todas as relações e realizações não computáveis e não remuneráveis, cuja motivação é a alegria espontânea na colaboração livre, no convívio e na doação livres. Dela resulta a capacidade de sentir, de amar, de se unir e de viver em paz com o próprio corpo, com a natureza e com o próximo” (5).

Em segundo lugar, porque dessa diversidade, que se apresenta como uma outra comunidade de vida e de linguagem, partem outros jogos de linguagem,

outras regras de enunciação das proposições necessárias ao um novo consenso social. Isto implica dizer que não bastam a pluralidade em si mesma, nem a mera crença em uma abstrata virtude do diálogo (uma suposta razão comunicativa), e sim que é fundamental reconhecer o diverso como a potência de uma cooperação radical entre as diferenças. No lugar da prática pasteurizada do “politicamente correto”, deveria advir a busca do ponto de equilíbrio das forças da diversidade.

De fato, sob o influxo da mundialização cultural, o reconhecimento da diversidade é na prática um pedido de palavra contra a violência frente ao Outro, característica da metafísica implícita na hegemonia técnica. O respeito à liberdade do outro passa pelo reconhecimento — não apenas intelectual, mas principalmente sensível — de sua liberdade de se interrogar singular e diversamente sobre o seu próprio destino. Içar a bandeira filosófica da diferença sobre a concretude espacial da diversidade assemelha-se hoje a empunhar uma faca sem lâmina, à qual falta o cabo (*un couteau sans lame auquel manque le manche...*). Uma vez mais, nonsense.

Referencias bibliográficas

- ANDRADE, Mario (1928): *Macunaíma*. São Paulo.
- BADIOU, Alain (1993): *L'Éthique — essai sur la conscience du mal*. Paris, Hatier.
- GORZ, André (2005): *O Imaterial — conhecimento, valor e capital*. São Paulo, Annablume.
- SLOTERDIJK, Peter e FINKIELKRAUT, Alain (2003): *Les battements du monde*. Paris, Fayard.
- KANT, I (1762): *La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*.
- SODRÉ, Muniz (1999): *Claros e Escuros — identidade, povo e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro, Vozes.

Notas

- 1 Badiou, Alain (1993): *L'Éthique — essai sur la conscience du mal*. Paris, Hatier, p. 40.
- 2 Cf. Sodré, Muniz (1999): *Claros e Escuros — identidade, povo e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro, Vozes.
- 3 Kant, I. (1762): *La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*.

4 Sloterdijk, Peter e Finkielkraut, Alain (2003): *Les battements du monde*. Fayard, p. 89.

5 Gorz, André (2005): *O Imaterial — conhecimento, valor e capital*. Annablume, p. 57.





José Rebelo
Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa
ISCTE

Os acontecimentos mediáticos como actos de palavra

Resumen

Este trabajo parte de la afirmación de que el acontecimiento no puede ser reducido a mera construcción mediática. Aunque los medios de comunicación social logran habitualmente reducir la discontinuidad que todo acontecimiento implica, el autor cree en la posibilidad de una acción colectiva, que se expresa a través de acontecimientos inaugurales - no mediatizados - que abren nuevos campos problemáticos.

Abstract

This paper states that the event is not just a media construction. Although the media picture events without their inner diversity, the author believes in the possibility of a positive action, based on piecemeal events that give way to new dilemmas.

Palabras Claves

Acontecimiento / mediación / medios de comunicación / asuntos públicos / acciones colectivas.

Keywords

Event / mediation / mass media/ public affairs / collective actions.

Não partilho teorias de natureza construtivista que reduzem o acontecimento a uma mera produção mediática (1). Pretender que um acontecimento existe apenas em função da sua mediatização é ignorar o cruzamento das mais elementares dinâmicas sociais. Suponhamos uma aldeia que nunca chamou a

atenção dos media. Que nunca teve honras de publicação num qualquer jornal. Da qual nunca se falou em qualquer estação de rádio. Que nunca foi vista, ou se viu, em qualquer canal de televisão. Que significa isso? Que nunca qualquer acontecimento se produziu na aldeia referida? Pergunte-se aos seus habitantes que, estes, logo denunciarão o absurdo.

Interessa, pois, definir o conceito de “acontecimento” antes de nos debruçarmos sobre o processo da sua eventual mediatização.

Nem todas as ocorrências são acontecimentos.

Sociologicamente, postulo que uma ocorrência se torna acontecimento segundo o potencial de actualidade mas, também, segundo os potenciais de relevância e de pregnância (2) que ele manifestar.

A ocorrência tem mais probabilidades de ser considerada um acontecimento quando se produz no nosso espaço e no nosso tempo. Daí o seu potencial de actualidade.

A ocorrência tem mais probabilidades de ser considerada um acontecimento quando provoca uma ruptura no nosso quadro de vida. No nosso *Lebenswelt*, conceito que Habermas foi buscar à fenomenologia de Husserl para designar esse nível profundo, de um grupo ou de uma colectividade, onde se enraizam as línguas, as normas e os comportamentos comuns. No nosso quadro experiencial, para falar como Goffman (1991). Daí o seu potencial de relevância.

A ocorrência tem mais probabilidades de ser considerada um acontecimento quando nos incita a reconstruir esse nosso quadro de vida momentaneamente perturbado pela ocorrência inesperada. Daí o seu potencial de pregnância.

1. Descontinuidade e procura de sentido

“Quando [os acontecimentos] se produzem, não estão conectados aos que os precederam nem aos elementos do contexto: são descontínuos relativamente a uns e a outros e excedem as possibilidades previamente calculadas; rompem a seriação da conduta ou a do correr das coisas”, afirma Louis Quéré. Mas, logo a seguir, o mesmo autor esclarece: “Esta descontinuidade surpreende e afecta a continuidade da experiência porque a domina. Por isso, fazemos tudo quanto está ao nosso alcance para reduzir as descontinuidades e para socializar as surpresas provocadas pelos acontecimentos: reconstruímos, através do pensamento, as condições que permitiram ao acontecimento produzir-se com as particularidades que apresenta; restauramos a continuidade no momento em que a ruptura se manifestou” (2005: 61).

Resumindo: o acontecimento opera uma ruptura inesperada na ordem das coisas. Na feliz expressão de Claude Romano, o acontecimento “abre uma falha na minha própria aventura” (1998: 45). Provoca um corte na trama dos nossos hábitos, das nossas rotinas diárias, dos nossos projectos, das nossas recordações, escreve Paul Ricoeur (1991: 41-55).

Corte, logo desordem.

Corte e desordem que impelem, o sujeito, para uma procura de sentido. Que é, afinal, procura de controlo. “Instaurando uma nova ordem, na qual o acontecimento será inscrito, o sentido reduz a *irrationalité principielle de la nouveauté*”, acrescenta Ricoeur (1991: 43).

E como se materializa essa procura de sentido? Através da construção de narrativas sobre o acontecimento. Daí que Ricoeur distinga três fases na génese e no desenvolvimento do acontecimento. A primeira fase corresponde à emergência da ocorrência propriamente dita. A segunda corresponde à procura de sentido. A terceira à diluição do acontecimento na narrativa construída a seu propósito (3).

Narrativas mediatizadas, umas. Narrativas não mediatizadas, outras. Umas e outras que permitem a passagem do possível imprevisível ao possível previsível, para citar Jocelyne Arquembourg-Moreau (2003). Passagem do possível imprevisível ao possível previsível. Previsibilização pela domesticação do imprevisível. Ultrapassagem da incerteza. Restauração de um mundo.

Fixemo-nos nas narrativas mediatizadas, ou mediatizáveis: as únicas susceptíveis de transportar o acontecimento para lá dos limites da comunidade onde emergiu. E, dentro destas, fixemo-nos nas narrativas mediatizadas ou mediatizáveis pelos órgãos de comunicação social de massas, em torno do que poderíamos chamar os “mega-acontecimentos” (4).

Num número de *Dossiers de l'Audiovisuel*, coordenado por Daniel Dayan (Julho de 2002), é analisado o processo de previsibilização inerente à cobertura mediática do «11 de Setembro», exemplo acabado dos mega-acontecimentos que acabámos de referir.

Diversos textos centram-se numa frase curta e simples que se ouve em fundo das primeiras imagens, obtidas ocasionalmente por um cineasta amator, que nos dão o embate do primeiro avião com a primeira torre: “Oh my God”. Não há, por enquanto, narrativa mediática. Não há explicação. A expressão “Oh my God” é desprovida de qualquer valor de ancoragem. Não fixa qualquer sentido àquilo que as imagens nos mostram. Apenas “Oh my God”.

Rapidamente, contudo, outros operadores de câmara afluem ao local. A tempo de registar o segundo embate. Um segundo embate. De um segundo avião. Na segunda torre. Coincidência a mais. Negada a hipótese de acidente.

Dá-se, então, aquilo a que Santos Zunzunegi chama a “suspensão do inacreditável” (2002: 16-21).

O inacreditável deixa de o ser. Porquê? Porque múltiplas relações de causalidade, irrompem. Indomáveis. Inicia-se, assim, a narrativa do acontecimento. Uma narrativa que gera sentido, ao funcionar como máquina de organização do tempo e ao assentar numa lógica da causalidade, ou melhor, numa lógica em que a causalidade se funde, coincide, com a contiguidade. Uma narrativa que integra o acontecimento num “todo contextual” (J. Dewey citado por Quéré, 2001: 104).

Num ápice, resolve-se o enigma: acto de terrorismo. Tudo se explica. Designam-se os autores. Enunciam-se os meios. Denunciam-se os objectivos. Sem que, note-se bem, qualquer organização tivesse, entretanto, reivindicado o sucedido. Afinal, adiantam pressurosos alguns comentadores, aquilo era previsível. Tanto mais, acrescentam, quanto é certo que os serviços secretos norte-americanos tinham já alertado para essa eventualidade...

O acontecimento como ponto de chegada de uma causalidade em cadeia: o processo de factualização está consumado.

2. Entre a “necessidade retrospectiva” e a “contingência prospectiva”

Como salienta Alain Flageul, num artigo incluído no número de *Dossiers de l’Audiovisuel* já evocado (2002: 21-25), a narrativa jornalística comporta uma tripla projecção no tempo. Descreve um movimento para trás, no sentido de descobrir algumas causas provisoriamente apresentadas como primordiais. Reconstitui, em seguida, os caminhos possíveis, desde as causas detectadas até aos efeitos observados. Por último, prolonga esses caminhos prevendo as consequências.

O presente factual constrói-se, portanto, no contexto do passado e do futuro. Do passado, pelas analogias que sugere. Do futuro, pelas antecipações que permite. Baliza-se entre a “necessidade retrospectiva” e a “contingência prospectiva”, diz Ricoeur (1991: 50). Arrasta consigo diversas temporalidades interpretativas, sublinha Jorge Lozano, citando Yuri Lotman (2002: 15-16). Por um lado, fica ligado à recordação que se guarda do súbito, do inesperado. Por outro, adquire uma dimensão de predestinação, de inevitabilidade. Recordação e predestinação, o antes e o depois que constituem os dois pilares de uma espécie de normalização a que Lotman, segundo Lozano, chama “processo de

consciência”: passagem do fortuito ao regular, do estranho ao normal, do imprevisível ao inevitável.

Dessa dualidade temporal resulta que o acontecimento seja, simultaneamente, explicável e explicativo. Explicável pela produção de “estórias” que origina. Explicativo pelo poder que transporta, enquanto revelador daquilo que ele (trans)forma, ou pode (trans)formar, nas pessoas e nas coisas.

Tal confluência de passado e de futuro não é aleatória. É ideológica. Segundo os efeitos pretendidos, pode exprimir uma maior insistência no passado ou uma maior insistência no futuro.

O regresso ao instante imediatamente anterior ao acontecimento, objecto da operação de mediatização, é cheio de significado. Repare-se no efeito produzido pela incessante repetição das imagens das torres, ainda de pé, logo seguidas das imagens do seu desmoronamento. Imagens de um tempo quase sem tempo. Imagens que nos prendem. Imagens hipnóticas. Que geram um sentimento de atracção/repulsão. Ou melhor, de uma repulsão que cresce com a atracção que, em nós, elas despertam. As imagens do desmoronamento não nos dão apenas o desmoronamento. Dão-nos bem mais do que isso. Dão-nos a visão de um mundo a desmoronar-se. A não ser que...

Mas é, também, cheio de significado a deslocação/instalação da narrativa a montante do acontecimento. Decididamente, rompe-se a clássica lógica linear segundo a qual o presente se explicava pelo passado e antevia o futuro. Nas sociedades tradicionais, as narrativas míticas, instaurando uma ordem discursiva do mundo, produziam efeitos de sentido através dos quais as coisas eram legitimadas e vividas. A rememoração (Heidegger) dos acontecimentos fundadores, dava sentido aos acontecimentos em curso. Hoje, essa trajectória inverte-se e são as finalidades projectadas no futuro que dão sentido ao presente. O presente situa-se, cada vez menos, na continuidade do passado.

Em *l'Inhumain: causeries sur le temps*, Jean-François Lyotard falava já de um «desafio» que, na sua opinião, estaria a ser lançado pela tecnologia electrónica às sociedades contemporâneas: o de subordinar o presente, que deixaria de desembocar num «depois» incerto e contingente, a um futuro cada vez mais predeterminado pelas novas tecnologias de informação e comunicação. Lyotard traçava, assim, uma nova perspectiva temporal para as sociedades capitalistas em que tudo seria função de estratégias – os jogos estratégicos – resultantes de previsões suportadas pelas tecnologias digitais. A actualidade de um qualquer percurso não seria mais do que a confirmação da sua previsão, ou seja, o futuro seria antecipado pelo presente que o realizaria ou, no mínimo, o configuraria como possível.

Regressando à dualidade temporal da narrativa mediática do acontecimento. Abundam os exemplos dessa justificação de um presente com um futuro anunciado imperativamente. É o caso do discurso actual sobre a guerra preventiva cujo pressuposto (Ducrot, 1972: 5-24) assenta na inquestionabilidade de um perigo. O perigo do terrorismo. O terrorismo enquanto problema público que, proclamam instâncias de poder, urge acautelar.

3. Do acontecimento ao problema público

Segundo Gusfield, citado por Louis Quéré numa conferência pronunciada no Porto em Fevereiro de 1999 (2001) a verificação de um “problema público” implica: que ele seja assumido, enquanto problema, pela sociedade no seu conjunto; que ele suscite debate contraditório e conflitual; que ele esteja associado a uma acção pública visando a sua resolução. Só que, a nossa contribuição para a definição de um problema é bem menor do que seria de supor. Dito de outra forma: a instituição de um problema enquanto problema é, em grande medida, exterior a cada um de nós. Na maioria das vezes, são-nos exteriores, as estratégias conducentes à sua assunção colectiva e à sua colocação no centro de debates, tal como nos são exteriores as acções, ou a simulação das acções, que se propõem resolvê-los.

O quotidiano é feito de um eterno trilhar, em ziguezague, por entre problemas. Desemprego. Insegurança. Falta de habitação. Problemas que são e não são nossos problemas. São «nossos problemas» na medida em que nos afectam directamente, em que, deles, somos vítimas. Não são «nossos problemas», na medida em que a sua génese nos é exterior. Trata-se de problemas que conheceram um processo de naturalização. E é, justamente, esse processo de naturalização que nos faz perder a ideia de exterioridade. Que faz com que não tenhamos consciência plena da construção de um itinerário que, se não nos é imposto, nos é insinuado. Que faz com que se estabeleça uma espécie de cumplicidade entre dominante e dominado, através da qual o dominado, negligenciando a sua condição de dominado, ou nem sequer dela se apercebendo, reconhece, e ao reconhecer legítima, fundamenta, o estatuto do dominante. Ou, dizendo com Bourdieu, que faz com que o dominado “se esqueça de si e se ignore, submetendo-se [ao dominante] da mesma maneira que contribui, ao reconhecê-lo, para fundá-lo” (1982: 119).

Os media constituem um dos dispositivos mais importantes para o desencadear desses processos de naturalização. Para fabricar adesões. Para forjar consensos, não os “consensos comuns” de inspiração Kantiana mas os que ocultam estratégias que Gramsci designaria por “hegemónicas”. Para converter, como por magia, uma história fragmentada, em função de interesses e de

oportunidades, por vezes inconfessáveis, numa continuidade feita de mutações tão dissimuladas quanto incessantes. Criando, assim, uma aparente “unidade indivisível”, para recorrer ao conceito de Husserl. Unidade que se manifestaria sem interrupções, sem hiatos. Unidade consentida e com-sentido entre “o que acaba de se passar” e “o que vai passar-se”.

Ontem era Ben Laden e o Afeganistão, a Bósnia e o Kosovo. Os massacres no Ruanda e no Burundi. O processo de paz em Angola. A subida eleitoral da extrema-direita europeia. Hoje é o genocídio no Sudão. As caricaturas de Maomé. A gripe aviária. A vitória do Hamas. A ameaça nuclear do Irão. «Da catástrofe aérea ao ciclone, do atentado ao acidente rodoviário, do fait-divers ao crime de guerra, nos ecrãs televisivos uma desgraça segue-se a outra. E a explicação do mundo reduz-se cada vez mais a uma volta ao mundo do sofrimento. Num bom noticiário de televisão, há cadáveres aos montes, mães que gritam, crianças que choram, casas devastadas e unidades de ajuda psicológica que convidam as vítimas a exprimirem a sua dor. Comentadas com as mesmas palavras, as mesmas vozes graves, os mesmos olhos húmidos, todas as tragédias humanas acabam por se assemelhar» exclama Elisabeth Lévy, produtora do programa radiofónico *Le Premier Pouvoir*, consagrado aos media, emitido pela estação *France Culture* (2006: 78).

É o vai-e-vem das notícias. Ou das supostas notícias.

Hoje, as páginas dos jornais, os tempos de emissão radiofónica e televisiva, enchem-se com um assunto. Amanhã, o mesmo assunto desaparece. Sem que se conheça o seu desenlace (Rebelo, 2003).

Na narrativa mediática não há, aliás, desenlace.

Em função dos respectivos projectos editoriais, da representação que constroem dos seus leitores, ouvintes ou telespectadores, os media narrativizam um acontecimento. Depois, deixam-o cair porque o acontecimento terá atingido o seu momento *Kairos* (Marin, 1990-1991): momento da mutação qualitativa em que o acontecimento deixa de se situar na curva do interesse decrescente para se situar na curva do crescente desinteresse.

E nós?

Ultrapassados pelos discursos, textuais e iconográficos, saltamos de notícia em notícia. Renunciaremos a compreender, pela incapacidade de encontrar, no interior de nós mesmos, o fim da narrativa? Arriscamo-nos, pelo menos, a aceitar a amálgama. A integrar a amálgama. Uma amálgama que ganharia sentido dentro de nós. Arriscamo-nos a mergulhar na aparente «unidade indivisível». Porque a alternativa é a descolagem, isto é, a exclusão do processo global de recepção da informação circulante (5).

O transbordante (Henri-Pierre Jeudi) ou o vazio.

Uma vez mediatizado, o acontecimento vai alimentar o problema público: o encerramento de uma fábrica reforça, em nós, a ideia de crise. Por sua vez, o problema público constitui o quadro explicativo do acontecimento: é por causa da crise que a fábrica encerra.

Problema público e acontecimento estabelecem, pois, entre si, autênticas relações de simbiose. O «terrorismo», enquanto problema público, constitui o quadro explicativo do «11 de Setembro». Por sua vez, o «11 de Setembro» alimenta o problema público chamado «terrorismo»

O «11 de Setembro»: curioso processo de datação.

Quando se evoca o «11 de Setembro», não há quem desconheça o referente. E quando se evoca o «15 de Fevereiro»?

No dia 15 de Fevereiro de 2003, milhões de pessoas em todo o mundo invadem a rua. Assim, de repente. Sem que tal acto se deva a convocações partidárias tradicionais. Mas, sim, a mensagens, apelos e petições que fervilham em rede, essa “marca” distintiva e estruturante dos novos movimentos sociais. Globalização do protesto. Em cada manifestação misturam-se línguas, etnias, idades, posicionamentos políticos, estilos de vida. Em cada cidade a causa unificadora é a mesma: “Não à guerra”. Uma causa que atravessou fronteiras e é exterior a todas as fronteiras. Nunca nada se vira de semelhante.

O «11 de Setembro» marca uma data (fait date, como dizem os franceses).

O «15 de Fevereiro» não marca uma data, salvo, claro está, para os militantes mais activos desses movimentos sociais.

Porquê?

Porque, explica Jacques Derrida, para marcar data é preciso que o acontecimento seja genericamente sentido, de maneira aparentemente imediata, como algo de singular. Derrida insiste no uso da expressão “aparentemente imediata” já que, acrescenta, esse sentimento é muito menos espontâneo do que parece: “ele é, em grande parte, condicionado, quando não construído e, em todo o caso, mediatizado por uma formidável máquina tecno-socio-política” (2001, p. 134).

“Pela repetição”, assinala Moscovici, “a ideia dissocia-se do seu autor; transforma-se numa evidência independentemente do tempo, do lugar e da pessoa; deixa de ser a expressão de quem fala e passa a ser a expressão da coisa de que se fala” (1981: 198-199). Insaciavelmente repetido nos media “numa espécie de encantação ritual, forma esconjuratória, litania jornalística, refrão retórico” (2001: 134), o “11 de Setembro”, aliado ao conceito de “terrorismo”, ganha autonomia. Impõe-se-nos. Inscreve-se no nosso discurso ordinário. Incorpora o nosso exército de pré-conceitos (Gadamer, 1995: 110). E quanto maior for

a sua autonomia e quanto mais se nos impuser, mais se nos escapa a sua dimensão instrumental. A sua arbitrariedade. A sua ambiguidade.

4. Potencialidades e limites da acção colectiva

Os media não constituem um poder homogéneo e autónomo. Mais do que um poder, eles são um lugar de cruzamento de poderes. São, em cada instante, a expressão de uma relação de forças. Segundo essa relação de forças desenvolvem-se, no interior dos media, os mecanismos de gatekeeping e de news-making, termos já consagrados na sociologia da comunicação (Rebello, 2002: 36-38). Segundo essa relação de forças, os media actuam na sociedade envolvente. Mas, posto que essa relação de forças é uma relação social, a sociedade envolvente vai também, por seu lado, actuar sobre os media. Os media comportam-se, portanto, como sujeitos e como objectos de uma sociedade onde se entrelaçam experiências, acções colectivas levadas a cabo, nomeadamente, por indivíduos dotados de uma “passibilidade” superior.

Louis Quéré define “passibilidade”, palavra pouco comum, a partir do seu antónimo, “impassibilité”: “é impassível aquele que não é susceptível de ser tocado, afectado, perturbado, emocionado pelo que lhe acontece e, por conseguinte, de suportar, de aguentar, de sofrer o que quer que seja (2005: 66). Afirmaremos, então, que são dotados de uma “passibilidade” superior os indivíduos particularmente tocados, afectados, perturbados, emocionados pelo que lhes acontece e, por conseguinte, capazes de suportar, de aguentar, de sofrer o que quer que seja. Dito de outra forma: são dotados de uma “passibilidade” superior os indivíduos que recusam a in-diferença, a in-significância, a des-realização das coisas.

A sua acção, empreendida no contexto de uma sociedade democrática, pode tirar proveito da “desterritorialização”, das “linhas de fuga” de que nos falam Gilles Deleuze e Félix Guattari (1976, 1980). E culminarem na denúncia de processos de naturalização ou na configuração de novos campos problemáticos. Assim, por exemplo, as aspirações ecologistas modificaram, por completo, as representações da vida no planeta. Tal como as novas relações entre sexos modificaram, por completo, as representações da vida em família.

E chegamos à questão de fundo. Cada época é marcada, decerto, por sistemas de valor, por regras de comportamento que uma sociologia do senso comum pode estudar. Cada época é marcada por discurso de transcendência (Charaudeau, 1997) destinados a delimitar campos problemáticos. Sistemas de valor, regras de comportamento, discursos de transcendência que invadem as páginas dos grandes jornais. Que saturam as grandes cadeias de televisão e as grandes estações de rádio.

Importa, todavia, defendermo-nos de interpretações mecanicistas.

Postulámos que nem todas as ocorrências são acontecimentos e que nem todos os acontecimentos são mediatizados, ou mediatizáveis. Postulamos, agora, que nem tudo o que é mediatizado é percebido como acontecimento. Além disso, nem todos os problemas públicos ou, para sermos mais rigorosos, nem todos os campos problemáticos nascem de um acontecimento mediatizado. Podem ser fruto duma insuspeita, inesperada acção colectiva: «A França aborrece-se», titulava um grande jornalista francês, Pierre Viansson-Ponté, em Março de 1968. Dois meses depois foi o que se viu...

Enfim, nem todos os acontecimentos mediatizados alimentam campos problemáticos já conhecidos. Muitos, são o começo de algo novo. Têm essa dimensão “inaugural” de que nos fala Louis Quéré: esse “poder de abertura e de fecho, de iniciação e de esclarecimento, de revelação e de interpelação” (2005: 60).

Bibliografia

- ARQUEMBOURG-MOREAU, Jocelyne (2003), *Le temps des événements médiatiques*, Bruxelas, De Boeck /INA.
- BOURDIEU, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- CHARAUDEAU, Patrick (1997), *Le discours d'information médiatique*, Paris, Nathan/INA.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (1976), *Rhizome*, Éditions de Minuit, Paris.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (1980), *Capitalisme et Schizophrénie - Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques e HABERMAS, Jürgen (2004), Le «concept» du 11 septembre, *Dialogues à New York* (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori, Paris, Galilée.
- DUCROT, Oswald (1972), *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann.
- FLAGEUL, Alain (2002), “De l'assassinat comme genre télévisuel”, in *Dossiers de l'Audiovisuel*, N°104 – À chacun son 11 septembre, INA, Julho-Agosto, Bry-sur-Marne.
- GADAMER, Hans-Georg (1995), *Langage et Vérité*, Paris, Gallimard.
- GOFFMAN, Erving (1991), *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Éditions de Minuit.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude (2006), “La question médiatique”, in *Le Débat*, N°138, Paris, Gallimard.

- LÉVY, Élisabeth (2006), “Le rapt du réel”, in *Le Débat*, N°138, Paris, Gallimard.
- LOZANO, Jorge (2002), “Sémiotique de l'événement et explosion”, in *Dossiers de l'Audiovisuel*, N°104 – À chacun son 11 septembre, INA, Julho-Agosto, Bry-sur-Marne.
- LYOTARD, Jean-François (1988), *L'Inhumain: causeries sur le temps*, Paris, Galilée.
- MARIN, Louis (1990-1991), Sémantique des systèmes représentatifs, Paris, Seminário na École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- MOSCOVICI, Serge (1981), *L'Âge des Foules*, Paris, Fayard.
- QUÉRÉ, Louis (2001), “La construction des problèmes publics et l'action collective”, in *Discursos – Língua, Cultura e Sociedade, Uma Tensão entre o Global e o Local*, Lisboa, Universidade Aberta.
- QUÉRÉ, Louis (2005)“, Entre o facto e o sentido: a dualidade do acontecimento”, in *Trajectos*, N°6, Lisboa, Casa das Letras / ISCTE.
- REBELO, José (2000, 2ª edição 2002), *O Discurso do Jornal*, Lisboa, Notícias Editorial.
- REBELO, José (2003), *A Comunicação: Temas e Argumentos*, Coimbra, MinervaCoimbra.
- RICOEUR, Paul (1991), “Événement et sens”, in *Raisons Pratiques*, N°2 – L'événement en perspective, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- ROMANO, Claude (1998), *L'événement et le monde*, Paris, PUF.
- SANTOS, José Manuel (2006), “Da perca do mundo à sociedade dos (mega)acontecimentos”, in *Trajectos*, N°6, Casa das Letras / ISCTE, Lisboa
- VERON, Eliseo (1981), *Construire l'événement, les médias et l'accident de Three Mile Island*, Paris, Minuit.
- ZUNZUNEGI, Santos (2002), “Le futur antérieur”, in *Dossiers de l'Audiovisuel*, N°104 – À chacun son 11 septembre, Julho-Agosto, Bry-sur-Marne, INA.

Notas.

1 “Os acontecimentos sociais não são objectos surgidos algures na realidade e dos quais os media nos dariam a conhecer, à posteriori, com maior ou menor fidelidade, as propriedades e as transformações sofridas. Eles existem, apenas, na medida em que os media os modelam” (Eliseo Veron, 1981).

2 Conceitos introduzidos por René Thom na sua teoria semiótica da regulação biológica e retomados por Patrick Charaudeau (1997).

José Rebelo

3 José Manuel Santos fala, sugestivamente, de um efeito de pérola: “face à perturbação causada por um intruso vindo do meio ambiente (que pode ser um parasita ou uma simples poeira), o bivalve não reage através de um gesto físico de afastamento ou fuga, mas pela produção de nácar que envolve esse intruso, retirando-lhe a agressividade e fazendo cessar a irritação” (2006: 82).

4 Niklas Luhmann considera, também, a existência de micro e de macro acontecimentos. Os primeiros fazem parte do nosso quotidiano, reflectem o grau de contingência existente no interior dos sistemas e são, por conseguinte, automaticamente digeridos por eles. Os segundos, sem atingirem a dimensão e os efeitos dos mega-acontecimentos, ocorrem no interior dos sistemas e obrigam-nos a reagir.

5 Jean Claude Guillebaud, ensaísta, antigo jornalista do «Le Monde», compara a narrativa mediática com o modelo económico ultraliberal hoje prevalecente nas sociedades economicamente mais desenvolvidas. Num caso e noutro, verificar-se-ia a mesma celeridade e a mesma fragmentação: “A sociedade de mercado fundamenta o seu dinamismo numa insatisfação e numa inquietação que apenas o trabalho e o consumo conseguirão resolver. A competição económica é uma religião disciplinar e, até, sacrificial. Apoia-se na ideia de falta e de mobilidade. Trata-se de nunca deixar instalar-se nem a calma, nem a quietude nem a saciedade. Nesta óptica, toda a crença reforçada, toda a teimosia subjectiva podem aparecer como obstáculos ao funcionamento fluido da sociedade de mercado. A calma é inimiga do mercado. O consentimento que damos a um modo de vida tão absurdo, o servilismo que manifestamos a injunções tão idiotas só é possível porque nos encontramos num estado de devoção, para não dizer de beatice. Aderimos à religião da instabilidade” (2006: 100).



León Olivé
Universidad Autónoma de México

Los desafíos de la sociedad del conocimiento: cultura científico-tecnológica, diversidad cultural y exclusión

Resumen

El proyecto actual de Sociedad del Conocimiento está creando nuevas formas y niveles de exclusión del mundo. El conocimiento tecnocientífico se produce en red. Sin embargo, cada nodo realiza una parte del trabajo desconociendo el resultado final. La red implica una homogeneización que pone en peligro la diversidad cultural. Por ello, es necesario que cada cultura pueda intervenir en los modos de producción y distribución de la tecnociencia.

Abstract

The current project of Knowledge Society is creating both new modes and levels of exclusion in the world. Technoscientific Knowledge is being produced in networks. However, every link executes a part of the task, unknowing the final outcome. The network implies a standardization that puts under risk cultural diversity. Thus, it is a must that culture may intervene in the ways of production and dissemination of technoscience.

Palabras Claves

Sociedad del Conocimiento / Tecnociencia / Técnica/ Tecnología / Países Multiculturales/ Latinoamérica.

Keywords

Knowledge Society / Technoscience/ Techniques / Technologies /Multicultural Countries /Latin America.

Sociedad del conocimiento, sistemas científico-tecnológicos y exclusión

El siglo XXI ha nacido y comenzado a crecer en medio de una ola de violencia inusitada en la historia. No porque ahora haya más actos violentos en proporción a la población, sino porque hoy en día existen medios más eficaces para ejercer la violencia a gran escala, y de formas más variadas.

En la llamada sociedad del conocimiento el alcance a gran escala de la violencia ha sido posibilitado por cierto conocimiento científico, por algunos sistemas tecnológicos, y como consecuencia de lo que autores como Javier Echeverría han llamado la “tecnociencia” (Echeverría 2003). Suele mencionarse al proyecto Manhattan (la construcción de la bomba atómica) como uno de los primeros grandes proyectos tecnocientíficos del siglo XX, lo cual es muy significativo, pues la bomba atómica representa quizá el primer gran salto cualitativo hacia la posibilidad de que una sola acción humana tenga un efecto devastador de dimensiones nunca antes conocidas.

Otros ejemplos paradigmáticos de tecnociencia hoy en día se encuentran en la investigación espacial, en las redes satelitales y telemáticas, en la informática, en la biotecnología y en la genómica. Todos ellos pueden tener consecuencias benéficas para grandes grupos, pero también todos pueden utilizarse violentamente para fines condenables éticamente. Esto no significa que la ciencia y la tecnología sean éticamente neutrales y que todo dependa del uso que se les dé. Más bien implica que no deben hacerse evaluaciones de la ciencia y la tecnología en abstracto. Lo que realmente existe son sistemas científicos y tecnológicos con fines bien definidos y donde se usan ciertos medios para obtenerlos, por lo que son susceptibles de una evaluación desde un punto de vista ético (cf. Olivé 2000, así como Ibarra y Olivé, eds., 2003).

Los sistemas tecnocientíficos han trastocado los sistemas de valores en la producción y circulación del conocimiento. Ahora valores económicos, como la ganancia, han pasado a formar parte de la estructura axiológica de muchos sistemas tecnocientíficos, donde incluso han llegado a ocupar posiciones dominantes. Como lo ha mostrado Javier Echeverría (2002, 2003), al lado de valores económicos como la ganancia financiera, o de valores militares y políticos como la ventaja para vencer y dominar a otros, aparecen valores que afectan directamente el dominio epistémico tales como la apropiación privada del conocimiento, y por tanto el secreto y a veces hasta el plagio. Valores todos incompatibles y de hecho inconcebibles para la ciencia que el mundo occidental conoció entre los siglos XVII y mediados del XX, cuya normatividad fue muy bien capturada en el “CUDEOS” mertoniano: comunismo, universalismo, desinterés y escepticismo organizado (Merton 1942, véase también Valero, ed., 2004).

Aunque no es una característica intrínseca de la tecnociencia, hasta ahora el control de los sistemas tecnocientíficos ha estado en pocas manos de elites políticas, de grupos dirigentes de empresas transnacionales o de militares, asesorados por expertos tecnocientíficos. Por esta razón, además de tener peculiares formas de poder en su interior, han desempeñado un papel central en la conformación de nuevas relaciones de poder mundial.

El concepto de “sociedad del conocimiento” ha venido utilizándose en tiempos recientes de manera cada vez más generalizada, aunque con múltiples significados y su uso no deja de ser controvertido. Pero no cabe duda de que hay fenómenos inéditos en la historia, surgidos a partir de transformaciones sociales ocurridas en las últimas décadas, que han resultado en un entorno con rasgos distintos a la sociedad industrial que se desarrolló hasta mediados del siglo XX. El concepto de sociedad del conocimiento se utiliza para referirse a tales rasgos. Entre ellos destaca el incremento espectacular del ritmo de creación, acumulación, distribución y aprovechamiento de la información y del conocimiento, así como el desarrollo de las tecnologías que lo han hecho posible, en particular las de la información y la comunicación que en buena medida han desplazado a las manufactureras. El concepto se refiere también a las transformaciones en las relaciones sociales, económicas y culturales debidas a las aplicaciones del conocimiento y al impacto de dichas tecnologías. Entre ellas se encuentra un desplazamiento de los conocimientos científico-tecnológicos hacia un lugar central como medios de producción, como insumos en los sistemas de innovación, cuyos resultados consisten en productos, procesos, formas de organización o servicios, que son aplicados para resolver problemas y para obtener beneficios para algún grupo humano. Por tanto, las personas altamente calificadas en cuanto a sus habilidades y conocimientos han adquirido un agregado valor económico, a grado tal que los procesos económicos tienden a la explotación de esas habilidades y conocimientos, mientras que la explotación de mano de obra barata y de recursos naturales ha pasado a segundo plano como generación de riqueza.

Pero no es que los recursos naturales y la mano de obra barata queden fuera de la esfera del interés económico, por el contrario, lo que ha ocurrido en el contexto globalizado es que se han profundizado las desigualdades y las relaciones de dominación, y se ha dibujado un patrón en el que los países del norte asedian y despojan a los del sur de sus recursos naturales, mientras ellos se concentran en el desarrollo de nuevos conocimientos y tecnologías, cuyos beneficios rara vez alcanzan a los países y pueblos marginados. Por otra parte, como es de sobra conocido, los países pobres se ven obligados a exportar su mano de obra en condiciones indignas.

Otro de los grandes problemas que ahora enfrentamos es que la transformación de las formas de producción de conocimiento, las nuevas prácticas tecnológicas y tecnocientíficas, y las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas en que éstas se han venido dando, han generado niveles de exclusión nunca antes vistos, así como nuevas formas de exclusión. En los países del primer mundo cada vez hay más gente desplazada del sistema económico formal —que no son sólo los inmigrantes—, y en el mundo entero hay cada vez más grupos sociales, y pueblos enteros que quedan excluidos de los beneficios de los nuevos sistemas tecnocientíficos y, peor aún, quedan excluidos de la posibilidad misma de generar conocimiento.

Esto es algo que ocurre palpablemente en las relaciones internacionales y muy especialmente en las inter-culturales, y que afecta sensiblemente a los países del tercer mundo, particularmente a los pueblos tradicionales como prácticamente todos los pueblos indígenas de América Latina. Pero en cambio todos los excluidos del conocimiento y de sus beneficios comparten con el resto de los habitantes del planeta otra nueva forma de violencia: la carga de los riesgos y los daños. Esta es otra de las nuevas asimetrías: beneficios en las formas de vida para una minoría en el primer mundo, pero un primer mundo que ya no está sólo en el norte, sino que lo mismo está en América Latina que en la India o en China. Enormes ganancias económicas para un pequeño grupo de empresas, generalmente transnacionales, y exclusión de los beneficios para la enorme mayoría de los seres humanos.

Otro rasgo de la nueva sociedad que se está conformando consiste en una forma de producción del conocimiento donde los conceptos básicos son “auto-organización”, “dispersión”, “distribución” y “división” (cf. Hutchins 1996). En esta nueva forma ya no hay un lugar central de producción del conocimiento, sino que éste se genera de manera distribuida en muchas unidades dispersas, que físicamente pueden ser distantes, pero que a la vez se mantienen en contacto mediante redes de comunicación, de aquí el concepto de “sociedad red” como lo ha utilizado por ejemplo Manuel Castells (1999). El conocimiento producido por una unidad adquiere valor en la medida en que complementa y se suma al que se produce en los otros nodos de la red. El resultado es un nuevo conocimiento que emerge de la red misma y no es reductible a la mera suma de los conocimientos producidos en cada nodo. Para que esto sea posible se requiere cierto nivel de homogeneización cultural. Se encuentra aquí entonces una de las tendencias más fuertes que están empujando en la sociedad globalizada y del conocimiento: la de una estandarización que podría amenazar a las diversas identidades culturales del planeta.

Por otra parte, la forma distribuida de producción del conocimiento no significa una democratización del mismo, en el sentido de que sea público y accesible a todos, ni una disminución de la exclusión de millones de seres humanos de sus beneficios. Por el contrario, ni siquiera hay garantías de que quienes participan de una red se beneficien del conocimiento producido distribuidamente, o siquiera que sepan cuál es realmente el conocimiento que finalmente se produce.

Desafíos para los países culturalmente diversos

En tiempos recientes, en todo el mundo se ha incrementado la aceptación y ha crecido la conciencia de la diversidad cultural. Los países latinoamericanos no han sido la excepción, donde también ha aumentado la aceptación de la idea de que el proyecto nacional de cada país debe desarrollarse con la participación de todos los grupos culturales presentes: los pueblos indígenas y muchos otros grupos que se identifican con una cultura (cf. Olivé 1999 y 2004).

Para el caso de prácticamente todos los países latinoamericanos, si asumimos que cada proyecto nacional debería incluir mecanismos de participación democrática y de distribución de la riqueza y del poder —incluyendo una distribución justa del conocimiento—, en donde participen los diferentes sectores sociales, incluyendo los pueblos indígenas, entonces se plantea el problema de desarrollar la “cultura científica” y la “cultura tecnológica”. Pero, ¿qué querría decir eso en el contexto de América Latina?, ¿cuál es el sentido de estos conceptos?

El acelerado desarrollo científico y tecnológico ha dado lugar a “elites de conocimiento”, y se han generado mecanismos de apropiación privada del conocimiento. La sociedad del conocimiento parece entonces entrar en conflicto con una genuina democracia participativa. Por otra parte, la globalización, como ya se ha mencionado, empuja fuertemente hacia una homogeneización cultural. ¿Es compatible entonces la idea de transitar hacia una sociedad del conocimiento, y mantener al mismo tiempo los valores de un proyecto nacional que resulte del consenso de los diferentes pueblos y culturas que conviven en cada país, y que además se desarrolle mediante la participación democrática? En los países donde conviven diferentes intereses, valores y cosmovisiones de los pueblos y culturas, ¿tiene sentido plantearse un proyecto nacional multicultural que tenga en su horizonte una sociedad del conocimiento, plural y democrática?

Ante la realidad multicultural es necesario realizar transformaciones políticas y una reforma del Estado que permitan la participación de todos los pue-

blos y culturas que conviven en cada país en la construcción de un proyecto nacional. El Estado debe dejar de ser un Estado monocultural y transformarse en un Estado plural (cf. Villoro 1998).

La idea fundamental de un Estado Plural en un país multicultural es la de un Estado que no está al servicio de ningún pueblo ni cultura en particular, y que es capaz de articular un mínimo de intereses y valores comunes, al que legítimamente se adhieran todos los pueblos y sectores que participan en el desarrollo del proyecto nacional, aunque cada uno de ellos tenga sus propias razones para hacerlo. Lo importante es que todos reconozcan la legitimidad de las instituciones estatales y colaboren en la construcción y realización de ese proyecto. Un proyecto nacional no tiene por qué ser incompatible con la realización de otros proyectos regionales y de otros pueblos o culturas específicas. El desafío es encontrar la normatividad, los valores y los fines que pueden ser legítimamente aceptados por todos y que constituirían el proyecto nacional, así como las formas institucionales, legislativas, económicas, políticas, educativas y culturales que permitirían la realización del proyecto nacional al mismo tiempo que los diferentes proyectos regionales y específicos de cada pueblo y cada grupo cultural.

En suma, entre los problemas que se plantean a los países multiculturales para transitar a la sociedad del conocimiento se encuentran los que surgen de la globalización, particularmente la tendencia hacia una homogeneización cultural, por una parte; y por la otra, los que emanan de la necesidad de realizar transformaciones institucionales, legislativas y de políticas públicas, en educación, en economía, en la cultura y con respecto a la ciencia y la tecnología, así como cambios de actitud en los miembros de diferentes sectores sociales, que van desde las comunidades científicas y tecnológicas tradicionales, hasta los sectores empresariales y la clase política, pasando por los miembros de los diferentes pueblos que conviven en un país, y los ciudadanos en general, para poder establecer auténticos sistemas de innovación, tanto nacionales como regionales, y lograr insertarse a la vez en sistemas transnacionales de innovación, pero en condiciones de simetría con otros países.

Si por una sociedad justa entendemos una en la que se han establecido los mecanismos que garanticen las condiciones y la distribución de bienes de modo que se satisfagan las necesidades básicas de todos sus miembros, así como la posibilidad efectiva de que todos ellos puedan ejercer sus capacidades para llevar adelante sus planes de vida —siempre y cuando esos planes de vida sean compatibles con los de los otros miembros de la sociedad, es decir, que sean necesidades básicas legítimas (1), entonces se hace necesaria una discusión de las políticas en ciencia y tecnología para que orienten el aprovecha-

miento de éstas para la satisfacción de esas necesidades básicas de los diferentes grupos sociales. Pero en los contextos de una genuina diversidad cultural, las necesidades básicas de los miembros de los diferentes pueblos y culturas no pueden ser definidas centralmente, sino que deben ser establecidas por los propios interesados.

En este contexto, una pregunta crucial es la de si las necesarias transformaciones institucionales, legislativas y de políticas públicas, en educación, en economía, en la cultura y con respecto a la ciencia y la tecnología, para establecer auténticos sistemas de innovación, son posibles únicamente mediante cambios voluntarios dentro de los países y los pueblos que quieran hacerlo, o si existen relaciones de poder y dominación que impiden las transformaciones aun cuando algunos pueblos y países las deseen. Por ejemplo, ¿por qué con la excusa de vigilar la no proliferación de armas nucleares se impide el enriquecimiento de uranio para fines pacíficos en muchos países?

Pero la situación de muchas naciones del mundo, incluyendo a los latinoamericanos, es más delicada aún, pues muchos grupos sociales y culturales, entre ellos notablemente los pueblos indígenas, han sido excluidos hasta ahora de la posibilidad de participar en los sistemas de innovación adecuados a sus formas de vida y a su entorno, y menos tienen las condiciones para desarrollar ellos mismos tales sistemas de innovación.

En el caso de América latina, hasta ahora las políticas públicas con respecto a los pueblos indígenas se han centrado, o bien en ver el problema como uno puramente “cultural”, es decir, sin atender sus dimensiones económicas y políticas —por lo cual por ejemplo en México no se ha podido resolver el conflicto con los zapatistas—, o bien sólo como un problema de pobreza y no de de justicia social.

La brecha entre los países tecnocientíficamente desarrollados y los que no lo son ya es muy amplia. Pero en los que tienen poco desarrollo tecnocientífico, como los de América Latina o los de África, todavía existe un abismo mayor entre los sectores que participan de algunos de los beneficios de los sistemas de innovación, y aquellos completamente excluidos de estos procesos. Los países y los pueblos que continúen rezagados con respecto a su capacidad de innovación, es decir, de generar conocimiento y resultados que transformen a la propia sociedad y a su entorno, simplemente padecerán mayores injusticias en el contexto internacional, y muy probablemente incrementarán las internas.

Por consiguiente, una de las condiciones necesarias para el establecimiento de relaciones sociales justas es que las políticas a seguir en las próximas décadas por los Estados y por los organismos internacionales sean claras en per-

mitir una mayor inversión en ciencia y tecnología, en la producción del conocimiento y en las formas de hacerlo verdaderamente disponible en la sociedad.

Pero el fortalecimiento y el desarrollo de la ciencia y la tecnología por sí solo no es suficiente, es necesario articular estos sistemas con el resto de la sociedad con el fin de que puedan atenderse los problemas tal y como son percibidos por los afectados, y no a partir de definiciones que de ellos se hagan en oficinas centrales de gobierno o de organismos internacionales.

Podemos sostener, entonces, la siguiente tesis sobre la accesibilidad al conocimiento, a la ciencia y a la tecnología, como condición necesaria para establecer relaciones sociales justas:

para lograr una organización social justa en los países multiculturales es necesario establecer elementos, normas, instituciones y mecanismos que tiendan a disminuir la exclusión de los sectores sociales marginados, muy especialmente de los pueblos indígenas, con respecto a sistemas de producción y aplicación de conocimiento, y que por el contrario faciliten su participación en esos sistemas y en el aprovechamiento del conocimiento —incluyendo el científico y tecnológico— para su desarrollo económico y cultural. Esto incluye la participación efectiva en diseños tecnológicos para la explotación razonable y sostenible de los recursos naturales de sus territorios y su uso tecnológico y tecnocientífico.

En suma, si queremos plantear un modelo de sociedad que global y nacionalmente sea justa, con sistemas políticos y económicos que tengan legitimidad y estabilidad, y que permitan una resolución pacífica de los conflictos, así como el desarrollo cultural y económico de los diversos pueblos del mundo respetando su identidad y su autonomía, entonces tenemos que discutir los mecanismos de participación efectiva en la sociedad del conocimiento. Más allá de las expresiones retóricas, esto implica la posibilidad de participar de los beneficios de sistemas tecnológicos y tecnocientíficos ya existentes, pero más importante todavía, la posibilidad de desarrollar otros sistemas de producción de conocimiento especialmente adecuados para la problemática específica de cada pueblo o grupo social, según su cultura y las condiciones del medio en el que se encuentren.

En países culturalmente diversos, con respecto al uso y explotación de los recursos naturales —no como meras mercancías en un mercado internacional de materias primas, sino como medios que pueden aprovecharse eficientemente con sistemas tecnológicos adecuados—, aparecen al menos tres cuestiones problemáticas: 1) la propiedad del territorio y de los recursos que contiene; 2) el reconocimiento del derecho a tomar decisiones y a realizar acciones para la explotación de esos recursos y para canalizar los beneficios derivados de ello; y 3) la capacidad efectiva para llevar a cabo dicha explotación,

donde se hace más evidente el problema del acceso al conocimiento, a la implementación de sistemas tecnológicos y tecnocientíficos, y más aún la posibilidad de desarrollar sistemas novedosos, lo cual va normalmente acompañado de un problema de financiamiento y de inversión económica, pero que no es ajeno a las políticas públicas en materia de educación y de ciencia y tecnología.

En este contexto de exclusión de la toma de decisiones por un lado, y del aprovechamiento del conocimiento para el desarrollo económico, social y cultural, por el otro, vale la pena recordar que hasta ahora los nuevos movimientos y los llamados nuevos agentes políticos habían venido identificándose más en términos de una lucha por el reconocimiento y el derecho a la diferencia, que por una participación efectiva en la toma de decisiones sobre las formas de cuándo, cómo y con qué medios explotar recursos (naturales, sociales y del conocimiento), y de cómo canalizar y distribuir los beneficios de su usufructo.

Pero las cosas han empezado a cambiar en tiempos recientes con respecto a las luchas de los pueblos y movimientos indígenas, por ejemplo en virtud de su articulación horizontal con otros movimientos sociales. Esto quedó claramente ilustrado en Bolivia mediante las movilizaciones de septiembre y octubre de 2003. Uno de los debates centrales de ese país es el de permitir o no la explotación de un valiosísimo recurso natural, el gas, mediante la inversión y aplicación de sistemas tecnológicos extranjeros, y por consiguiente donde el beneficio para la nación resultaría mínimo, amén de los problemas de injusticia social internos a la hora de repartir esos beneficios, pues una gran parte de la población —que mayoritariamente es indígena— quedaría excluida.

De lo anterior podemos concluir la necesidad de reivindicar los derechos económicos de los pueblos y de las naciones y en especial el derecho a la participación en la generación y usufructo del conocimiento, lo cual debe entenderse como el derecho al acceso a la educación y a los medios necesarios para desarrollar los sistemas tecnocientíficos apropiados para la explotación racional y sostenible de los recursos naturales de los pueblos.

Para esto es necesario participar en la toma de decisiones en materia de políticas educativas, científicas y tecnológicas, económicas, de salud pública y de relaciones interculturales, las cuales no pueden o no conviene ya que se desarrollen por cada estado o cada pueblo, de manera aislada, sino que sería deseable que se lleven adelante de manera coordinada entre pueblos y entre naciones, pero en situaciones de simetría e igualdad. En muchos de los países de América Latina las políticas se han diseñado centralizadamente, con una notable falta de participación, ya no digamos ciudadana, sino incluso de la comunidad científica. Pero ni siquiera la participación de la comunidad científica es

suficiente, lo que se requiere es una apertura a la participación efectiva de diferentes sectores sociales. Con todas las complicaciones que esto supone, lo cierto es que en América Latina esto es inaplazable para los pueblos indígenas.

Las acciones para disminuir la violencia en la forma de asedio a recursos naturales y en la exclusión de la participación en la toma de decisiones y en el diseño y aplicación de sistemas tecnológicos y tecnocientíficos que permitan una adecuada explotación del medio, son principalmente políticas. Sin embargo, las acciones políticas, para que sean eficientes y legítimas, deberían ser orientadas por un adecuado marco normativo e institucional.

La cultura técnica, tecnológica, científica y tecnocientífica en una sociedad multicultural

¿Cómo entender y cómo aplicar los conceptos de “cultura científica” y “cultura tecnológica” en contextos multiculturales, particularmente en casos como América Latina donde una importante parte de su población está constituida por pueblos indígenas? Para ofrecer una respuesta comencemos por recordar uno de los significados del concepto de “cultura” relevante para nuestros fines.

Jesús Mosterín (1993) ha defendido la idea de cultura como “la información transmitida por aprendizaje social”. A diferencia de la información que se transmite por medio de los genes —la herencia en sentido biológico, que es un fenómeno que pertenece a la “natura”—, hay información que se transmite mediante mecanismos de aprendizaje social, y en ese caso estamos ante la “cultura”. El aprendizaje social puede lograrse por medio de la imitación, como ocurre en muchas especies animales, incluyendo la humana. Pero la información también puede transmitirse por medio de lenguajes verbales y no verbales, y puede codificarse en diferentes medios —tablillas de arcilla, papeles, libros, revistas, discos magnéticos, servidores electrónicos—. Su transmisión puede hacerse por diferentes vías: oralmente, en persona frente a frente, o por medios como el teléfono; por escrito, privadamente, por correo ordinario o por correo electrónico; o públicamente por medio de la prensa, de libros o de páginas de internet. En todos los casos, la información necesita ser recuperada e interpretada (2).

Actualmente se acepta ampliamente que los miembros de muchas especies animales utilizan herramientas y tienen sistemas de comunicación; es decir, transmiten información por medio del aprendizaje social, no únicamente por medio de los genes, y así hay cultura en muchas especies animales. Para autores como Mosterín lo que distingue a las sociedades humanas de las de otros animales es que la transmisión de la información se da también, y cada vez más, por medio de lenguajes proposicionales utilizando medios de apoyo arti-

ficiales: la escritura convencional en papel o en medios informáticos que se transmiten por internet; la escritura por medio de lenguajes de computación, de lenguajes matemáticos, etc.

Sobre la base de este concepto de cultura, Miguel Ángel Quintanilla —quien ha hecho notables contribuciones a la filosofía de la tecnología (Quintanilla 2005)—, ha abordado específicamente el tema de la “cultura tecnológica”. Este autor destaca ciertos elementos que necesariamente están presentes en una cultura, y que en cada cultura específica tienen cierta organización: las representaciones, las reglas y normas de conducta, los valores, las formas de comunicación y las pautas de comportamiento aprendidas (no innatas) que caracterizan al grupo social en cuestión.

De acuerdo con el tipo de representación (creencias, teorías, modelos), de instrucciones, reglas y normas, de valores y de formas de comunicación (por medio del lenguaje proposicional, por medio de lenguajes no verbales —por ejemplo, corporales—, de lenguajes visuales, pictóricos, etc.), es posible hablar de distintos tipos de culturas, por ejemplo la artística, la religiosa, la política, la empresarial, la económica o la científica. Pero a la vez las representaciones específicas, las creencias, los valores, las normas, variarán de un grupo social a otro, aunque se trate del mismo tipo de prácticas. Por ejemplo, dos grupos humanos diferentes pueden desarrollar prácticas religiosas que compartirán ciertas características que las vuelven religiosas y no, digamos, mercantiles — tener alguna idea de lo sagrado y actitudes con respecto a ello—, pero las creencias y los valores específicos de unas y otras pueden ser distintos.

Adelante regresaremos sobre el concepto de “práctica social” y su relación con la cultura. Por ahora comentaremos los conceptos de “técnica”, “artefacto” y “tecnología”, así como de “sistemas técnicos” y “tecnológicos”, todos ellos necesarios para el análisis de los conceptos de “cultura científica” y de “cultura técnica”.

Siguiendo a Quintanilla podemos entender las técnicas como sistemas de conocimientos, habilidades y reglas que sirven para resolver problemas. Las técnicas se inventan, se comunican, se aprenden y se aplican. Por ejemplo, podemos hablar de un grabado hecho con la técnica de punta seca, o de técnicas para resolver sistemas de ecuaciones.

Los artefactos son objetos que suelen ser el resultado de las transformaciones de otros objetos concretos mediante la operación de un sistema técnico (concepto que se elucida a continuación). Los artefactos se producen, se fabrican, se usan y se intercambian. Rara vez un ser humano deja de tener artefactos en su entorno: televisores, teléfonos, autobuses, ordenadores, aviones, pero pueden ser palos para cazar, y pieles de animales para protegerse del frío.

Ni las técnicas ni los artefactos existen al margen de las personas que las aplican o los usan con determinadas intenciones. Una piedra bruta no ha sido fabricada por nadie, no es un artefacto, pero puede ser usada como medio para pulir otra piedra, para romper una nuez o una cabeza. Cuando alguien la usa intencionalmente para transformar un objeto concreto y producir un artefacto, entonces ha creado un sistema técnico.

Un sistema técnico consta de agentes intencionales que persiguen fines determinados y de objetos que los agentes usan para transformar otros objetos. El resultado de la operación de un sistema técnico es un objeto que ha sido transformado intencionalmente: es un artefacto.

Al plantearse fines los agentes intencionales lo hacen contra un trasfondo de representaciones (creencias, teorías) y de valores. Alguien puede querer pulir una piedra porque cree que le servirá para cortar frutos. La piedra pulida es algo que el agente intencional considera valiosa. Los sistemas técnicos, entonces, también involucran creencias y valores.

Hoy en día los sistemas técnicos pueden ser muy complejos. Pensemos tan sólo en una planta nucleoelectrica. Además de complejos de acciones, involucran conocimientos científicos. Siguiendo la distinción de Quintanilla, llamaremos “tecnológicos” a los sistemas técnicos que involucran conocimientos de base científica y que se usan para “describir, explicar, diseñar, y aplicar soluciones técnicas a problemas prácticos de forma sistemática y racional” (Quintanilla y Aibar, 2002, 16). Desde este punto de vista los sistemas tecnológicos son, pues, una subclase de los sistemas técnicos.

Los sistemas técnicos son indispensables en toda sociedad humana. Los sistemas tecnológicos son propios de las sociedades industriales y de la sociedad del conocimiento. Pero como ya hemos comentado, en el siglo XX surgió todavía otro tipo de sistema técnico, más complejo que el tecnológico, que parece ahora ser característico de la sociedad del conocimiento: el sistema “tecnocientífico”.

Javier Echeverría (2003) se ha basado en la concepción básica de sistema técnico de Quintanilla para proponer una caracterización de los sistemas tecnocientíficos como sistemas de acciones intencionales que se guían por creencias, normas valores y reglas, que están vinculados a sistemas de información, que cuentan con una base científica y tecnológica, y que están ligados a sistemas e instituciones de investigación, pero también a otras organizaciones políticas, económicas, empresariales y muchas veces militares. Dichas acciones son llevadas a cabo por agentes, con ayuda de instrumentos y están intencionalmente orientadas a la transformación de otros sistemas con el fin de conseguir

resultados que los agentes consideran valiosos, y que al aplicarse producen resultados que afectan positiva o negativamente a la sociedad y al ambiente.

Como los sistemas técnicos y tecnológicos, los tecnocientíficos están orientados hacia la obtención de ciertos fines, para obtener los cuales se utilizan determinados medios. Un grupo de científicos y de empresarios, por ejemplo, pueden proponerse la producción de una nueva vacuna para comercializarla, o pueden plantearse la producción de órganos humanos con fines terapéuticos mediante técnicas de clonación. Los sistemas tecnocientíficos, como todos los sistemas técnicos, incluyen entonces agentes que tienen creencias y valores. Además incluyen a los objetos que los agentes usan con propósitos determinados (por ejemplo instrumentos utilizados para modificar genes y producir así organismos con determinadas características fenotípicas). Asimismo los sistemas tecnocientíficos contienen al menos un objeto concreto que es transformado (los genes que son modificados). El resultado de la operación del sistema tecnocientífico, el objeto que ha sido transformado intencionalmente por alguien, es un artefacto (por ejemplo un organismo genéticamente modificado, o un animal clonado como la oveja Dolly). Tanto los fines que se persiguen, los medios que se utilizan, como las intenciones bajo las cuales opera un sistema tecnocientífico y los resultados que de hecho se obtienen, son susceptibles de evaluación. Ésta puede ser realizada tanto por los agentes del mismo sistema, como por otros agentes desde un punto de vista externo al sistema tecnocientífico, por ejemplo instituciones académicas o grupos de ciudadanos. Estas evaluaciones son de primera importancia, y como parte del desarrollo de la cultura científico-tecnológica debería promoverse que cada vez más amplios sectores de la sociedad se involucren y estén debidamente preparados para hacerlas.

Los sistemas tecnocientíficos, como los científicos, buscan describir, explicar o predecir lo que sucede, pero no se limitan a ello, también tienen, como la tecnología, el propósito central de intervenir en partes del mundo natural y social y de transformarlas. Aunque las tecnociencias han tenido un crecimiento espectacular en las tres últimas décadas, y han desplazado en importancia económica y social a las ciencias y a las tecnologías tradicionales, éstas no han sido eliminadas. Lejos de ello, más bien asistimos hoy a una convivencia de sistemas técnicos, sistemas científicos, sistemas tecnológicos y sistemas tecnocientíficos.

Para lograr un desarrollo científico-tecnológico es necesario impulsar el crecimiento de la cultura científico-tecnológica, lo cual a la vez significa organizar a la sociedad para que todos los grupos, pueblos y culturas, aprovechen adecuadamente el conocimiento, y puedan promover y beneficiarse de las nuevas

formas de producir y aplicar el conocimiento, particularmente mediante los sistemas tecnológicos y científico-tecnológicos. Pero no debería perderse de vista que esto tendría que hacerse dentro de marcos de justicia social y de respeto a la diversidad cultural.

Cultura tecnológica incorporada y no incorporada

Quintanilla señala que la expresión cultura técnica tiene al menos dos acepciones: por un lado, la del conjunto de técnicas de que dispone un grupo social, en el sentido de habilidades, reglas y conocimientos prácticos para obtener ciertos fines y para transformar objetos —por ejemplo técnicas de agricultura—, y por el otro, la del conjunto de representaciones, reglas, normas y valores relacionados con las técnicas —por ejemplo, ideas (correctas o no) sobre la bondad o maldad de la biotecnología.

Es posible extender esta idea para los casos de cultura científica y de cultura tecnocientífica, es decir, como los conjuntos de representaciones (creencias, conocimientos, teorías, modelos), de normas, reglas, valores y pautas de conducta que tienen los agentes de los sistemas técnicos, científicos o tecnocientíficos, y que son indispensables para que funcione el sistema, por un lado; y los conjuntos de esos mismos elementos que son relevantes para la comprensión, la evaluación, y las posibilidades de aprovechamiento de la técnica, de la tecnología, de la ciencia y de la tecnociencia por parte de una sociedad, de un pueblo o de ciertos grupos sociales. Es decir, se trata del conjunto de elementos que conforman las actitudes sobre la ciencia y la tecnología.

Cuando pensamos entonces en la cultura técnica, en la cultura tecnológica o en la cultura científico-tecnológica de un país, deberíamos considerar esa doble dimensión. Pero es claro que las representaciones y las evaluaciones que tengan y hagan los diferentes grupos sociales sobre los sistemas técnicos, tecnológicos y científico-tecnológicos pueden variar ampliamente, lo cual se agudiza en los países culturalmente diversos. Esto plantea problemas sobre los que es necesario reflexionar a fondo. Por ejemplo: ¿qué significa desarrollar la cultura tecnológica y tecnocientífica en el caso de los países de América Latina, y particularmente de sus pueblos indígenas que tienen culturas diferentes y se encuentran marginados educativa y económicamente?

Para profundizar sobre el problema conviene citar la distinción que propone Quintanilla entre la “cultura incorporada” a un sistema técnico y la “cultura no incorporada”.

La cultura tecnológica incorporada a un sistema técnico está formada por el conjunto de creencias o conocimientos, hábitos y valores que los operadores de un sistema técnico necesitan tener para que éste funcione de forma ade-

cuada. La cultura tecnológica de un grupo social (un país, una empresa, etc.) en sentido estricto o restringido se puede definir como el conjunto de todos los rasgos culturales incorporados a los sistemas técnicos de que dispone: incluye por lo tanto el nivel de formación y entrenamiento de sus miembros en el uso o diseño de esas tecnologías, pero también la asimilación de los objetivos de esas tecnologías como valores deseables, etc.

La cultura tecnológica no incorporada a sistemas técnicos está formada por el conjunto de rasgos culturales que se refieren o se relacionan con la tecnología, pero que no están incorporados a sistemas técnicos concretos, bien sea porque no son compatibles con las tecnologías disponibles, o porque no son necesarios para ellas, etc. Por ejemplo, un buen conductor de automóviles necesita determinados conocimientos sobre la mecánica del automóvil, un cierto nivel de entrenamiento en la práctica de conducir y una cierta interiorización de valores que representan las normas de tráfico (respetar la prioridad en los cruces, etc.). Todo esto constituye una parte de la cultura incorporada a la tecnología del automóvil de nuestros días. Pero además de eso el conductor puede tener determinadas creencias (acertadas o no) sobre el efecto contaminante de los motores de combustión interna, puede tener ciertas pautas de comportamiento en relación con el transporte individual y determinados valores referidos a la necesidad de preservar de la contaminación el centro histórico de las ciudades. Todos estos rasgos forman parte de una cultura tecnológica, en la medida en que afectan al uso, diseño y difusión de determinadas tecnologías, pero pueden no estar incorporados, por el momento, a ningún sistema técnico concreto (Quintanilla 2005, 277).

Puesto que los sistemas tecnocientíficos son una subclase de los sistemas técnicos, es posible aplicar esta idea para el caso de la “cultura tecnocientífica”, que estaría constituida, por una parte, por los conjuntos de representaciones (creencias, conocimientos, teorías, modelos), de normas, reglas, valores y pautas de conducta que tienen los agentes de los sistemas tecnocientíficos, y que son indispensables para que funcione el sistema, por un lado; y por otra, la cultura tecnocientífica de una sociedad estaría formada por los conjuntos de esos mismos elementos que son relevantes para la comprensión, la evaluación, y las posibilidades de aprovechamiento de la tecnociencia por parte de una sociedad, de un pueblo o de ciertos grupos sociales. Es decir, se trata del conjunto de elementos que conforman las actitudes sobre los sistemas científico-tecnológicos y sus consecuencias.

Como señala Quintanilla, la distinción es relevante, por ejemplo, para comprender que si una empresa desea adoptar una nueva tecnología, es indispensable que su personal tenga la preparación técnica adecuada para operarla, so

pena de fracaso. Pero también puede haber un fracaso debido, no a la falta de cultura tecnológica incorporada —pues los operarios pueden saber perfectamente cómo funciona la nueva tecnología—, sino precisamente a la no incorporada, por ejemplo, a que los operarios crean (con razón o sin ella) que los productos afectarán negativamente la salud humana o al ambiente, y tengan valores ecológicos que les induzcan a rechazar la tecnología en cuestión. Se trata, pues, de factores culturales que pueden afectar la adopción, el desarrollo y el éxito en la aplicación, uso y aprovechamiento de una cierta tecnología.

Pero igualmente puede ocurrir que aunque un cierto grupo social tenga la capacidad de incorporar el conocimiento necesario para operar un determinado sistema técnico, no considere deseables ni los fines que se persiguen con su operación, ni los medios para lograrlos, por lo cual rechace su uso. El destino de una tecnología, o más precisamente, de un sistema tecnológico en relación con un cierto grupo social depende en buena medida de la cultura tecnológica no incorporada de ese grupo.

Prácticas cognitivas, prácticas científicas

La idea de “cultura” (científica, tecnológica, tecnocientífica) que hemos comentado puede combinarse con otro concepto que si bien tiene una larga tradición en el pensamiento occidental, ha adquirido una singular relevancia en tiempos recientes: el concepto de “práctica”. Revisemos este concepto para obtener algunas conclusiones acerca de cómo podría fortalecerse la cultura científica y tecnológica con pleno respeto a la diversidad cultural.

Una práctica será entendida como un sistema dinámico que incluye al menos los siguientes elementos, los cuales se subrayan aquí para propósitos analíticos, pero que deben verse como íntimamente relacionados e interactuando entre sí.

a) Un conjunto de agentes con capacidades y con propósitos comunes. Una práctica siempre incluye un colectivo de agentes que coordinadamente interactúan entre sí y con el medio. Por tanto, en las prácticas los agentes siempre se proponen tareas colectivas y coordinadas.

b) Un medio del cual forma parte la práctica, y en donde los agentes interactúan con otros objetos y otros agentes.

c) Un conjunto de objetos (incluyendo otros seres vivos) que forman también parte del medio.

d) Un conjunto de acciones (potenciales y realizadas) que están estructuradas. Las acciones involucran intenciones, propósitos, fines, proyectos, tareas, representaciones, creencias, valores, normas, reglas, juicios de valor y emociones (véase Schatzki 1996, y Schatzki, Knorr Cetina y Savigny, eds., 2001). De este conjunto conviene destacar:

d1) Un conjunto de representaciones del mundo (potenciales y efectivas), que guían las acciones de los agentes. Estas representaciones incluyen creencias (disposiciones a actuar de una cierta manera en el medio), y teorías (conjuntos de modelos de aspectos del medio).

d2) Un conjunto de supuestos básicos (principios), normas, reglas, instrucciones y valores, que guían a los agentes al realizar sus acciones y que son necesarios para evaluar sus propias representaciones y acciones, igual que las de otros agentes. Esta es la estructura axiológica de una práctica.

Sobre la noción de valor, siguiendo autores como Mario Bunge (y muchos otros) supondremos que no existen los valores en sí mismos, sino que lo que existe son cosas, objetos, acciones, situaciones, relaciones, animales y gente, que ciertos agentes consideran valiosas (cf. Bunge 1996, 141 y ss). De una manera más técnica, podemos seguir la propuesta de Javier Echeverría de considerar a los valores como funciones que se pueden aplicar sobre argumentos que pueden ser objetos, creencias, acciones, personas, sistemas, animales, artefactos, etc. (Echeverría 2002). Esto significa que los valores existen sólo cuando los agentes de una práctica valoran algo en circunstancias específicas. Los valores tienen significado sólo cuando los agentes (individuales o colectivos) realizan la acción de evaluar. De otro modo tenemos solo términos valorativos vacíos (belleza, elegancia, justicia, simplicidad, precisión, etc.). Pero en cambio, en situaciones específicas decimos que tal acción de una persona fue injusta con otra, o que determinada demostración matemática es simple y elegante, o que tal medición es sumamente imprecisa, etc. Pero no existe tal cosa como el valor “belleza”, en abstracto, existen atardeceres hermosos, sinfonías bellas y mujeres preciosas.

Las prácticas cognitivas, pues, sólo pueden desarrollarse por grupos humanos y no por individuos aislados. La adecuación de una práctica no es una cosa de todo o nada, sino es un asunto gradual que tiene que ver con la medida en que los agentes de la práctica logran los fines que se proponen. Diremos que un sistema axiológico es correcto, si la práctica a la que pertenece ese sistema es adecuada. Ambas características (adecuación y corrección), de las prácticas y de sus sistemas axiológicos, dependen tanto de las capacidades cognitivas y de acción de los agentes, como del medio dentro del cual deben llevar a cabo sus acciones y al cual necesariamente deben transformar. Como los medios son muy diversos, de ahí surge la amplia variedad de prácticas y, por tanto, de sistemas axiológicos correctos.

La tesis central que sugiero, entonces, es que la diversidad axiológica de las prácticas cognitivas es el resultado normal y esperable a partir de la naturaleza

misma de las prácticas y del hecho que necesariamente se desarrollan en medios específicos que varían unos de los otros.

Por lo anterior, cuando se adoptan nuevas tecnologías, es indispensable tomar en cuenta las prácticas que serán afectadas por ellas, tanto como el entorno en que se desarrolla dicha práctica, que también sufrirá transformaciones. Los agentes miembros de la práctica en cuestión deberán evaluar los posibles cambios en su propia práctica y en su medio. Una de las tareas fundamentales para fortalecer y desarrollar la cultura científica y tecnológica consiste en preparar a los agentes de las prácticas afectadas para realizar críticamente tales evaluaciones.

En suma, al diseñar políticas para fomentar la cultura tecnológica es necesario tomar en cuenta los diferentes niveles de cultura incorporada que se requiere para la operación adecuada de un sistema técnico. No es posible progresar desde un punto de vista tecnológico, si no se ofrece a la gente la preparación adecuada para operar y en su caso para utilizar determinados sistemas técnicos. Pero tan importante como lo anterior, es que cada sistema técnico se utiliza en función de determinados fines, para obtener los cuales se usan ciertos medios. Es necesario también que desde el punto de vista de la cultura no incorporada se pueda hacer una evaluación crítica del sistema y de las consecuencias de su aplicación, tanto por quienes utilizarán los sistemas técnicos en cuestión como por quienes se verán afectados por su operación.

Potenciar el desarrollo tecnológico, entonces, no significa únicamente utilizar más tecnología; debe querer decir, sobre todo, desarrollar la cultura tecnológica, es decir, tener la capacidad de diseñar, desarrollar, utilizar, aprovechar y evaluar los sistemas técnicos apropiados para los fines que persiguen agentes concretos, de carne y hueso. Una sociedad, entonces, es culta tecnológicamente, si por una parte cuenta con grupos que tienen la cultura tecnológica incorporada pertinente para operar adecuadamente los sistemas tecnológicos que requiere, pero además, si la gente en general cuenta con la preparación para hacer evaluaciones de los sistemas tecnológicos y tecnocientíficos desde el punto de vista de la cultura no incorporada y si puede realizar tales evaluaciones de manera autónoma. Pero a todo esto hay que añadir que la cultura tecnológica debe incluir la capacidad para vigilar y controlar adecuadamente los riesgos que generan los sistemas técnicos, tecnológicos y científico-tecnológicos.

El fomento de la cultura científica y tecnológica no debe entenderse como adoctrinamiento, sino como el entrenamiento de los miembros de los diversos pueblos que les permita comprender el potencial de la ciencia y la tecnología para la resolución de ciertos problemas, pero sobre todo debe ser un entrena-

miento para participar en las nuevas prácticas de producción de conocimiento, como prácticas transdisciplinarias, en donde concurren muy diversos puntos de vista para conformar nuevos marcos conceptuales y métodos para abordar y resolver problemas inéditos. Tales prácticas transdisciplinarias no existen en abstracto ni pueden conformarse de acuerdo con un único modelo. Se trata más bien que cada pueblo incorpore en su modo de vida prácticas y formas de abordar y resolver problemas que incluyen formas de producción de conocimiento como las que hoy en día conocemos como científicas y tecnocientíficas. Esto significa abrir el horizonte de posibilidades de acción de los miembros del pueblo, de una manera que respete su autonomía como individuos y como pueblos.

No hay que olvidar que la cultura tecnológica y la tecnocientífica forman parte de la cultura técnica, por lo que el objetivo debería ser fortalecer la cultura técnica en general. Esto significa que una sociedad es culta técnicamente, si además de la preparación para aprovechar y evaluar, en su caso, los sistemas tecnológicos y científico-tecnológicos, sus miembros están adecuadamente capacitados para desarrollar, aprovechar, evaluar y combinar con aquellos otros sistemas técnicos, muchos de los cuales pueden ser productos culturales tradicionales, especialmente en el caso de pueblos con culturas ancestrales. Mayor cultura técnica tendrá una sociedad, mientras mayor sea su capacidad para aprovechar críticamente, y combinar, los beneficios de todos los tipos de sistemas técnicos, tecnológicos y científico-tecnológicos.

Consecuencias para la idea del tránsito a la sociedad del conocimiento

¿Qué conclusiones podemos obtener para los países iberoamericanos si han de fortalecer sus culturas científicas, tecnológicas y científico-tecnológicas para aprovechar mejor los beneficios de la ciencia y la tecnología, pero al mismo tiempo para vigilar y encauzar sus efectos en la sociedad, en la cultura y en el ambiente? Esto es fundamental si nuestros países han de transitar hacia una sociedad del conocimiento, cada uno íntegramente, como país en su conjunto, y no sólo en beneficio de ciertas minorías privilegiadas.

Lo primero es que sería un grave error creer que el tránsito a una sociedad del conocimiento dependerá simplemente de “aprender a usar” determinados artefactos producidos por sistemas tecnocientíficos de otros países (como los ordenadores, las redes telemáticas o los organismos genéticamente modificados). Se trata más bien de tener la capacidad de generar mayor conocimiento (científico, tecnológico y tecnocientífico), pero en un marco de relaciones sociales y culturales adecuadas para su aprovechamiento. El problema central poder generar y aprovechar los sistemas científicos, técnicos, tecnológicos y

tecnocientíficos que sean apropiados para resolver los problemas tal y como los definan los diferentes grupos humanos. Pero esas definiciones variarán según la cultura de cada grupo.

La ciencia, la tecnología y la tecnociencia son hoy en día herramientas indispensables para el desarrollo económico, educativo y cultural de los pueblos, y de su fortalecimiento y aprovechamiento depende en gran medida el tránsito a la sociedad del conocimiento. Para ello es necesario fortalecer los canales de comunicación entre los sistemas científicos, tecnológicos y tecnocientíficos y el resto de la sociedad, impulsar la educación en ciencia y tecnología, y realizar cambios en las instituciones, en la legislación y en las políticas públicas. Pero también es indispensable desarrollar la cultura científica, tecnológica y científico-tecnológica de una manera adecuada en el contexto de sociedades culturalmente diversas.

Esto significa que la meta a lograr no es sólo que la gente entienda el contenido de las teorías científicas, o que se entere de los hallazgos tecnocientíficos (que tal gen es responsable de la enfermedad x y que por tanto se ha avanzado en la posibilidad de crear un fármaco ad hoc para esa enfermedad), sino que el objetivo debe ser desarrollar la cultura tecnológica, tanto la no incorporada como la incorporada a sistemas tecnológicos específicos —aquéllos que después de una evaluación desde la perspectiva de la cultura tecnológica no incorporada, sean aprobados por quienes serán sus operarios, sus usuarios y los afectados por dicha tecnología.

El problema central al pensar en las políticas educativas, así como en las de ciencia y tecnología que se requieren, es no olvidar cuál debe ser la unidad de análisis fundamental: si se piensa en ciencia no debe caerse en el error de creer que la ciencia se reduce al conocimiento científico; si se piensa en tecnología no debe caerse en el error de creer que la tecnología se reduce a las técnicas y a los artefactos, olvidando a los agentes que diseñan, operan y evalúan a los sistemas tecnológicos, así como al resto de los agentes que pueden ser afectados en sus vidas y en su cultura, en sus diferentes prácticas, por esos sistemas, y quienes por tanto también deben hacer una evaluación y tienen todo el derecho para incidir en el desarrollo y aplicación de un sistema tecnológico específico y en la vigilancia y control de sus consecuencias. La unidad de análisis debe incluir a los sistemas tecnológicos y tecnocientíficos con su dimensión de cultura incorporada, y deben considerarse los puntos de vista desde la cultura no incorporada.

Los sistemas técnicos, tecnológicos y tecnocientíficos afectan a la cultura impactando prácticas sociales específicas. Al analizar el impacto cultural de la tecnología se debe considerar a los agentes intencionales, los seres humanos de

carne y hueso que constituyen la médula de los sistemas tecnológicos y científicos, así como las prácticas sociales que son transformadas como consecuencia de la operación de esos sistemas, es decir, debe analizarse la manera en la que los agentes se ven inducidos y a veces obligados a hacer las cosas de otro modo. Por ejemplo, a cambiar sus prácticas de cultivo, cuando por determinadas características de las semillas genéticamente modificadas éstas ya no pueden ser guardadas y utilizadas en la siguiente siembra como suelen hacer los agricultores tradicionales. Por consiguiente las políticas pertinentes deben tener como objetivo fomentar las transformaciones adecuadas en esas prácticas, para fortalecer los rasgos culturales correspondientes, y no pensar en abstracto en el desarrollo del conocimiento o de la tecnología.

El desafío para el fortalecimiento de una cultura tecnológica y de un adecuado tránsito a una sociedad del conocimiento es que los miembros de diversos grupos, en función de sus fines y de sus valores, pueda ejercer sus capacidades para generar y para apropiarse y aprovechar el conocimiento, tanto de los saberes tradicionales como de los científicos y los tecnocientíficos, pero sobre todo que pueda generar el conocimiento que mejor les sirva para alcanzar sus fines, manteniendo siempre la capacidad de decidir de manera autónoma cuáles son las prácticas que desean modificar, y en su caso en qué sentido aceptan cambiarlas, y cuáles no quieren alterar.

Esto significa construir y fortalecer los que bien podríamos llamar sistemas sociales científico-tecnológicos. Tales sistemas incluyen a las comunidades de expertos de diferente clase -representantes de las ciencias naturales y exactas, así como de las sociales, de las humanidades y de las disciplinas tecnológicas-, a gestores profesionales de tales sistemas (profesión que aún no se ha desarrollado en Iberoamérica al nivel que se necesita actualmente), entre cuyas tareas se encuentra la atracción de fondos de inversión y su administración eficiente, profesionales de mediación que no sean sólo “divulgadores” del conocimiento científico, tecnológico y científico-tecnológico (que lleven mensajes sólo en el sentido de la tecnología y la tecnociencia a la sociedad), sino que sean capaces de comprender y articular las demandas de diferentes sectores sociales (empresarios, entre otros, pero no exclusivamente ellos, sino también otros grupos sociales) y llevarlas hacia el medio científico-tecnológico y facilitar la comunicación entre unos y otros.

Los sistemas sociales científico-tecnológicos, que entendidos de esta manera serían un tipo de los llamados sistemas de innovación, incluyen entonces a los sistemas y procesos donde se genera el conocimiento, pero también a los mecanismos que garantizan que tal conocimiento será aprovechado socialmente para satisfacer demandas de diferentes sectores, y por medios acepta-

bles desde el punto de vista de quienes serán afectados. Por eso es indispensable la participación de científicos sociales y de humanistas en esos sistemas. Pero como al final de cuentas tales sistemas deben tener como consecuencia beneficios para diferentes grupos sociales, es necesario que haya una participación de representantes de los grupos que serán afectados y, en su caso, beneficiados.

El fortalecimiento de tales sistemas implica el avance de la tecnología y la tecnociencia mediante un incremento de la inversión en ella, pero al desarrollarse mediante sistemas donde se da una comunicación entre los tecnólogos y tecnocientíficos expertos con quienes toman las decisiones concernientes a la inversión y quienes demandan el conocimiento para resolver sus problemas, el resultado es la consolidación de una auténtica cultura tecnológica y científico-tecnológica. Esto significa sobre todo que los ciudadanos y quienes toman las decisiones en los gobiernos y en el sector productivo aprecian el valor de la ciencia y la tecnología, y junto con los expertos entienden que la tecnología y la tecnociencia tienen un enorme potencial para coadyuvar al desarrollo económico y social y a la comprensión y resolución de problemas, saben por qué es razonable confiar en esos sistemas y cuáles son sus límites, saben también que generan riesgos pero que existen maneras ética, económica y políticamente aceptables de contender con ellos mediante mecanismos en donde participen expertos y representantes de los grupos sociales involucrados, y saben también la conveniencia de aprovechar otros saberes, como los tradicionales.

La construcción de una auténtica cultura técnica, tecnológica y científico-tecnológica, por tanto, requiere un gran esfuerzo educativo desde la escuela primaria hasta el nivel universitario y de postgrado, sin olvidar todo el campo de la educación no formal, y va de la mano de la construcción y fortalecimiento de los sistemas sociales científico-tecnológicos, con el fin de modificar las actitudes básicas de los agentes sobre los sistemas tecnológicos. Esto requiere profundas transformaciones institucionales, legislativas y estructurales en el Estado y en las actitudes de todos los ciudadanos. La tarea es titánica, pero si no respondemos adecuadamente a este desafío, la sociedad del conocimiento en muchos países no será sino una etiqueta vacía más.

Bibliografía

CASTELLS, Manuel (1999): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, vol. 1, La sociedad red, México, Siglo XXI.

BUNGE, Mario (1996): *Ética, Ciencia y Técnica*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

ECHEVERRÍA, Javier (2002): *Ciencia y Valores*, Barcelona, Ed. Destino.

- ECHEVERRÍA, Javier (2003): *La Revolución Tecnocientífica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- HUTCHINS, Edwin (1996): *Cognition in the Wild*, Cambridge, Mass., Bradford Books, MIT Press.
- MERTON, Robert K. (1942): “The normative structure of science” (publicado originalmente como “Science and Technology in a Democratic Order”), en MERTON (1973): (TSS), *The Sociology of Science, Theoretical and Empirical Investigations*, edited by Norman W. Storer, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, pp. 267-278.
- MOSTERÍN, Jesús (1993): *Filosofía de la Cultura*, Madrid, Alianza.
- OLIVÉ, León (1999): *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Paidós.
- OLIVÉ, León (2004): *Interculturalismo y Justicia Social* (México, Paidós, 2004
- QUINTANILLA, Miguel Ángel (2005): *Tecnología, Un ensayo filosóficos y otros ensayos sobre filosofía de la tecnología*, México, Fondo de Cultura Económica.
- QUINTANILLA, Miguel Ángel y AIBAR, Eduardo (2002): *Cultura tecnológica. Estudios de ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona, Horsori Editorial.
- SCHATZKI, Theodore R. (1996): *Social Practices, A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHATZKI, T. K. KNORR CETINA K. y E. SAVIGNY (eds.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Londres y Nueva York, Routledge.
- VALERO, Javier (ed.) (2004): *Sociología de la Ciencia*, Madrid, EDAF.
- VILLORO, Luis (1998): *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, Paidós.

Notas

1 Que sean compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad quiere decir que su satisfacción no impida la satisfacción de las necesidades básicas de algún otro miembro de la sociedad (en el presente o en el futuro). Éstas son las necesidades básicas legítimas. Por consiguiente, el principio de justicia basado en la satisfacción de necesidades debería decir: “Una condición necesaria para que una sociedad sea justa es que establezca los mecanismos que garanticen las condiciones que permitan la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros” (véase Olivé 2004, cap. 7).

2 Para una discusión más amplia del concepto de cultura, véase Sobrevilla (ed.) 1998.





Raquel Paiva de Araújo Soares
Universidade do Rio de Janeiro

[Traductor: Antonio Alías Bergel]

Las minorías en las narrativas de los media

Resumen

El trabajo pretende, a partir de un planteamiento de la narrativa mediática en la actualidad, investigar la naturaleza de las narrativas sobre los grupos minoritarios, intentando averiguar si todavía están marcadas por prejuicios e ideas estigmatizadas. Aspira pues a participar más aún con la propuesta de nuevas composiciones para que las narrativas sobre las minorías en la actualidad puedan ser integradas efectivamente, respetándose su compromiso identitario.

Abstract

The work seeks, starting from a position of the massmedia narrative at the present time, to research the nature of the narratives on the minority groups, trying to discover if they are still marked by prejudices and stigmatized ideas. It aspires then to stiller participate with the proposal of new compositions so that the narratives on the minorities at the present time can be integrated indeed, being respected their commitment identities.

Palabras Claves:

Media / Minoría / Narrativa

Keywords:

Media / Minority / Narrative

La propuesta central del trabajo se encamina hacia el intento de componer una teoría narratológica de la producción periodística y así hacer viable el análisis de los discursos sobre las minorías. Articulada en tópicos, la propuesta se

esquematisa en etapas. Inicialmente, será necesario definir lo que se entiende por narrativa y su estructura. Enseguida, establecer una comparación con lo que se entiende por narrativa periodística y su morfología, posibilitando la lectura de los discursos en que el enfoque sean los grupos minoritarios. Y finalmente, explorar la posibilidad de una estructura narrativa integrada para estos grupos.

En líneas generales, con objetivo de introducir la temática, se puede afirmar que, a lo largo de la historia de la humanidad, se han compuesto una infinidad de narrativas como posibilidad de almacenamiento de la memoria colectiva, es decir, de viabilidad para un futuro común. Algunas características son comunes y están presentes en estas narrativas, definiendo así su naturaleza. De entre ellas, el carácter moralizador, que normaliza los comportamientos sociales y, de esta manera, posibilita viabilidad en la convivencia.

Todavía se puede discutir la pertenencia de la categoría “sentido común” en el universo de la narrativa. En este sentido, es preciso comprender primeramente que la producción mediática –según apuestan los más diversos teóricos– actúa totalmente en sintonía con la aplicación de lo que puede ser entendido como consensual o de la generalización común. Como el entendimiento de lo que constituye la idea de “sentido común” es contradictorio, no se pretende desarrollar extensamente en un momento, pero vale destacar el pensamiento del filósofo pragmático Richard Rorty, con vista a implementar una visión crítica sobre este presupuesto. Para el filósofo americano, el sentido común es una idea inmovilizadora en el sentido de que éste representa una postura para ser vivida colectivamente en dirección a las nuevas posturas, incluso aquellas socialmente más integradas.

Rorty dice que “cuando el sentido común es puesto en razón, sus adeptos comienzan a responder generalizando y haciendo explícitas las reglas del juego de lenguaje al que están habituados a jugar. Ser de sentido común es a partir del principio de que los enunciados bastan para describir y juzgar creencias, acciones y vidas.” (Rorty, 1992: 104).

La propuesta de Rorty se encamina en el mismo sentido que se propone este texto, o sea, se centra en la idea de que, en una redescritión, “cualquier cosa puede conseguir un aspecto positivo o negativo” (*idem*). Es lo que aquí se pretende establecer –partiendo del aforismo nietzscheano, de que “no existen hechos, solamente interpretaciones”, desarrollado a partir de la máxima “el mundo se convirtió en una fábula” – valorándose de manera más incisiva no sólo la presuposición de verdad, sino también la interpretación, en los moldes del filósofo italiano Gianni Vattimo, o igualmente en los de Rorty, con la redes-

cripción. O por otra, se da valor a la producción periodística exactamente en la que la redescipción señala su especificidad: la elaboración de relatos.

Las noticias, en su concepción más inmediata, son relatos de acontecimientos. Estos relatos, que históricamente siempre significaron poder discursivo, acceso a las elites y presuposición argumentativa, aportan necesariamente la idea de traducción de lo real. Una traducción que siempre dotó al periodismo con uno de sus más preciados dogmas: el vehículo de la verdad. Esta contribución mesiánica conferida al periodismo y consecuentemente al ejercicio de su actividad ha sido, hasta hoy día, responsable de los sucesivos malentendidos impresos en la actividad profesional de traducción de intrigas.

El concepto de intriga permite desvelar una de las inscripciones básicas de la narrativa en las noticias. Mejor dicho: no existe, en la concepción actual del periodismo, noticia que no implique una intriga, por lo tanto, inserta en una armadura de acontecimientos y tramas. De igual manera, sólo es posible la narrativa, cuando existe algo para contar. Para la narrativa, a diferencia de otros géneros, se hace imprescindible tener un hecho narrable. En seguida, tienen lugar todas las otras pre-condiciones para la existencia de la narrativa, como son las dotes del narrador, su capacidad argumentativa, persuasiva, etc. Y como atestiguan los más reconocidos estudiosos del género, concurre como elemento definitivo para su implementación, la existencia de un pacto entre narrador y oyente (receptor, lector, telespectador).

Es precisamente con base a este acuerdo que Walter Benjamin, en su célebre ensayo “El narrador”, apunta a la decadencia de la narrativa y, consecuentemente, de la figura del narrador. Benjamin argumentaba que queda implícito en esta actividad el intercambio de experiencias con base en la oralidad. Establecía también una distinción entre narrativa e información, apoyada en la necesidad explicativa de esta última y en la necesidad urgente de la libertad de interpretaciones a la que el oyente está sujeto en el primer caso. A esto hay que añadir la prerrogativa de la primera en su autoridad incontestable y su capacidad utilitaria, una vez que su existencia presupondría la transmisión de consejos.

Finalmente, Benjamin, indicaba lo que se acabó confirmando, es decir, que la narrativa tradicional tenía los días contados y que si no era de hecho su fin, como pregonó el teórico alemán, ciertamente se avecinaba una transformación del género, como por otra parte diagnosticó el teórico francés Jean-François Lyotard en su célebre “La condición Posmoderna”, en 1979. Lyotard, en la época, también siguiendo los mismos presupuestos benjaminianos vaticinaba: “En la sociedad y en la cultura contemporáneas, sociedad pos-industrial y cultura pos-moderna, la cuestión de la legitimación del poder se coloca en otros

términos. El gran relato perdió su credibilidad”, pasando a ser imprescindible la implementación de las pruebas. (Lyotard, 2002: 69)

Otros teóricos de igual renombre trabajaron en la comprensión de los nuevos formatos de narración, como el francés Roland Barthes, que discurrió de manera brillante sobre el ideal y la técnica de la verosimilitud, tan valorada en las novelas realistas. Barthes contestaba la necesidad de la producción del efecto de lo real, argumentando que la necesidad de autenticar lo real redundaba en secuencias descriptivas y explicativas capaces de comprometer la narrativa, esto porque no es meramente referencial, y sí discursiva. (Barthes, 1988:158).

Narrativa periodística

Finalmente, ¿cómo es posible hablar de narrativa en la actualidad, principalmente, como pudiera ser concebida una narrativa periodística? ¿Cuál sería su importancia? Y, una vez aceptada su incidencia, ¿cuál sería su naturaleza?

Una referencia de lo cotidiano en la actualidad, agregada a una interpretación del semiólogo italiano Umberto Eco, puede ser esclarecedora. Recientemente, en la revista *Época* (edición de 31-03-2003), a propósito de los discursos periodísticos sobre la incursión americana en Iraq, decía el teórico italiano: “Me parece bastante evidente que la técnica de Saddam es la misma que Sherezade, que todas las noches cuenta una historia diferente a su señor y así continúa por dos años y nueve meses sin que le corten la cabeza. Ante una técnica dilatoria que tiene unas raíces culturales tan profundas, hay dos salidas. La primera es no entrar en el juego, impedir que Sherezade cuente sus historias y cortarle de inmediato la cabeza (...) También en este caso es necesario preguntar si interrumpir de golpe la narrativa no dará lugar a otras formas de aplazamiento, alargando la historia de otra manera y por otras mil noches. La segunda opción sería oponer a la técnica de Sherezade una técnica simétricamente contraria, enfrentando a cada historia de Saddam-Sherezade otra historia, hecha de un aumento de amenazas para ver a quién traiciona los nervios primero”.

Hoy se puede constatar que la opción americana, la segunda apuntada por Eco, fue también la adoptada prácticamente al unísono por los medios mundiales, en una estrategia de relato que si no es del todo anticipatoria, sincroniza ciertamente con los acontecimientos. Se aproxima una vez más el entendimiento de la estrategia de la creación de efectos de realidad como normalización de la producción periodística. El periodismo puede ser comprendido en todo su sentido como la más convincente narrativa de las realidades cotidianas. Se hace imprescindible una reflexión que avance más allá de la simple

comprensión del fenómeno y que se presente con propuestas límites capaces de mostrar salidas virtuales a corto o medio plazo.

Es necesario recordar que estamos en una cultura en la que la narratividad conserva una gran importancia. Muchos hechos sociales van siendo construidos por el imaginario a partir de la narrativa periodística, responsable hoy, como se sabe, del conocimiento colectivo del mundo. Esto es conocido especialmente a partir del periodista americano Robert Ezra Park, y posteriormente profesor de sociología de la Universidad de Chicago, que en la década de los 50 marcó los efectos cognitivos de la noticia, definiéndola como “una de las formas más elementales de conocimiento”. Esta interpretación aumenta cuando se pretende investigar sus aspectos narrativos. Incluso si que la noticia se refiere a un determinado acontecimiento y se realiza en un espacio físico muy limitado y por un espacio de tiempo breve, ella actúa como elemento de partida para la rutina de rituales cotidianos.

Para Park, el primer tipo de conocimiento se define como formal y analítico, sistemático y científico, acumulativo y exhaustivo, en cuanto al segundo, en el que forma parte la noticia periodística, se define como no sistemático, intuitivo, fragmentario e arraigado al sentido común, compartido colectivamente por una comunidad. De esta manera, concluyó que las noticias, “en su conjunto y por su acción constante, determinan el conocimiento que un individuo tiene de su medio y su posición relativa ante ese mismo medio.” (Saperas, 1987: 22). Para él, las noticias cumplen una función esencial en la orientación de los individuos y de la sociedad en relación con el mundo y su realidad.

Esta idea de la información como construcción de la realidad social es bastante discutible y ha sido estudiada por varios autores. Otro autor reciente, el italiano Giorgio Grossi, escribió en 1984 un artículo con el título “Informazione e legittimazione: un approccio critico ai modelli dominanti”, argumentando que el “proceso informativo contribuye para descontextualizar un acontecimiento, para destacar un hecho del contexto en el que se produjo y finalmente recontextualizarlo en las formas informativas” (Grossi, 1984: 384).

Exactamente en este proceso de descontextualización/recontextualización consistirá el fenómeno de la construcción de la realidad social para lo cual está orientada la actividad periodística y que se manifiesta tanto en los noticieros televisivos como en la narración periodística del acontecimiento. Esa argumentación, señalada en el campo de la sociofenomenología, pretende adherirse al contingente de teóricos que investigan los efectos cognitivos de la noticia como producción capaz de conducir a la construcción de la realidad social.

Todo el trabajo narrativo de construcción del acontecimiento se sitúa en el ámbito de la perspectiva de la producción de un “efecto de realidad”. Éste es un valor para el periodismo, que se legitima a partir de estructuras de producción modeladas principalmente en la tríada veracidad, objetividad e imparcialidad. Muchas teorías siguen el camino propuesto por Gaye Tuchman en “La producción de la noticia. Estudio sobre la construcción de la realidad”, en 1983: “la noticia es una ventana para el mundo”. Hacia el aforismo se sigue la explicación de que “a través de ella los norteamericanos aprenden sobre sí mismos e sobre los demás, sobre sus instituciones, líderes y estilos de vida, y sobre otras naciones y pueblos. La noticia tiende a decirnos lo que queremos saber, lo que necesitamos saber y lo que deberíamos saber” (Tuchman, 1983: 13).

Tuchman se refiere, sin embargo, a un período específico del periodismo que, igual en los Estados Unidos, está hoy desfasado. Un periodismo aún desvinculado de los procedimientos de espectacularización a los que se encuentra hoy sujeto todo medio. Se trata de un período (muy bien descrito por Larsch, Christopher en “La rebelión de la elites”) en el que se mantenía un periodismo visto todavía como una instancia de la “esfera pública” y del debate profundo de ideas.

Pero al final, considerando que las narrativas se fragmentaran, ¿cuál sería el perfil de la narrativa hoy que se pretendiese capaz de producir un observar informativo sobre la alteridad, especialmente sobre los grupos minoritarios?

Sustenta el argentino Aníbal Ford que las sociedades en crisis son más “textualizadas” que “gramaticalizadas”, tirando siempre por tierra las grandes clasificaciones, para hacerlas más corporales y narrativas. Él ejemplifica su tesis con un retrato de la cultura mapuche, una etnia originaria del valle central chileno, según la cual, una vez escritas, “las palabras pierden el valor que la boca les dio”. En seguida: “Solamente una narrativa de acontecimientos (nutran) o una narrativa de ficciones, cuentos y fábulas (epeu) no serán perdidas. Las cosas escritas se pierden, la palabra oída permanece para siempre”. Ford explica que el mundo está compuesto de muchos mensajes y que la preocupación por el registro escrito parece no ser capaz de contener toda la multiplicidad cultural existente. (Ford, 1999).

Por este mismo sendero camina el español Gonzalo Abril: “Un marco histórico como el contemporáneo consta de tiempos históricos heterogéneos (las “contemporaneidades no contemporáneas” de las que habló E. Bloch) y de espacios culturales igualmente heterogéneos y complicados. Pensemos que las convenciones de la narración realista sobreviven fuertemente en el espacio discursivo de la actualidad (en la novela, pero también en los relatos periodísticos y en las ficciones audiovisuales de la cultura de masas), pero con todo la nues-

tra no sea más que una cultura burguesa en cuyo contexto maduró este dispositivo semiótico” (Abril, 1997: 48).

El mismo Gonzalo Abril dice que, en la posibilidad de convivencia de órdenes tan distintas en un mismo espacio y tiempo y, de igual manera, distintas posibilidades de resistencia y unión, en la actualidad ya se puede reconocer la coexistencia de movimientos apenas mediáticos, pero radicales en el efímero instante en el que dura el evento en los medios, como por ejemplo los movimientos antiglobalización, que consiguieron notoriedad a partir de las protestas de Seattle, en noviembre de 1999. Otros se pronuncian sobre formas tradicionales de lucha y utilizan los medios sin apropiarse jamás de su lenguaje. Pero hay una actitud de militancia, que serían los movimientos capaces de percibir la ambivalencia política contemporánea, o sea, que aspiran a una transformación e inclusión sociales – reconociendo, por tanto, la existencia de lógicas tradicionales en el contexto económico-socio-político actual, al mismo tiempo en que son capaces de volverse, en determinados instantes y contextos, totalmente mediáticos. Como bien recalca Abril: “El imperativo de una explicación histórica exige que nos preguntemos en que nuevo contexto de relaciones sociales y de organización de la subjetividad hoy adquiere y produce sentido la narración realista, como se ve modificada por él y como lo modifica. Al modo de distribución social del conocimiento, del gusto, de las competencias semióticas, corresponde la actual división de la escena narrativa entre los relatos realistas, supuestamente “populares” y los relatos, viejos y nuevos, de la vanguardia presumidamente inscrita en la alta cultura” (*ibidem*).

De ahí tiene lugar la importancia de la narrativa en las historias de vida que componen el relato, de las experiencias humanas en el ámbito rural y en las periferias de los grandes centros urbanos, territorios adecuados al desarrollo de la comunicación comunitaria, practicada por las pequeñas emisoras, periódicos locales, manuales de ayuda cívica y organizaciones de naturaleza educativa. Diferente del discurso abstracto y conceptual característico de los estratos sociales más elevados en términos de renta y de educación, la expresión de los sectores periféricos de la sociedad contemporánea está fuertemente marcada por la narrativa, hecho relevante para la comunicación, tanto en el nivel teórico como en el práctico.

Narratología o pragmática comunicacional

Se reafirma así el propósito inicial del reconocimiento de la presencia de la narrativa todavía en la actualidad mediática, pero también se abre camino para pensar una acción positiva de la estructura narrativa en otras esferas de significado. La indagación metodológica, opina Motta es “aquella metodología

apropiada para una aproximación antropológica de la noticia y de la narratología, como sugieren Mieke Bal, Tzvetan Todorov, Northrop Frye y otros autores. Para Bal, la narratología es una teoría de los textos narrativos” (Motta, 2002: 21). Como bien observa, en periodismo, la narratividad no se encuentra en el cuerpo de una noticia individual, pero, vistas en su plano de secuencias, las noticias objetivas diarias pueden construir un significado más amplio y redundar en una sintaxis narrativa coherente.

Es precisamente a la narratología (o pragmática comunicacional) a la que acudimos en la búsqueda y análisis de los modelos narracionales presentes en un medio importante, pero también en la exploración de otras formas de narrativas actuantes en la vida de las comunidades periféricas y en los productos de comunicación comunitaria.

En este sentido, disponerse a una revisión de la utilización de la narrativa como posibilidad de discurso integrador – es decir, aquel que no mira hacia la afirmación minoritaria- significa, para nosotros, retomar el pensamiento de Rorty, que enfatiza la redescrición como técnica eficaz para generar el sentimiento de solidaridad. Rorty parte del presupuesto de que éste no es un sentimiento innato al ser humano y lo justifica con ejemplos de experiencias de crueldad y sus respectivas reacciones. Según él, “nuestro sentido de solidaridad es más fuerte cuando se piensa en aquellos relativamente a los cuales se expresa solidaridad como si fuesen “uno de nosotros”, en el que nosotros significa algo más reducido y más local que la raza humana” (Rorty, 1992: 238).

Su argumentación prosigue recordando que la solidaridad todavía, al contrario de lo que pretendía Kant, no se consolida a través de presupuestos racionales y que una conciencia política cosmopolita no se establece por obligación moral. Por eso, para él, de entre las atribuciones del intelectual moderno – y ahí se centra, para esta tarea específica, en el periodista, en el escritor y en el poeta – está la de realizar descripciones pormenorizadas del dolor y la humillación (en novelas, etnografías, reportajes, por ejemplo), capaces de producir pensamientos en el que se vean, cada vez más, “las diferencias tradicionales (de tribu, religión, raza, costumbres, etc.) como no importantes, en comparación con semejanzas en las que se respeta el dolor y la humillación, por lo cual, la capacidad de pensar en personas muy diferentes de nosotros, estando incluida en la esfera del nosotros” (Rorty, 1992: 239). Dentro de esta perspectiva, la narrativa se ofrece como pieza central de una estrategia de comunicación inclusiva en la lucha contrahegemónica emprendida por las minorías en la actualidad.

Referências Bibliográficas

- HELLER, Agnes (1972): *O cotidiano e a história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SOARES, Ismar de Oliveira (org.) (1984): *Para uma leitura crítica dos jornais*. São Paulo, Ed. Paulinas, SEPAC.
- PAIVA, Raquel (1998): *O espírito Comum: mídia, globalismo e comunidade*. Petrópolis, Vozes.
- FORD, Aníbal (1999): *Navegações: comunicação, cultura e crise*. Trad. Sergio Alcides. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- BARTHES, Roland (1998): *O rumor da língua*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- GEERTZ, Clifford (1998): *O saber local*. Petrópolis, Vozes.
- GRAMSCI, Antonio (1984): *Jornalismo*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. In Os intelectuais e organização de la cultura. São Paulo, Circulo do Livro.
- MARCONDES FILHO, Ciro (org.) (1984): *Imprensa e Capitalismo*. São Paulo, Kairos Livraria Editora.
- GENRO FILHO, Adelmo (1989): *O segredo da pirâmide – para uma teoria marxista do jornalismo*. Porto Alegre, Editora Ortiz.
- TRQUINA, Nelson (2002): *O estudo do jornalismo no século XX*. Porto Alegre, Ed. Unisinos.
- HENN, Ronaldo (2002): *Os fluxos da notícia*. Porto Alegre, Ed. Unisinos.
- RORTY, Richard (1992): *Contingência, ironia e solidariedade*. Trad. Nuno Fonseca. Lisboa, Ed. Prsença.
- REBELO, José (2002): *O discurso do jornal*. Lisboa, Notícias editorial.
- VOLLI, Ugo (1994): *Il libro della comunicazione – Che cosa significa comunicare idee, strumenti, modelli*, Milano, Saggiatore.
- FAIRCLOUGH, Norman (2001): *Discurso e mudança social*. Trad. Izabel Magalhães. Brasília, Ed. UNB.
- LYOTARD, Jean-François (2002): *A condição posmoderna*. Trad. Ricardo Correa Barbosa. Rio de Janeiro, José Olympio.
- RICOEUR, Paul (1995): *Tempo e narrativa*. Tomo II. TRad. Marina Appenzeller. Campinas, Papyrus.
- SANTIAGO, Silviano (1989): *O narrador posmoderno*. In: *Nas malhas da letra*. São Paulo, Cia das Letras.
- BENJAMIN, Walter (1994): *O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: *Arte e Política – ensaios sobre literatura e história da cultura*. Vol. I. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- ABRIL, Gonzalo (1997): *Teoría General de la Información*. Ediciones Cátedra.
- CLIFFORD, James (1998): *A Experiência Etnográfica*. Editora da UFRJ.
- FERRAROTTI, Franco (1983): *Historie et Histories de vie*. Méridiens.

Raquel Paiva de Araújo Soares

KOTHE, Flávio. R.A (1986): *Alegoria*. Ática.

MOTTA, Luiz Gonzaga (2002): *Para uma antropologia da notícia*. In revista *Brasileira de Ciências da Comunicação*. São Paulo, Vol. XXV, nº. 2, Julho/dezembro.

SERRES, Michael (1974): *La Traduction*. Minuit.



Fernando R. Contreras
Universidad de Sevilla

Estudio crítico de la razón instrumental totalitaria en Adorno y Horkheimer

Resumen

Este estudio contempla la consolidación de la razón instrumental en la sociedad moderna. Se explica la dificultad de la oposición a la lógica de la cultura instrumental y las vías alternativas abiertas por Adorno y Horkheimer.

Abstract

This article contemplates the consolidation of the instrumental reason in the modern society. The difficulty is explained from the opposition to the logic of the instrumental culture and the alternative ways opened up by Adorno and Horkheimer.

Palabras Claves:

Estudios Culturales / Teoría Crítica/ Razón Instrumental/ Tecnocracia / Hegemonía / Dominio/ Escuela de Francfort

Keywords:

Cultural Studies / Critical Theory / Instrumental Reason / Technocracy / Hegemony / Domain / Francfort's Institute

La epistemología contemporánea revisa actualmente la noción de racionalidad. La sociedad de las nuevas tecnologías de la vida (biotecnología), del conocimiento (inteligencia artificial), de la experiencia (de la información) plantea cuestiones ya debatidas y conocidas pero que surgen con matizaciones distintas que debemos reconsiderar. Precisamente, por una cuestión de matizacio-

nes, la modernidad cometió el error de ceder a la tecnocracia. Ello supuso el fracaso del proyecto de una sociedad más justa con funestas consecuencias para el hombre moderno. La posmodernidad ha aportado la solución de una devaluación de la razón y por tanto, permite una irracionalidad disimulada que domina el pensamiento dando paso a problemas epistémicos como el relativismo epistémico o problemas sociales como el relativismo cultural. No obstante, la ausencia de posicionamientos sólidos de la razón frente al miedo de una recaída en reflexiones positivistas o en un realismo científico falso ha provocado la falta de una visión crítica de la sociedad a través de las bondades de una racionalidad moderna e ilustrada. La razón no puede olvidarse aunque sus errores hayan sido gravísimos, pues como sostiene Horkheimer es la única arma del hombre frente a lo absurdo y lo caótico que acaba siendo un escenario fértil para que los pocos dominen a los muchos.

En este transcurrir hacia una crítica de la razón instrumental partiremos de lo que a nuestro juicio es una solución crítica al mundo contemporáneo desde la razón. Nuestra premisa inicial es un mundo que nunca se ha visto totalmente liberado de la dictadura de los expertos. La tecnocracia es una dictadura dirigida por la voluntad, el consejo y la participación de unos pocos considerados expertos y por ello, capacitados para tomar decisiones sobre el resto de la comunidad.

La sociedad moderna es gobernada por esos expertos valorados en primera instancia por su proximidad a la verdad. Esa verdad es subjetiva, pero real y tiene una existencia argumentada científicamente (cosificada). Los expertos son en nuestro mundo moderno los Estados y sus Instituciones y las grandes Corporaciones. Ellos pueden excusar una guerra justa en Afganistán o en Kuwait. Y es precisamente a través de la razón instrumental como lo hacen, ya que ésta es siempre legítima lo cual es necesario desde el sentido práctico de la vida. Es decir, la acción sólo viene justificada bajo los intereses.

La razón instrumental orienta sus decisiones hacia los medios y no hacia los fines. El conocimiento se divide bajo su signo en conocimiento teórico, conocimiento práctico y conocimiento productivo. La técnica instrumentaliza las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales: la sociedad se resuelve entonces mediante soluciones técnicas. Es decir, frente al problema de la destrucción de la capa de ozono en nuestra atmósfera debemos buscar soluciones técnicas, pero no discutiremos si hemos elegido llegar a esta situación.

Nunca decidimos sobre el avance de la ciencia, nunca hemos participado en lo que los científicos han decidido investigar y por supuesto, lo que los Estados y las Corporaciones han decidido respaldar. La ciencia construye una sociedad

sin hombres desde el momento en el que no permite un gran debate sobre su evolución y desarrollo.

El progreso social ha sido vinculado al progreso científico y en la posmodernidad, el progreso científico es vinculado al progreso moral. La ciencia pierde su valor contemplativo o su racionalidad pura mediante su tecnificación. Véase en este sentido la obra de Hans Jonas. La racionalidad científica busca esfuerzos epistémicos en acciones prácticas que solventen las cuestiones de la incomensurabilidad o la traducibilidad: el pensamiento tecnocientífico pretende obtener soluciones finales a las controversias científicas.

La tradición freudomarxista en la Teoría Crítica también denuncia otro aspecto importante que parece comenzar a descubrirse de nuestras premisas iniciales: la autonomía del poder.

La técnica (y en otro orden de exposición, las propias tecnologías) cobran autonomía frente a los actores que la crearon. Si bien el poder medieval transcendía a esferas extraterrenales para sostener el orden terrenal, el poder moderno se retroalimenta de su propio orden terrenal; el poder de la razón instrumental queda supeditado al orden productivo del sistema social que se basa en la contemporaneidad del consumo o dicho más de acuerdo con la corriente freudomarxista de la Escuela de Frankfurt, el poder es consciente de que el desarrollo del propio desarrollo interno productivo del capitalismo pone el énfasis en el fetichismo de la mercancía; el sistema se retroalimenta en su propia acción de consumir lo que el produce.

Si cesa su actividad autopoiética de producción y consumo, el sistema social se hundiría. El poder es legitimado por todas las acciones que respalden este orden que mantiene el propio sistema en una consumación autoorganizadora. A propósito de ello, dice McCarthy (1978:39): “El capitalismo después de la Primera Guerra Mundial ya no era el capitalismo liberal. El crecimiento del Estado intervencionista, la progresiva racionalización y burocratización de las instituciones, la creciente interdependencia de ciencia y tecnología, y la reificación de la conciencia eran aspectos de una formación social cuyo análisis exigía un ulterior desarrollo del pensamiento de Marx”.

No obstante, la Teoría Crítica que requiere de revisión como reclama uno de sus propios fundadores, Max Horkheimer, ofrece una salida a lo que a primera vista sería un callejón sin salida. Las soluciones que proponen es la recuperación de los principios democráticos, de la propia noción de democracia, el consenso global de una comunidad, el predominio de la razón dialógica sobre la razón monológica y el anhelo hacia los principios más humanos.

La razón ilustrada venció a la voz monológica de los mitos, ofreció una salida de la oscuridad e iluminó con la razón los miedos del hombre medieval. La

razón ha sido el arma que hemos empuñado para derribar los grandes pilares de nuestra humanidad: dioses, naturaleza, religiones, teorías científicas y teorías sociales.

La filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu se han desarrollado por separado o unidas a través desde los distintos enfoques de la racionalidad. El propio Edgar Morin desde sus distintas propuestas y perspectivas de la complejidad argumentará la necesidad de una multidimensionalidad. Con ello pretende no reducir la incertidumbre y la ambigüedad natural e intrínseca en las visiones científicas del universo. Sencillamente quiere erradicar la ingenua idea de una única ciencia que sea capaz de explicarlo todo y como solución, ofrece la simultaneidad de distintas teorías incompatibles, pero con la capacidad de explicar el mismo fenómeno. Aporta la idea del consenso desde la dialogicidad de la posible multiplicidad frente a las situaciones conflictivas.

Por ejemplo, cuando afirmamos que la luz se comporta como materia / corpúsculo ó energía / onda. No obstante, este entusiasmo no es compartido por todos. Para Adorno no parece que la complejidad ofrezca una solución completa, ya que totalmente no acaba con el verdadero problema del mundo estandarizado o de las generalidades. “La sociedad es una; incluso allí donde hoy todavía no alcanzan los grandes poderes de la sociedad, los ámbitos no desarrollados y aquellos que ya se ha abierto a la racionalidad y a la uniformización introducida por la socialización mantienen entre sí una relación funcional” (1972:27).

Frente a esta visión unicista de la sociedad, la pluralidad de métodos que dibuja Morin impide dar unidad al objeto y – parafraseando sus palabras – esconde los llamados factores en los que disecciona el objeto para poder manejarlo, porque de este modo legitima sólo aquellos conocimientos que le permite a la propia sociedad escabullirse.

La racionalidad pelagra al convertirse entonces en una ideología que quiere mostrarse como una ciencia verdadera de una realidad objetiva que debe entenderse como algo verdaderamente real. Por ello, para Adorno y Horkheimer es una tarea prioritaria definir cuáles son las claves que permiten superar la filosofía como filosofía para establecer la crítica como ciencia. Para superar el idealismo filosófico que permita a la filosofía ser crítica como ciencia debemos superar el cientificismo.

De este modo, la crítica de la razón instrumental se convirtió en una tarea clave – así también lo observa Thomas McCarthy- en la búsqueda de una verdadera sociedad humana. Esta tarea de construcción de un mundo más resuelto racionalmente a través de medios técnicos que ayudan a defendernos de la

naturaleza hostil entró en un proceso de extrañamiento cuando legitimó los regímenes totalitarios.

Así lo recoge Hannah Arendt (1951) para explicar la dominación totalitaria desde la racionalización del poder que elimina al hombre y su individualidad durante el nazismo y el estalinismo. Arendt resalta el valor científico de la propaganda (el cientifismo) y la infalibilidad de los líderes para obligar a un orden racionalmente lógico. Todo orden legal, mantiene Benjamin (1966), se apoya en una “violencia fundadora” en un acto de decisión pre-racional en el que el principio legal es instituido como tal, y a esta violencia no escapa el derecho moderno. El orden, por ello, nunca es inocente. Parcializa la realidad y diagnostica desde criterios restrictivos, segregando aquello que no permite “ver”.

Frente a este extrañamiento que debate la razón entre la liberación y la felicidad del hombre y el horror y el totalitarismo surge la dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer y la crítica a la razón instrumental. Así entendemos que después de alcanzar la racionalización en el mundo moderno, acabemos desencantados de ella.

Para explicar esto, es necesario que recuperemos el concepto de racionalidad de Max Weber en sus dos acepciones. Weber propone un modelo teleológico que como hemos visto, surge del concepto de finalidad, es decir, de la relación entre medios-fines; el segundo modelo gira alrededor de la interacción social. Este último más desarrollado por Habermas contempla las posibilidades de acción de acuerdo a decisiones reflexivas y al estudio de sus repercusiones y las posibles reacciones.

Para Weber, la medida idónea de la racionalidad de las acciones obedece al modelo de la acción medios-fines muy próximo al modelo de acción racional-teleológica (1). La acción racional-teleológica es más objetiva porque nos permite adecuar los medios a los fines pensando en las consecuencias, mientras que otras posibles acciones racionales son incapaces de reflexionar sobre las acciones al no contemplar la valoración de las consecuencias.

Señala Adela Cortina (2001) que la acción racional-teleológica combina las unidades que dan sentido subjetivo a la acción: medios, fines, valores y consecuencias. Finalmente, Weber basa el progreso de la sociedad occidental en el proceso de racionalización consistente en el dominio de la racionalidad medios-fines sobre el pensamiento social-científico y sobre las esferas de la economía y la burocracia. “Es decir, en los sectores de la vida pública crece el prestigio de la racionalidad medios-fines, hasta el punto de que, al hablar de racionalizar, el mundo moderno entiende directamente aplicar los medios más adecuados a los fines que se persigue, teniendo en cuenta sus posibles consecuencias (Cortina, 2001:84). Además Weber advierte que el avance de esta

racionalidad supone el retroceso de otras imágenes del mundo de carácter religioso o filosófico que habían dado sentido y unidad social a la humanidad en otras etapas de la historia. El monoteísmo axiológico desaparece frente a la multiplicidad de valores que surgen de cada sujeto. De modo que sufrimos un desencantamiento explicado desde el enfrentamiento entre el monoteísmo racional (racionalidad medios-fines) y un politeísmo axiológico.

Los expertos emergen necesariamente frente al desconocimiento de una aplicación correcta de esta racionalidad y la razón surge con pretensiones totalizadoras y envueltas en aspiraciones carismáticas y protectoras. La razón devuelve un sueño quebrado, ya que proyectará su propia legalidad interna (la de la razón). Se resiste a mostrar a la razón su presunto sentido, presentando finalmente al mundo su opacidad racional. Ruano de la Fuente (2001) observa este “fracaso” y “éxito” en la razón de Weber: la paradoja entre los bienes mundanos y los bienes espirituales. Una lucha de la opacidad del mundo que la racionalidad práctica impone siguiendo su propia lógica. Ello conduce a pensar que existe un nuevo poder que como un Dios se alza frente a los hombres; este poder es la razón universal y adaptativa. Un monoteísmo que permite instaurar: “la seguridad no trágica, in-diferente, identificante, de un orden que como garantía de su autopropagación armónica exige la lógica de la comensurabilidad, de la determinabilidad del todo, de la operatividad” (Ruano de la Fuente, 2001:220-221).

Hay un juego de enfrentamiento-resistencia en la modernidad debido a la desdivinización (2) del mundo. Por un lado, el hombre moderno no cree en los dioses en su acción de racionalizar hasta el final. El conflicto asoma cuando la fuerza interior del hombre necesita de generar sentido en el cosmo que le rodea; sería la necesidad metafísica del espíritu según Kant. La fuerza interior del hombre que necesita de sentido y de una posición estable frente al mundo, pero la razón no alcanza hasta ese deseo y muestra su opacidad racional. Por ello, la razón desemboca inevitablemente en un saber trágico del mundo. Tras los dioses aparecen nuevos temores en las limitaciones de una racionalidad formal y causal. “El resultado de este monoteísmo triunfante –sin saberlo quizá y sin pretenderlo- es también tan doble como paradójico. Posibilitar, por una parte, el progreso autorregulado de ese proceso de intelectualización del mundo, en el que quedan definitivamente identificados calculabilidad racional, verdad y ser; esto es, el desencantamiento del mundo: el pleno vaciamiento de su sentido mágico, demoníaco divino, antiguas fuerzas interpretativas de los acontecimientos, misteriosas, ocultas al total control racional” (Ruano de la Fuente, 2001:225).

Hay un destino trágico en la modernidad debido a la progresiva erosión de la religión y la filosofía, y como bien observa Heidegger, en la política. La voluntad de autonomía en los individuos choca con los múltiples interrogantes que antes obtenían respuestas en el universo tradicional. Por el contrario, el universo democrático es incapaz de aliviar esta angustia social que va más allá de una dimensión psicológica. La subjetivización indefinida de la modernidad arrastra la propia esencia de la modernidad que buscará refugio en el universo de la técnica; en la transformación de la cultura en la cultura industrial de masas entre otras consecuencias.

El grave problema de la subjetividad es que no puede limitar el mundo, mientras que en la sociedad tradicional todo aparecía ordenado y limitado. Los expertos modernos encuentran graves problemas para establecer esos límites, ya que como afirmamos no hay una tradición por detrás. De este modo, las reglas que parecen dibujarse ahora nacen de la inmanencia del individuo, de las normas que emanan de su voluntad, del proyecto de dominio de sí mismo y de un mundo de fuerzas infinitas; así en un principio nada parece poder ser excluido de la experimentación humana.

Heidegger critica su consecuencia más directa: la identificación de la democracia como subjetivización del universo de la técnica. Esta crítica conecta perfectamente con el pensamiento de Max Weber, Karl Marx, y los francfortianos, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno. Para ellos, es necesario desmontar la sociedad normalizada (*vernaltete Welt*) caracterizada por una cultura de masas que remite al dominio de la razón técnica. “Al igual que en Heidegger, el mundo administrado no es aquí otro que el devenir-mundo de la metafísica de la subjetividad, cuyo punto culminante alcanza la *Lógica* de Hegel. Pero, a diferencia de Heidegger, al menos en la primera fase de la teoría crítica, la crítica se ejerce en nombre de un futuro concebido como razón objetiva y no en nombre de algún pasado” (Ferry/ Renault, 2001:124).

La cultura es interpretada más en términos de alineación que en su fuerza de dominio, en términos de seudorracionalidad que en su visión de una racionalización consumada, porque como advierten estos autores, todavía queda una esperanza alimentada por el marxismo en la reconciliación de una sociedad sin clases y sin incompatibilidades. Horkheimer desvelará cómo la *Teoría Crítica* descubre el fracaso del ideal marxista de una razón objetiva. Además mostrará la verdadera acción represora y totalitaria de la racionalidad que llega a simplificar el debate de la humanidad a una reflexión sobre los medios a los que se limita la razón instrumental, determinando fines para la humanidad. Precisamente en el desarrollo de su *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer rehacen su pensamiento para lo que parten de estas premisas; de

la conciencia de la complejidad de los procesos que tienen lugar en la formación de la modernidad y en su superación. Incluido el debate sobre la propia identidad europea, Adorno y Horkheimer revisarán el concepto de razón o racionalidad por una necesidad kantiana de definir los valores que interesan a la humanidad (la solidaridad, la libertad y la justicia) (3).

Según explica Horkheimer en su *Eclipse of Reason* (1947) que será traducido como *Crítica de la razón instrumental*, la razón enferma desde el centro por afanarse en el dominio de la naturaleza. Es decir, la razón es una forma de totalitarismo, de poder, de control, de dominio. La Ilustración trae un ideal distinto de la razón que no es precisamente buscar la verdad absoluta mediante el conocimiento para alcanzar la felicidad. Por el contrario, la razón efectivamente tiene como finalidad la felicidad humana, pero ésta llegará mediante un conocimiento que nos enseñe el medio más idóneo de explotación y control de la naturaleza. A través de los bienes que podamos obtener de una naturaleza desencantada alcanzaremos el bienestar. De este modo, el conocimiento se vuelve una forma de poder y la naturaleza es simplemente objeto de dominio. Pero además la Ilustración acaba convirtiéndolo todo en pura inmanencia: “La ilustración opera según el principio de identidad: no soporta lo diferente y desconocido. Y ello marca el curso de la desmitologización, de la Ilustración, que termina reduciendo todo a la “pura inmanencia”. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres: las conoce en la medida en que puede manipularlas, someterlas. En este proceso, la mimesis es desplazada por el dominio, que ahora se convierte en principio de todas las relaciones” (Sánchez, en Adorno / Horkheimer, 1969:12).

Pese a ello, Horkheimer y Adorno iniciaran una crítica de la razón olvidando el camino emprendido por la crítica de la economía política de Marx hacia la ideología y la encauzaran a través de una crítica agresiva a la razón occidental encabezada por Nietzsche. El propio Habermas reconocerá en sus escritos que a través de Nietzsche se podrá denunciar la vinculación estrecha entre la razón y el totalitarismo o dominio. La fuerte vinculación entre la razón y el dominio será el centro de las denuncias de Horkheimer y Adorno. Consecuencia de esta crítica surge la aporía de la dialéctica de la Ilustración. La propia historia de la racionalidad occidental consiste en la destrucción de la razón y del regreso del mito. Esta revisión de la Ilustración comienza desde la radicalización del concepto de *cosificación* que no sólo lo extiende al modo de producción capitalista sino al propio sentido de la razón. Siempre olvidado o delegado a últimas instancias, la razón se ha vaciado de sus iniciales bondades hasta corromper a la propia Ilustración. Para acometer su reconstrucción provocan una ruptura teórica con su marco categorial (la dialéctica marxista) sobre

la que se basaba e introducen una dialéctica negativa que finalmente obstaculiza el propio desarrollo de la misma *Teoría Crítica*.

Efectivamente, superan la limitación histórica de la Ilustración de este modo, pero son incapaces de reconciliarse con la historia. Este carácter paradójico de la Ilustración es salvado por Horkheimer cuando formula las diferencias entre la razón objetiva o autónoma y la razón subjetiva o instrumental. “Con esta distinción podía ahora denunciar el proceso moderno de racionalización y consiguientemente liquidación de la razón, sin caer en la aporía de la autodestrucción de la razón. Leída en profundidad, sin embargo también la Dialéctica de la Ilustración deja entrever, incluso sin la distinción de Horkheimer, que el proceso de autodestrucción de la razón es posible porque la razón no es en sí y totalmente razón dominante, destructora, sino que hay en ella un momento de verdad que, aunque oculto, aflora en determinados momentos históricos y puede rescatarse mediante el recuerdo” (Sánchez en Adorno, Th. W. / Horkheimer, M.:1969:29). La perversión de la razón comienza en el dominio del hombre sobre la naturaleza, ya que paradójicamente origina el dominio de la naturaleza sobre los hombres. No obstante, Adorno y Horkheimer consideran perversión no al dominio de la naturaleza, a la cual no reniegan, y con la que no pretenden alcanzar una romántica reconciliación, sino que denuncian la razón instrumental que cosifica y desvirtúa las relaciones de producción y las fuerzas de producción en una acción de dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres. Por ello abandonan una crítica marxista de la razón y estudian la crítica a la razón occidental desde Nietzsche.

Horkheimer seguirá la tradición ilustrada de Kant a Marx y buscará la solución en una *autorreflexión de la razón*. Adorno se apoyará en un conocimiento independiente de la razón basada en la experiencia moderna del arte que llamará *racionalidad estética transdiscursiva*. A pesar de sus esfuerzos, sus teorías no fueron totalmente convincentes para otras generaciones de la *Teoría Crítica*. Wellmer nos recuerda el olvido del lenguaje en la razón y Habermas la poca viabilidad de la autosuperación de la razón al descansar en la subjetividad moderna. Los filósofos posmodernos también criticarán el logocentrismo, el dominio de los grandes relatos y la ambición de los francfortianos de recuperar la racionalidad. En el rescate de esa racionalidad hay una revisión. Habermas pretende desligarse de la acción instrumental a través de la acción comunicativa. Para ello, en el proceso de interacción social distinguirá cuáles son los elementos no instrumentales construyendo el concepto de acción social y acción comunicativa que se completa con la teoría de la racionalidad. “Aquel saber concordante que la coordinación de la acción exige, o bien puede cobrar la forma de un entenderse, es decir, de un saber tenido en común, o

bien puede producirse mediante el ejercicio causal de una influencia de un actor o mutua influencia de un actor sobre otro. En el primer caso tenemos acción comunicativa, en el segundo acción social de tipo instrumental en general” (Muñoz, J. / Velarde, J. 2000:23).

En Adorno y Horkheimer, el proyecto de recuperación exige una revisión de la regresión de la Ilustración a mitología, que de acuerdo a estos autores, no debe buscarse en las modernas mitologías nacionalistas, paganas u otras pensadas con fines regresivos, sino en la paralización de la Ilustración por el miedo a la verdad. “Ambos conceptos, el de Ilustración y el de verdad, han de entenderse aquí no sólo en el sentido de la historia de la ideas, sino en sentido real. Así como la Ilustración expresa el movimiento real de la sociedad burguesa en su totalidad bajo la forma de su idea encarnada en personas e instituciones, del mismo modo la verdad no significa sólo la conciencia racional, sino también su configuración en la realidad” (Adorno / Horkheimer, 1969:54). Los temores surgen frente al olvido de los hechos a través de los discursos dominantes de la ciencia, la economía o la política, y también a las desviaciones sociales. Añaden Adorno y Horkheimer (1969:54-55): “El individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo, éstos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado. Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, éste le provee mejor que nunca. En una situación injusta la impotencia y la ductilidad de las masas crecen con los bienes que se les otorga. La elevación, materialmente importante y socialmente miserable, del nivel de vida de los que están abajo se refleja en la hipócrita difusión del espíritu. Siendo su verdadero interés la negación de la cosificación, el espíritu se desvanece cuando se consolida como un bien cultural y es distribuido con fines de consumo”. Ellos estudiarán fundamentalmente los siguientes aspectos que destacarán ante todo la caída del hombre bajo el dominio de la naturaleza para que exista un progreso social: 1. la diferencia y similitud entre la unidad de naturaleza mítica y dominio ilustrado de la naturaleza; 2. el dominio de la naturaleza bajo el sujeto dueño de sí mismo y la culminación en el dominio de la ciega objetividad (de la naturaleza); 3. el agotamiento de la ideología bajo la fetichización de lo existente y del poder que controla la técnica; 4. el estudio de la autodestrucción que acompaña a la racionalidad no sólo en términos ideales sino también en las prácticas, tal como observan al analizar el caso del *antisemitismo*. Además Adorno reflexiona sobre el concepto de sacrificio no sólo en su *Dialéctica de la Ilustración* junto a Horkheimer sino en posteriores momentos de su obra (Adorno, 1969). El sacrificio proviene del mito y es decisivo para los procesos de formación de las ideologías totalitarias (como fue el *nacionalsocialismo*). Es importante el sen-

tido profundo de este concepto en su participación de los regímenes totalitarios. Tradicionalmente aceptado, pero escasamente discutido, aprueba el sufrimiento del mundo como una necesidad inevitable. Esa aceptación del sufrimiento es a la vez un obstáculo para que aquellos intentos que pretenden erradicarlo sean considerados como una ingenuidad o un imposible desde la filosofía o el pensamiento. Para aquellas ideologías totalitarias que sostienen el sacrificio, el dolor y todas sus manifestaciones son insuperables. Adorno lo estudia a través de la tradición alemana y en la conexión de la Ilustración en Alemania con Leibniz en su relación a la apologética teológica. “Detrás está, evidentemente, el viejo problema teológico de cómo es posible que siendo Dios la sabiduría, bondad y providencia totales, se den en el mundo el mal, el pecado y el dolor. Siempre que la filosofía se ha dejado llevar a repetir y salvar, sublimándola en sus conceptos, la imagen teológica de la absolutez de principio divino, se ha enfrentado con ese problema teológico y con ello se ha convertido en esa teodicea del sufrimiento” (Adorno, 1969:129). Observa que es Hegel quien más hábilmente concreta esto. Basándose en la historia, lo explica como una cadena indefinida de sufrimientos inagotables e imparables que vistos en su totalidad conducen hacia lo absoluto, lo bueno. Lo absoluto consiste en la eliminación de todo lo finito, para así borrar del sufrimiento su negatividad y su finitud (Adorno, 1969) (Adorno, 1992). Dicho más llanamente, parece que es necesario el sacrificio y el dolor para que exista progreso humano a lo largo de su historia. Adorno teme a la filosofía cuando se cosifica por carecer de las relaciones necesarias con la experimentación, la ciencia y queda reducida a su expresión. La concepción del mundo que se tiene desde la filosofía sería en consecuencia falsa como el pensamiento cosificado. Por ello, perseguirá no sólo el concepto de sufrimiento, sino también el de profundización como lo que aprueba todas las manifestaciones del dolor.

La Escuela de Francfort indaga el problema de la mediación entre teoría y práctica, entre la concepción del mundo y la experimentación del mundo. Hans Albert considera débil este punto de la *Teoría Crítica*: la realizabilidad o la relación con el método científico naturalista. Para él, “una teoría de la praxis racional que no evite esta debilidad central, por no querer sobrepasar los límites del pensamiento de las ciencias del espíritu, resulta arriesgada también políticamente en un punto decisivo, por promover, como consecuencia de la inadecuada solución del problema de la mediación, tentativas conservadoras o radicales, haciendo así que se presenten desde un principio bajo aspectos desfavorables intentos de reforma que no responden al radicalismo alternativo de tales tentativas” (2002:68). Adorno y Habermas pretenden recuperar y salvar lo que ambos reconocen como el poder negativo, utópico y crítico de la

modernidad. A su vez, Habermas inspirándose en la Ilustración radicalmente burguesa, desconecta con la visión pesimista que Adorno y Horkheimer demuestran en su *Dialéctica de la Ilustración*, en la que según Fredrich Jameson (1991), el *ethos* científico de los filósofos es desdibujado por la falsa pretensión de dominio y poder sobre la naturaleza, incluida una acción desacralizante para implantar un sistema totalitario instrumentalizante.

Habermas evoca por el contrario al espíritu universalizador de la burguesía ilustrada y a su ideología utópica de igualdad, humanitarismo, libertad y derechos civiles. Habermas es visto como un autor que critica la teoría y la práctica de la posmodernidad. A pesar de ello, hay quien opina, como es el caso de Jean-François Lyotard, que la posmodernidad no es más que una mascarada que prepara la vuelta de los valores modernos con más fuerza y más arraigo en el mundo contemporáneo. Su futura emergencia no se ve sino con miedo a que el capitalismo exacerbado, fuerza motora de esta recuperación de los valores modernos, desemboque de nuevo en una acción desacralizadora y destructora de sentido, así como en una acción instrumentalizadora asentada en los pilares de la organización y los controles burocráticos totalitarios del capitalismo tardío.

El hecho de que Adorno y Horkheimer reconocen al racismo como una consecuencia en primer lugar de las sociedades capitalistas, permitió entre otras cosas, el que estos dos filósofos volvieran a Alemania e impartieran clase de nuevo, sin valorarlo como una aberración exclusivamente alemana. La *Teoría Crítica*, de este modo, fue capaz de acometer los estudios de la perversión reaccionaria, represiva y hostil de la infiltración de los totalitarismos en las tradiciones culturales (como en Alemania). Es en este sentido en el que la *Dialéctica de la Ilustración* describe una modernidad tan pesimista como la obra posterior de Adorno, *Dialéctica negativa*. De todos modos, Adorno parte de consideraciones de la filosofía del lenguaje que le permiten tratar una lógica de la argumentación no-cosificante. Con ello, intenta limitar qué es lo que entendemos por una argumentación racional. La noción de consenso de la verdad en Habermas es precisamente un intento de resolver el concepto de racionalidad desde la teoría de la comunicación. Adorno hace lo mismo desde la teoría del discurso en su filosofía. Según Wellmer (1993), la racionalidad discursiva en Adorno, no es una cuestión tanto de *racionalidad instrumental* o de *racionalidad comunicativa*, sino más bien de una *racionalidad de reconciliación* que pretende relacionar la dialéctica de lo particular y lo universal como una cuestión más de crítica del conocimiento y crítica del lenguaje. “Cuando en ocasiones, Adorno habla de una síntesis exenta de coerción, no se está refiriendo —o no se está refiriendo solamente— a la ausencia de coerción de una comunicación que, por

así decir, estuviera abierta siempre al discurso racional; se refiere más bien a las condiciones de posibilidad de una racionalidad comunicativa que conciernen a la relación entre lenguaje y realidad y no -primariamente- a la relación entre hablante y hablante; que conciernen a los aspectos no comunicativos de la constitución de contextos de significados lingüísticamente comunicables y no -primariamente- al trato de los hablantes con lo comunicado en cada caso” (Wellmer, 1993:250). Resumiendo y concretando lo que podrían ser las críticas centrales de la Escuela de Frankfurt a la razón, el desastre del *proyecto ilustrado* es consecuencia del triunfo de la razón subjetiva o instrumental en Max Horkheimer, subjetiva o identificadora en Theodor Wiesengrund Adorno, unidimensional en Herbert Marcuse o instrumental o estratégica en los pensadores Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

Horkheimer diferencia dos tipos de razón que dominan la humanidad de su siglo. La razón subjetiva que cumple perfectamente con la necesidad del sistema de protegerse y conservarse; el individuo y la sociedad emplean los medios necesarios sin limitaciones para alcanzar sus fines. Por tanto, todo aquello que no ofrezca beneficios en estas esferas de lo individual o social no es considerado relevante. Frente a ella, surge la razón objetiva que contrarresta el interés egoísta buscando jerarquizar los medios y los fines últimos; incluyendo valores axiológicos que midan el grado de integración del hombre en su sociedad desde nociones como el bien supremo o el destino humano. Como lo explica Adela Cortina (2001:87), en la razón subjetiva se observa la razón técnica ya que capacita los medios a los fines ya dados por la naturaleza. En el otro caso, en la razón objetiva se asocian las tareas de las razones teóricas y prácticas desde la cosmología del hombre y sus competencias como ser racional. La razón subjetiva es la voz de la supervivencia, mientras que la razón objetiva nos dirige hacia principios más espirituales como es la solidaridad entre los hombres. Según concreta Cortina, el triunfo de la razón instrumental es debido a la imposibilidad de estimar y valorar racionalmente la realidad social, la reificación de las relaciones humanas, el ocaso del individuo y la irracionalidad de la democracia.

La teoría de la reificación es precisamente el proceso de cosificación que experimentan los valores espirituales de la humanidad, consecuencia de la mercantilización como un proceso que convierte las cualidades humanas en propiedades de cosas, o las relaciones humanas en relaciones de cosas. El espíritu humano se convierte en otro bien de consumo que se negocia e intercambia como otra mercancía. El hombre a través de este proceso de reificación también es transformado en mercancía. La *praxis* trascendental de Horkheimer consiste en la radical separación kantiana entre la razón teórica y la razón prác-

tica y en su pretensión de reunificarla en una instancia trascendental una teoría de la *praxis* científica. La subjetividad trascendental no corresponde con la subjetividad empírica originando una ruptura gnoseológica. En las sociedades burguesas, lo que sucede es que el sujeto de las actividades productoras es un elemento más de dicha actividad, ocultando su verdadera situación de seres explotados. La postura de los francfortianos frente a la acción instrumentalizadora se radicaliza, ya que si al principio pedían una revisión de los sistemas de producción, al final reclaman el paro necesario para proteger de la manipulación alguna parcela de la conciencia humana. La razón subjetiva y su principio aniquilador de que sólo lo útil es racional, destruirá el humanismo de la Ilustración. La razón subjetiva reducirá las decisiones humanas sólo en aquello que sirve de medio para algo. El problema surge cuando la razón instrumental excluye todo aquello que no sirve como medio para alcanzar un fin. “En efecto, al centrarse en los medios, definiendo como racional lo que sirve para algo, la razón pragmática excluye de sí el reino de los fines, es decir, aquello para lo que sirve. Si sólo es racional lo que sirve, aquello último para lo que todo lo demás sirve y que, por definición, ya no sirve para nada tiene que ser irracional” (Hernández Pacheco, 1996:65). El hombre emplea este esquema ya no para trabajar por la felicidad, sino para el propio trabajo, el beneficio por el beneficio o el poder por el poder.

Horkheimer busca el origen de la razón instrumental en la razón ilustrada; en el proyecto racional desmitificador que quiere ejercer un dominio técnico sobre la naturaleza. Para entender este espíritu de dominio del hombre sobre el mundo, debemos retomar la búsqueda de la reconciliación del hombre y la naturaleza mediante la técnica en la filosofía de Hegel. Dentro de este pensamiento, la reconciliación hegeliana viene cuando el hombre se identifica como parte de esa naturaleza que teme y que quiere dominar. Por tanto, el temor desaparece desde la desmitificación y el dominio surge desde la reunificación con la naturaleza. Horkheimer observará que el problema aparece de la inversión dialéctica de la reconciliación; así, si bien el animismo le entregará alma a las cosas, el industrialismo cosificará las almas. No obstante, la razón pasa a ser razón ilustrada, porque si perdemos el temor a la naturaleza al no reconocerla como algo distinto de nosotros desde la reunificación, nuestra acción no es reconciliadora, sino práctica porque nos apropiamos de ella en un empeño de autorrealizarnos. A partir de ello, la naturaleza es usada para autoafirmarnos. Lo racional será sinónimo de poder y de conocimiento. Sin embargo, lo más terrible de la racionalidad instrumental es su falta de límites y su avance hacia un dominio absoluto que la conduce hasta el control del propio hombre. La contradicción interna de la razón ilustrada es considerar los medios como

fines, ya que posibilita su propia negación y destrucción. Cuando todos los valores se miden por la utilidad (siempre con respeto a otra cosa) llega un momento en el que el mundo se queda sin nada que permita ser un punto de fijación para emitir una valoración. Las cosas del mundo pueden ser útiles para nada. Este sería el final que lo reconocemos por la relativización de la razón ilustrada y que se afirma desde su subjetividad: la utilidad es sólo para las cosas que me sirven para mí y que me permiten a mí dominar.

De esto, emerge un Yo Absoluto alrededor del cual el mundo se despliega sólo como medio o instrumento para su propia autoafirmación. Ese Yo ha tomado en el mundo contemporáneo la forma de los totalitarismos más terribles que han desolado la humanidad (actualmente el fundamentalismo de mercado). Al perder el sentido, la instrumentalización se revuelve contra el propio hombre, instrumentalizándole. Los sistemas de producción y de gobierno repercuten sólo en la propia sobrevivencia del sistema y en un incremento anónimo cuya finalidad es el dominio absoluto. La vida es racionalizada y planificada mediante una dinámica tecnocrática extraña al hombre desde el sistema y no desde el mismo. La racionalidad instrumental aborda las esferas de lo público y lo privado, eliminando todo aquello que no sea eficaz como medio para alcanzar un fin: “La teoría crítica, y yo he hablado como crítico teórico, tiene una doble función. Quiere indicar lo que ha de cambiar pero también lo que ha de mantenerse. Por ello tiene también la función de mostrar el precio que nosotros hemos de pagar por esta o aquella medida y por tal o cual progreso. La píldora hemos de pagarla con la muerte del amor erótico” (Marcuse, Popper, Horkheimer, 1969:114). Lo que pretende mostrar Horkheimer en esta cita es que la racionalidad instrumental se hace tan necesaria y tan “razonadamente” impuesta que el hombre ya es incapaz de renunciar a ella. Tal como prosigue la entrevista recogida en esta publicación, el interlocutor del filósofo le recuerda lo necesario que es la píldora anticonceptiva en los países del tercer mundo, cuyas ventajas no niega, y ese es precisamente el terrible peligro del que nos advierte: la utilidad de la píldora nos impide renunciar a ella. Por lo tanto, el mundo instrumentalizado puede ser un camino sin vuelta, si somos incapaces de recuperar una razón de absolutos que busca la verdad como fin y nunca como medio. Para Horkheimer esa búsqueda de sentido desemboca en la aproximación a la noción esperanzadora de anhelo (de justicia). A su vez, la crítica será un proceso de búsqueda de la verdad próxima a una formulación teológica: “Yo creo que la filosofía moderna, que comienza con Descartes – al menos en el continente europeo- y que conduce a Hegel y a los muchos filósofos poshegelianos, se proponía como tarea, en lo esencial - consciente o inconscientemente-, el unir la ciencia y la teología entre sí. Los principios

morales y religiosos habían de ser puestos de acuerdo con la ciencia” (Marcuse, Popper, Horkheimer, 1969:130). En este punto, una visión teológica de la crítica muestra que el mundo es irracional desde que la razón ha organizado la vida del hombre alrededor de un fin último que no lo es.

La irracionalidad surge frente a la imposibilidad del hombre a la reflexión sobre la verdad que le muestra un sistema totalitario que lo cubre todo y lo identifica todo con ese sinsentido. De este modo, el progreso lleva a la deshumanización y a los mismos temores frente a la irracionalidad que habitaba antes de la razón ilustrada. Horkheimer avisa que toda crítica debe estar lejos de una lógica pragmatista y que la razón instaurada por la Ilustración no sólo no permite la crítica, sino que como observa Hernández-Pacheco (1996) se convierte en una especie de sumidero integrado: “La resistencia al sistema además de injustificable, en la medida en que funciona desde un fin alternativo que pretende ser alienable, actúa como freno de la eficacia propuesta y es, por tanto, incluso deplorable. La máxima eficacia se logra cuando la totalidad está totalmente integrada en función del sistema y éste alcanza su máximo poder en la relativización de sus componentes” (1996:80-81).

Para salir de esta trampa, la solución que ofrece Horkheimer es extraña para un teórico con una fuerte tradición marxista. No obstante, desemboca en la recuperación de la trascendencia religiosa por una vía kantiana. “He mencionado a Kant y Kant presenta el mundo que nosotros podemos conocer mediante nuestras funciones intelectuales, no como un mundo absoluto, sino como relativo, como el mundo de la apariencia, y explica que frente a ese mundo relativo debe existir necesariamente otro absoluto: el mundo de las cosas en sí” (Marcuse, Popper, Horkheimer, 1969:130). Es a través de Kant, que Horkheimer establece la necesidad de la afirmación de una presencia absoluta que actúe como referencia última frente a tanta relativización. No explica la certeza de la existencia de Dios, pero considera necesario que pensemos en ello. Si lo preferimos, parafraseándolo (Horkheimer, 2000:169), debemos tener la esperanza de que la injusticia que recorre nuestro mundo no tenga la última palabra, no debemos perder el anhelo de justicia. Esta importancia de lo teológico de la crítica no está exenta de objeciones. El propio filósofo reconoce que toda fundamentación religiosa y metafísica está envuelta en problemas de lucha entre grupos sociales. “Tanto las clases dominantes como las dominadas han proclamado sus pretensiones no sólo como expresión de sus necesidades y deseos particulares, sino a la vez también en forma de postulados universalmente obligatorios, anclados en instancias trascendentes, como verdades fundamentales adecuadas a la esencia eterna del mundo y de los hombres” (Horkheimer, 1931-36: 62). La filosofía que no permanece anclada a los

hechos históricos y se pierde en especulaciones alrededor de una verdad absoluta que niega los hechos acaba convirtiéndose en ideología. Por ello, la *crítica de la razón instrumental* no es una proclama de la injusticia sino una llamada a la acción que entrega la libertad al preso. Las afirmaciones teóricas deben materializarse, la teoría se hace praxis y provocamos una ruptura con las barreras que separan la teoría y la realidad. Así recupera Horkheimer la tradición marxista. La teoría tiene que materializarse. La distinción entre *teoría tradicional* y *teoría crítica* parte de estas iniciales premisas. La *teoría tradicional* percibe y tolera las formas de dominación y de manipulación de las conciencias propias de los nuevos regímenes capitalistas que no tienen respuestas adecuadas. Por ello, el marxismo clásico deberá ser revisado olvidando más las formulaciones economicistas y contemplando más aspectos propios de una epistemología-gnoseológica. Para esta tarea, lo primero será desvelar las bases ideológicas de la *teoría tradicional* centradas en el sistema universal de la ciencia. La ciencia es un conjunto de proposiciones que da lugar a un universo cerrado donde la actividad teórica llegará a tomar forma de axiomas. Los progresos científicos van asociados al progreso social en la sociedad burguesa. No obstante, la *teoría crítica* va a descubrir como este carácter neutral de la ciencia no es cierto, ya que obliga al hombre a determinadas formas de vida extrañas a él. De este modo, en la *teoría crítica* la función social es un dato que debemos considerar sobre la ciencia. El silencio establecido desde una neutralidad mal entendida se había convertido en un modo de aceptación.

Por ello, la *Teoría Crítica* tendrá la obligación de denunciar como parte del proceso revolucionario que la *teoría tradicional* acepta los modos de comportamiento social impuesto desde la ciencia como un modo de instaurar el orden que no desestabilice el sistema productivo y burgués. En este caso, la razón científica que es razón instrumental evita el proceso de autoconciencia en el hombre, traicionando el principio fundamental del proyecto de la Ilustración: la emancipación del hombre. El análisis teórico de la sociedad no puede limitarse a la mera comprobación y descripción pasiva. La teoría social no debe continuar con la línea positivista-objetivista (realismo científico/ verdad absoluta-real). La teoría social debe negar el principio de la neutralidad axiológica de la ciencia por las razones siguientes: 1. la sociedad está llena de irrationalidades e injusticias, por consecuencia, la realidad no es racional; 2. la razón no debe limitarse a reflejar esta retorcida realidad; 3. la razón no puede limitarse a un ideal contemplativo (ni la investigación social), es necesario un principio de acción. Todo ello conduce al investigador social a una objetividad neutra, indiferente y dominante. La falta de acción conserva lo real perpetuándolo, sin ejercer cambios. La razón debe evaluar la libertad y grado de emancipación de

los miembros de una sociedad. Este es el ideal de la *Teoría Crítica*. Para juzgar en estos términos es necesario asociar la ciencia (social) y la filosofía (social). El marxismo asocia en su estudio teórico filosofía y ciencia. La filosofía de la historia de índole hegeliana o marxista no garantiza el triunfo de la razón. El enfrentamiento entre el mundo (la vida) y el pensamiento (la idea) por racionalizar el mundo muestra efectos contrarios (totalitarismos). Si bien la *crítica de la razón instrumental* parte fundamentalmente de Adorno y Horkheimer, aparecerán otros pensadores como Marcuse que centrarán sus críticas sobre la deformación y distorsión que el capitalismo produce sobre los aspectos humanistas de todo desarrollo técnico. La *racionalidad instrumental* valora en mayor proporción la eficacia (en el logro de los objetivos). Alcanza su mayor auge en la sociedad tecno/lógica. Es un pensamiento lógico formal (para llegar a la verdad). Es operatoria, calculadora (establece conexiones con las matemáticas). Husserl critica su distanciamiento de la subjetividad y del mundo de la vida. El aspecto técnico de la razón instrumental reduce: 1. la acción humana al trabajo técnico organizado; y 2. los problemas humanos son problemas técnicos. Por ello, los problemas pueden ser resueltos por acciones. La postura crítica de Marcuse frente a la *racionalidad instrumental* es denunciar que la razón práctica se ha implantado de modo tal que no permite otros modelos de pensamiento y de acción. En la civilización tecnológica, la *razón instrumental* domina y desprecia o ignora aquello que no se encuentra bajo su control. La *razón instrumental totalitaria* es la antítesis de la tesis de la razón ilustrada. La razón ilustrada era emancipadora, crítica, idealista y no pretendía la barbarie vivida en la modernidad. La inversión es de índole dialéctico y pesimista; la inversión de una razón crítica en una razón despreciativa. Esta dialéctica busca descubrir el mal de la razón instrumental que localiza al principio de la modernidad. La ciencia y la filosofía (dimensión epistémica) basan su avance en un ideal de dominación, apropiación y explotación. Desde ese enfoque, el hombre instrumentaliza la naturaleza. La razón moderna sólo determina medios eficaces y seguros que garantice la producción, medios económicos y productivos. La explotación de la naturaleza no sólo requiere instrumentos y técnicas sino organizar a los hombres. La organización del hombre para la explotación de la naturaleza supone la creación de jerarquías, la dominación del hombre por el hombre, la objetivación y la instrumentalización del hombre y finalmente, la caída desde la racionalidad en la irracionalidad de un totalitarismo. Sus signos modernos son la cultura de masa que estandariza y niega al individuo; el individuo está incapacitado para cuestionarse; y el sistema se hace autónomo y combate todo aquello que lo pueda hacer peligrar. Inicialmente, el conflicto es

epistémico. El dominio de la *razón instrumental* excluye la razón de discursos y prácticas que no versen sobre los medios.

El *posmodernismo tecnocientífico* sufre este bucle y solicita salida desde la acción. La razón resuelve “como realizar”, pero difícilmente obtiene respuestas sobre que debemos realizar y por qué (ej. la clonación humana). La acción recupera los fines, los valores, las elecciones y las decisiones. Los científicos / expertos deciden por nosotros lo que la ciencia debe investigar y aportar. En virtud de la *racionalidad instrumental*, sólo los expertos están racionalmente facultados para esta toma de decisiones. Este, a nuestro juicio es el primer principio de una sociedad tecnocrática. El *decisionismo científico* vacía la sociedad de contenidos para la discusión pública. Elimina la *racionalidad dialógica*. Surge un poder monológico de los expertos que desemboca en arbitrariedades irracionales, efectos de deseos y de intereses particulares. La legitimización de los depositarios de la razón (tecnólogos, científicos y expertos técnicos) frente a la discusión de fines y valores descarga toda la responsabilidad de las decisiones relativas a la sociedad. La *tecnocracia* es a partir de esto un sistema autónomo de su sociedad cuyo objetivo central es preservar y desarrollar su buen funcionamiento. La razón instrumental y la implantación de medios eficaces de control, producción y como observa Elster (1983), de predicción son llevadas a cabo mediante acciones. Ellas consisten en extender el poder ilimitado de la técnica sobre las cosas y los individuos cosificados; eliminar las competencias de los individuos; y finalmente, despolitizar a los ciudadanos de sociedades despóticas y democráticas. Surge de su dimensión hedonista (placer) que recorre todo el cuerpo social (Foucault, 1981). El poder técnico produce cosas, induce placer, forma saber y produce discursos. Marcuse distingue entre dos principios articulando nociones de Freud y Marx: 1. un principio de realidad por el cual el hombre debe renunciar a la satisfacción inmediata para dedicarse al trabajo que le permita su sobrevivencia (aplazamiento del placer); y 2. un principio del placer a través de las técnicas que permiten al hombre la satisfacción inmediata.

El desarrollo tecnológico libera los instintos y los deseos en las sociedades industriales avanzadas. La sociedad del placer supone una existencia liberada y pacífica, lúdica y feliz, sin control, represión o dominación. La sociedad capitalista desvía la finalidad auténtica de las tecnologías (la liberación del ser humano) por el principio del rendimiento. El principio del rendimiento esclaviza al hombre y explota la naturaleza en beneficio de una minoría. El capitalismo tecnocrático enreda al individuo en la competencia universal y en las exigencias de un nivel de vida material cada vez más elevado. El poder del sistema tecnocrático capitalista neutraliza las fuerzas revolucionarias a través de dos factores (Hottois, 1997:415): 1. La desublimación represiva: reduce la

energía erótica —el deseo polimorfo e infinito— a la sexualidad cuya liberación no amenace el sistema materialista de la sociedad capitalista; 2. La tecnología social: la sociedad entera es un sistema complejo, pero funcional, en el cual cada individuo o cada grupo ocupa un lugar y desempeña un papel determinado; el conjunto está perfectamente organizado y controlado, de tal suerte que las disfunciones son desactivadas de inmediato. No necesitamos de una crítica de la ciencia y de la tecnología, sino una crítica de su totalización, “de su identificación con el todo de la racionalidad”. Para ello debemos distinguir entre las distintas formas de razón y de racionalización. Debemos rescatar la noción de racionalidad que participa en el medio de interacción social de las restricciones que el positivismo impone al discurso con sentido. Debemos restablecer la racionalidad dialógica que permite las decisiones bajo el consenso público. Una *Teoría Crítica* de la sociedad puede servir para una crítica de la epistemología positivista. Una *Teoría Crítica* de la sociedad debe desarrollar una teoría del conocimiento que atienda a los múltiples intereses a los que el conocimiento puede servir (teórico, práctico y productivo). La conciencia tecnocrática no refleja una ruptura con una totalidad ética, pero sí la represión de la “eticidad” como categoría de la vida. La *Teoría Crítica* de la sociedad debe restablecer esa eticidad.

Referencias bibliográficas.

- ADORNO, Th. W. (1972): *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid, Cátedra, 2001.
- ADORNO, Th. W. (1973): *Terminología filosófica I*, Madrid. Taurus, 1991.
- ADORNO, Th. W. (1992): *Dialéctica negativa*, Madrid. Taurus.
- ADORNO, Th. W. / HORKHEIMER, M. (1969): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.
- ALBERT, H. (2002): *Razón crítica y práctica social*, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, H. (1951): *Los orígenes del totalitarismo*, Tomos I, II, III, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- BENJAMIN, W. (1966): *Angelus Novus*, Barcelona, Edhasa.
- CORTINA, A. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.
- CORTINA, A. (2001): *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- CRUZ, M. (2002): *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus.
- D´AGOSTINI, F. (1997): *Analíticos y continentales*, Madrid, Cátedra, 2000.

- ELSTER, J. (1983): *El cambio tecnológico*. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social. Barcelona, Gedisa, 2000.
- FERRY, L. / RENAUT, A. (1988): *Heidegger y los modernos*, Barcelona, Paidós, 2001.
- FOUCAULT, M. (1981): *Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 2000.
- GELLNER, E. (1994): *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, J. (1996): *Corrientes actuales de filosofía. La Escuela de Frankfurt. La filosofía hermenéutica*, Madrid, Tecnos.
- HORKHEIMER, M. (1931-36): *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Cátedra, 1999.
- HORKHEIMER, M. (1967): *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires, 1973.
- HORKHEIMER, M. (1968): *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1998.
- HORKHEIMER, M. (1987): *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- HORKHEIMER, M. (2000): *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta.
- HOTTOIS, G. (1997): *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1999.
- IZUZQUIZA, I. (2000): *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Alianza.
- JAMESON, F. (1991): *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 2001.
- KRAEMER BAYER, G. (1999): *Racionalidad práctica y dominación cultural*, México, Plaza y Valdés.
- LESSNOFF, M.H. (1999): *La filosofía política del siglo XX*, Madrid, Akal, 2001.
- MARCUSE, H. (1953): *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel, 2001.
- MARCUSE, H. (1954): *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1993.
- MARCUSE, H. (1975): *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza.
- MARCUSE, H. /Popper, K. /Horkheimer, M. (1969): *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976.
- MARQUARD, O. (2000): *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*, Barcelona, Paidós, 2001.
- MCCARTHY, T. (1978): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1998.
- MUÑOZ, B. (1989): *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas*, Barcelona, Barcanova.

Fernando R. Contreras

MUÑOZ, B. (2000): *Theodor W. Adorno. Teoría crítica y cultura de masas*, Madrid, Fundamentos.

MUÑOZ, J. / Velarde, J. (2000): *Compendio de Epistemología*, Madrid, Trotta.

PÉREZ TAPIAS, J. A. (1995): *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta.

RUANO DE LA FUENTE, Y. (2001): *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva.

SÁEZ RUEDA, L. (2001): *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.

WEBER, M. (1944): *Economía y sociedad*, México, Fondo Cultura Económica.

WELLMER, A. (1993): *Finales de la partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996.

Notas

1 Para Weber, la acción social puede ser racional-teleológica, en la medida en que está determinada por expectativas del comportamiento de los objetos del mundo exterior y de los otros hombres, y que utiliza esas expectativas como condiciones o medios para el logro de fines propios, racionalmente sopesados y perseguidos.

2 Término tomado de Ruano de la Fuente, 2001.

3 Así lo observa Juan José Sánchez en la introducción que escribe en Adorno, Th. W./ Horkheimer, M. (1969): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2001.



Juan Miguel Aguado Terrón
Universidad de Murcia

Actores sin sistema y sistemas sin actores: Apuntes para una lectura de la epistemología social desde el pensamiento de la complejidad

Resumen

El presente artículo aborda una revisión genealógica de las implicaciones epistemológicas del pensamiento sobre lo social, planteando su articulación a partir de la dicotomía entre actores y sistemas, por una parte, y entre intra-determinación y extra-determinación de los sujetos sociales, por otra. La inclusión de las capacidades cognitivas de los sujetos en la teoría social plantea, además de un debate teórico en torno a la complementariedad individuo/colectividad, un problema epistemológico vinculado a la recursividad observacional. Desde esta perspectiva, el pensamiento de la complejidad aporta una vía conceptual de solución para las paradojas epistemológicas del pensamiento sobre lo social en la forma de una teoría general de la organización compleja capaz de englobar coherentemente al observador, la acción observadora y los fenómenos observados.

Abstract

The present paper poses a genealogical approach to the epistemological debate on social theory, departing from its configuration upon a dichotomy between systems and actors, on one side, and between intra-determination and extra-determination of social subject, on the other side. The insertion of social subject's cognitive capabilities into the theoretical reflection on social phenomena poses, beyond the conceptual debate on the complementarity between individual and collectivity, a deep epistemological problem related to observational recursiveness. From this point of view, the complexity paradigm offers a theoretical path that allows solving some of the epistemological paradoxes in the Social Sciences. It makes this possible by posing a general theory of organizational phenomena that coherently involves the observer, the action of observing and the observed phenomena.

Palabras Claves:

Pensamiento social / complejidad / teoría de la observación / organización / paradojas epistemológicas.

Keywords:

Social thinking / complexity / observation theory / organization / epistemological paradoxes

1. Introducción: Una aproximación genealógica a la pregunta por lo social

En el mismo contexto histórico-social en que toman forma las ciencias experimentales de la mano de una incipiente epistemología científica, la sociología comienza a configurarse como disciplina bajo la forma de una economía política de resonancias naturalistas (1). A partir de este esquema heurístico de lo social no sólo se sientan las condiciones de posibilidad de la sociología como ciencia y se adelanta su inscripción disciplinar en la mitología positivista que conducirá a la epistemología al precipicio vitalista del siglo XIX, sino que se introduce en el corazón del pensamiento sociológico un problema que habrá de ser su motor de sentido: el dilema de la inconmensurabilidad entre individuo y colectividad (2). La pregunta por la condición de posibilidad de lo social se prefigura, pues, de forma simultánea a la cuestión del individuo moderno, requiere y cuestiona al sujeto social, abandonando así el territorio de la filosofía natural y convirtiéndose a la vez en una taxonomía de los procesos sociales y una permanente búsqueda del sujeto de esos procesos.

Desde esa condición radicalmente moderna, el pensamiento sociológico se articula en su origen sobre el eje individuo/colectividad entre los márgenes de un individualismo metodológico de corte mecanicista y un holismo epistemológico de corte organicista. Tal y como advierten Elias (1987) y Dumont (1982), la pregunta acerca de cómo es posible la sociedad recibe desde la modernidad dos clases de respuesta: por un lado, aquellos que conciben el ser social como el resultado de una planificación racional de individuos o agrupaciones individuales y cuya explicación, consecuentemente, es reducible, en última instancia, a la fenomenología del individuo; y, por otro lado, aquellos que conciben lo social como un ámbito fenoménico supraindividual, esto es, que escapa a las voluntades individuales y sus estrategias de decisión racional. Para los primeros, pensar la sociedad es, esencialmente, pensar el individuo y, consecuentemente, el pensamiento sociológico se circunscribe a una psicología inter-individual transfigurada en teoría de la acción y regida por los principios de racionalidad, voluntad y decisión. Para los segundos, pensar el individuo es

pensar la sociedad, y el pensamiento de lo social demarca un ámbito fenoménico específico en el que adquieren especial protagonismo procesos ajenos a (pero relacionados con) las identidades individuales (los ‘procesos sin sujeto’ en los términos de Dupuy (1998)).

El hecho de que una buena parte de las teorías macrosociológicas —esto es, aquellas que se interrogan en términos globales por la posibilidad y naturaleza de lo social— acabe en la encrucijada de una teoría de la acción social enfrentada al problema de la dinámica institucional es buena muestra de la paradoja que constituye el punto de partida del pensamiento sociológico (Giddens et al., 1996). El problema se extiende hasta nuestros días —esencialmente en la forma en que la psicología y las ciencias cognitivas buscan su lugar en los modelos macrosociológicos—, y es precisamente el mismo que moviliza los recursos conceptuales de dos de los grandes paradigmas macrosociológicos de nuestro tiempo: la teoría crítica y la perspectiva sistémica. El problema, agudamente expresado por Ferguson, contemporáneo de Adam Smith, consiste esencialmente en explicar cómo la sociedad es producto de las acciones de los hombres, pero no de sus propósitos (cfr. Dupuy, 1998:28), o, en otros términos, cómo se pasa de la dinámica interindividual (intersubjetiva, en términos habermasianos) a la dinámica social.

Como es sabido, la opción preferida por las teorías de la acción social se encamina a la resolución de la inconmensurabilidad individuo/colectividad por la vía de la articulación entre lo psicológico —decisión, racionalidad, voluntad, actitud, motivación, deseo, lenguaje, cognición, etc.— y lo sociológico (en su acepción de dinámica institucional) —eficacia, efectividad, selección, disfunción, anomia, etc.—. Esta preferencia (Eliás, 1987) se encuentra íntimamente vinculada a la constitución de lo político y lo económico como esferas distintivas y dominantes de los procesos sociales. ‘El individuo produce sociedad en su acción política y económica’ viene a ser el axioma rector de buena parte del pensamiento sociológico moderno. Sin embargo, la economía política en el ámbito de lo económico y las teorías del contrato social en el ámbito de lo político olvidan una contradicción de base en su desarrollo argumental, contradicción que remite directamente al problema fundacional del pensamiento sociológico y que denominaremos paradoja del individuo asocial: efectivamente, buena parte de las teorías más próximas al individualismo metodológico presuponen la fundación de lo social sobre la base de un concepto de individuo abiertamente asocial; un individuo idealmente racional, autofundado y autosuficiente cuya identidad se define en permanente conflicto con lo no-individual. De ahí al concepto de sociedad como negociación no hay más que un paso. Y de ahí también, la tradicional querencia por el concepto de norma como ámbi-

to posibilitador del negocio de lo social. El problema a que debe enfrentarse el pensamiento sociológico a partir de esta paradoja del individuo asocial es, tal y como anticipábamos, el del establecimiento de un requisito de determinación de los procesos sociales basado en cadenas causales cuyo origen es, por principio, el individuo. Este requisito obliga a asumir una suerte de racionalidad de los procesos sociales que relega a la categoría de epifenómenos todos aquellos procesos que no responden a la cadena causal con origen en la acción y planificación individuales. Más aún, este modelo de lo social como negociación de planificaciones, impone una marcada preferencia por el orden y la estabilidad en perjuicio del valor sociogenético del desorden, la espontaneidad y el cambio transformador.

Cabe observar, además, una paradoja subsecuente que consiste en la inversión del proceso de racionalidad en la cadena causal individuo-sociedad: el resultado es la 'individuación' de lo social (el Estado, el sistema, el sujeto colectivo, aparecen dotados de una 'psicología individualista' caracterizada por la voluntad y la racionalidad instrumental) y la anulación del individuo bajo el peso de la racionalidad determinante del sujeto colectivo de lo social. En semejante contexto el pensamiento de lo social pasa a ser una suerte de ingeniería social (3).

Pero la paradoja del individuo asocial como constante del pensamiento sociológico occidental oculta además una segunda paradoja de profundas consecuencias epistemológicas (Morin, 1995). Desde el mismo instante en que la sociología se piensa a sí misma como ciencia positiva comienza a ponerse en evidencia el problema epistemológico sin precedentes a que debe enfrentarse. Si en otros ámbitos del conocimiento científico el problema de la observación había sido soslayado por la separación radical del observador y lo observado —el objetivismo es, según von Foerster (1991), la ilusión de que pueden realizarse observaciones sin un observador—, en la sociología este problema se convierte en fuente capital de una recursividad epistemológica que denominaremos paradoja de la autoobservación como metaobservación.

Efectivamente, en el ámbito de la sociología se pone de relieve la pertenencia del observador y del proceso de observación al ámbito fenoménico de lo observado, de modo que, en contra de los axiomas del paradigma objetivista, la autoobservación adquiere si no validez epistemológica, sí validez procedimental (Luhmann, 1996a; 1998). Así, en el modelo comprensivo de lo social como dinámica interindividual irrumpe un nuevo rasgo perturbador de aquella primera física política: el individuo como sujeto cognoscente. El pensamiento sociológico se encuentra entonces constituyéndose como observación de observadores y observación de observaciones, resultando, en suma, el hacer

sociológico como una clase de autoobservación social (observación de lo social por lo social, observación del individuo por el individuo) devenida en metaobservación (observación de observadores, observación de observaciones) (Luhmann, 1996a). El problema no es ya sólo cómo describir el paso de la dinámica inter-individual a la dinámica social, sino, al mismo tiempo, cómo deslindar –y legitimar– los niveles de observación. La aparición del individuo moderno no sólo inaugura el pensamiento social, poniendo asimismo en tela de juicio su propia condición, sino que, por ello mismo, convierte el problema de lo social en un problema esencialmente epistemológico, esto es, (a) concerniente a los estatutos del observador, lo observado y el acto de observación, y (b) concerniente a la dinámica organizacional que permite el paso de lo local (inter-individual) a lo global (social).

El problema epistemológico del pensamiento social, pues, se configura en torno a dos ejes paradójicos: por un lado la paradoja del individuo asocial, cuya vertiente epistemológica remite a la dinámica organizacional entre lo local y lo global; por otro lado, la paradoja de la autoobservación como metaobservación, que remite a la dilucidación epistemológica del observador de/en/desde lo social. La vinculación entre ambas problemáticas se establece, como señalábamos, a partir de la comprensión del individuo como sujeto cognoscente y, más ampliamente, de la irrupción del factor cognitivo en la dinámica de lo social.

Desde nuestro punto de vista, este es el territorio común en el que realizan su desarrollo conceptual dos paradigmas, dos maneras de pensar lo social, si se quiere, singularmente característicos y que, de acuerdo con Macé (1994, 2000a) podemos delimitar a partir de la dicotomía entre ‘actores sin sistema’ y ‘sistemas sin actores’. El primero haría referencia a un conjunto de propuestas teóricas centradas en la intersubjetividad desde las teorías de la acción y/o la psicología cognitiva del lenguaje (que incluiría desde los presupuestos abiertamente individualistas del funcionalismo clásico de raigambre conductista hasta la intersubjetividad habermasiana fundada sobre una concepción racionalista de la interacción simbólica). El segundo, haría referencia al conjunto de propuestas teóricas articuladas sobre la estructura y los procesos (abarcando desde la perspectiva estructuralista hasta el enfoque sistémico como expresión de un funcionalismo de lo social que relega al sujeto a la periferia de los fenómenos sociales). Desde el punto de vista de la capacidad cognitiva del individuo (crucial, como hemos apuntado, en cuanto al alcance epistemológico de la reflexión sobre lo social), el dilema concierne a la determinación del sujeto social, concibiendo los primeros la dinámica social como un proceso de intra-determinación y los segundos, como un proceso de extra-determinación (Macé,

1994). La cuestión, pues, pasa por hallar el punto de encuentro entre ambas perspectivas, lo que, en cualquier caso, implica no perder de vista que se trata de respuestas diferentes (y, en consecuencia, también de concepciones diferentes) a un problema epistemológico común.

Si aceptamos considerar al individuo no como el producto de una racionalidad del sistema social ni como pura subjetividad, sino como el vínculo de tensión entre las lógicas de racionalización de los aparatos de gestión de lo social y del consumo y una lógica de la subjetivación fundada sobre la distancia respecto de los roles y las conductas estratégicas, entonces el individuo no resulta definible ya por su 'extra-determinación' ni por su 'intra-determinación' sino por lo que François Dubet define como la experiencia social de los individuos. (Macé, 1994:57)

Desde nuestro punto de vista, el trasfondo epistemológico de la cuestión remite necesariamente al problema de la organización, y, más concretamente, el de la organización compleja (Aguado, 2003). En definitiva, tanto uno como otro de los enfoques considerados remiten a una teoría de la organización social que, a la postre, resulta subsidiaria de una teoría general de la organización. Más aún, ambas perspectivas apelan (si bien de diferentes maneras) a una reforma epistemológica que permita dotar de especificidad la observación de los procesos sociales. Pero ninguno de ellos desarrolla la idea latente: la teoría de la organización como ámbito de articulación entre la epistemología y la ontología social. Este es, precisamente, el objeto del esfuerzo totalizador de Edgar Morin: dar cuenta de la unidad compleja de lo conocido (la sociedad, la naturaleza, las ideas), el conocedor (el sujeto individual y colectivo) y el proceso de conocimiento (la epistemología como el conocimiento del conocimiento).

2. De la complejidad y la organización

En la idea de complejidad convergen, no por casualidad, algunos de los problemas cruciales de la filosofía, la lógica, la matemática y la epistemología modernas: la decidibilidad, la recursividad, la axiomaticidad (o el problema de la verdad formal), los dilemas mente/materia, forma/significado, y, en suma, el concepto mismo de conocimiento, son todas cuestiones vinculadas con la idea de complejidad de forma más o menos explícita. Sin embargo, como la noción misma de conocimiento, la complejidad está lejos de ser un concepto asentado. Y ello aunque solo sea porque complejidad es un término autológico: se implica a sí mismo en su propia descripción; necesita de sí para explicarse.

La idea de complejidad adquiere ya desde la tradición presocrática una doble faceta, que podríamos adscribir a una cierta oposición pitagórico-parmenidiana. Se esboza así una complejidad epistemológica frente a una complejidad ontológica. La complejidad epistemológica, de raigambre pitagórica, es relativa a aquello que está más allá de los límites del conocimiento humano, bien por ‘contaminación ontológica’ del sujeto respecto del objeto (o el problema de la observación no privilegiada), bien por ‘contaminación ontológica’ del objeto respecto del sujeto (el problema de los límites materiales del conocimiento). En general esta complejidad epistemológica es entendida como un atributo del sujeto conocedor (complejidad subjetiva, Navarro, 1990)). Presenta, por ello, una naturaleza característicamente reflexiva: implica en cierto sentido ese bucle epistemológico que Morin denomina (1994b) ‘conocer el conocer’. La complejidad epistemológica arrastra toda una tradición epifenoménica como límite del conocimiento científico y, en consecuencia, es habitualmente asociada a los conceptos de azar, imprevisibilidad, espontaneidad, etc.

La complejidad ontológica, por el contrario, se presenta como un atributo del objeto esencialmente cognoscible en tanto que ontológicamente autosuficiente. Emerge experimentalmente (e incluso deductivamente ya en la tradición escolástica) como el resultado de la acumulación de lo simple (Locke) y se asienta como un atributo definible, pese a esconder en su interior la trampa de la referencia externamente ordenada (nada es complejo si no es en relación a algo). La complejidad como atributo del objeto (complejidad objetiva) es percibida como la manifestación de una intrincada red de codeterminaciones. Así, por ejemplo, podemos decir que un vertebrado es un organismo más complejo que una célula, o que la selva amazónica es un ecosistema más complejo que un bosque mediterráneo. En el fondo de esta concepción late una codeterminación estructura/función que presagia las líneas más problemáticas de la complejidad algorítmico-informacional (4).

Esta complejidad ontológica se ha presentado, y se presenta muy especialmente en la actualidad, como la frontera de la ciencia, la línea a batir a fuerza de investigación y progreso tecnológico. Es, precisamente, en el contexto de súbita importancia de esta complejidad limítrofe donde emergen las ciencias de la complejidad: aquellas ciencias (en el sentido de ámbitos teóricos y líneas de investigación específicos) que hacen de la complejidad su objeto de estudio característico. Fundamentalmente se trata de la física (termodinámica del no equilibrio), la química, la biología y, en un sentido más exacto, las ciencias cognitivas. Sólo tardíamente encontramos algunas de las ciencias humanas (sociología, economía) entre las ciencias de la complejidad. Frente a ellas, con ellas y

a partir de ellas emerge un pensamiento que aborda lo complejo desde una concepción no instrumental, abiertamente holista y, en consecuencia, abarcadora en su concepto de organización de los factores epistémicos que la hacen posible, a la que Edgar Morin (1994a) ha designado como pensamiento de la complejidad.

Frente a ellas porque, desde la necesaria inclusión de su acepción epistemológica y su enfrentamiento a la ontología autosuficiente del objeto, la complejidad no puede ya ser únicamente considerada una propiedad del objeto o del sujeto, sino un atributo característico del acto de conocer y, en consecuencia, obliga a la inclusión del conocedor en el bucle que genera el conocimiento. Con ellas porque, precisamente en virtud de lo anterior, un pensamiento complejo no puede tampoco renunciar a la complementariedad entre una complejidad subjetiva y una complejidad objetiva : como ha señalado Navarro (Op.Cit.), sólo un sujeto epistémicamente complejo es capaz de concebir la complejidad del objeto y, al mismo tiempo, sólo desde la hipótesis de una complejidad objetiva (en el sentido de una codeterminación generalizada, como la que caracteriza al cerebro) puede concebirse un sujeto epistémicamente complejo. Finalmente, a partir de ellas porque es precisamente en el seno de las ciencias de la complejidad, y muy en especial a partir de la emergencia de las epistemologías experimentales (Von Foerster, 1981), donde se empieza a tomar conciencia de la complejidad como atributo definitorio de un 'objeto' particularmente problemático : el cerebro/mente. De ahí a la consideración del conocimiento del conocimiento como factor descriptivo de complejidad no hay más que un paso. A diferencia de las ciencias de la complejidad, en suma, el pensamiento complejo propugna la extensión epistemológica, filosófica y antropo-sociológica de la idea de complejidad más allá de su rango de atributo del objeto/sujeto.

La complejidad se presenta así como el nudo de la doble contingencia entre conocimiento y epistemología. Consecuentemente, cualquier aproximación a la idea de complejidad ha de recurrir a un concepto capaz de operar coherentemente en esa tierra de nadie entre el sujeto y el objeto, en el territorio móvil e indefinido, esquivo por recursivo, del acto de conocer. Así, lo esencialmente característico del pensamiento de la complejidad es que éste se erige sobre la formulación implícita de un principio de indeterminación del conocimiento según el cual, la determinación del objeto supone la indeterminación del sujeto y la determinación del sujeto supone la indeterminación del objeto. La tarea pendiente, en consecuencia, es la de proponer un concepto de organización compleja cuya coherencia permita la complementariedad entre el conocimiento de la organización —en nuestro caso, especialmente la organización de lo

social— y la organización del conocimiento —de lo social— (Von Foerster, 1991; Morin, 1994a; Maturana y Varela, 1996).

3. De la economía organizacional a la ecología organizacional

Tanto la complejidad epistemológica como la ontológica hacen inevitablemente referencia a la idea de orden o, en un sentido más complejo, a la idea de organización. Y tanto el orden como la organización implican inexorablemente al sujeto y al objeto: el orden de las cosas no es una categoría ontológica, sino que remite al orden de la percepción. El de orden es siempre un concepto relativo al conocedor en tanto selecciona relevancias y establece su régimen significativo y comparativo. Consecuentemente podemos aventurar idea general de conocimiento como producción de orden (Gutiérrez, Aguado y Beneyto, 2002).

De acuerdo con Morin (1993) la distinción entre orden y organización corresponde a una diferencia en el nivel de complejidad: las interacciones entre las partes (que constituyen el todo aislado como unidad compleja) engendran órdenes y desórdenes como aspectos complementarios de la organización que, precisamente, permite la distinción (producción) de la unidad organizacional. Orden y desorden son las ‘huellas visibles’ de la organización y, como tales, hacen posible la distinción, el trazado de una frontera identitaria. Es importante insistir aquí en que la idea de organización incluye necesariamente a sujeto y objeto en su diferenciación. Consecuentemente, la alusión a orden y desorden como ‘huellas’ de la organización no ha de ser entendida como la alusión a propiedades intrínsecas del objeto (o del sujeto), sino abarcadoras de ambos. De ahí la noción de conocimiento como producción de orden, en el sentido de implicación directa del sujeto en el objeto y a la inversa.

En su propuesta epistemológica, Morin acude a las claves de la revolución sistémica para abordar la organización social ante todo y en primer lugar como organización. Ello le obliga a prestar especial atención a los fenómenos de complementariedad. El segundo principio de la termodinámica postula las condiciones generales que atañen al universo como corriente de desorganización. La única solución para sustraerse a la fuerza de la corriente universal de la entropía creciente es la del gasto de energía, la de la reorganización; y, para ello, no queda otra salida que la interrelación. La concepción entrópica del mundo obliga a una inexorable solidaridad de las cosas. Ese redescubrimiento de la solidaridad de las cosas (Morin, 1993) constituirá la base de la revolución epistemológica del siglo XX: la sustitución del objeto por el sistema (5).

La irrupción del sistema en el hacer científico no sólo cambia la concepción de la naturaleza —y abre las puertas al problema de la complejidad— sustituye

yendo el primado de la esencia y la permanencia por la importancia de la relación y el cambio (Serres, 1996:67), sino que comporta consecuencias epistemológicas de primer orden. En primer lugar trastoca la interdisciplinariedad en transdisciplinariedad:

El concepto de sistema es un cruce de caminos para metáforas. Ideas procedentes de todas las disciplinas viajan hasta él. Más allá de las simples analogías, esta circulación hace posible el descubrimiento de aquello que es común en los más variados sistemas. [...] Es una cuestión de identificación de invariantes –esto es, los principios estructurales y funcionales generales–, de ser capaces de aplicar esos principios tanto a un sistema como a otro. (Rosnay, 1979:32)

En segundo lugar, la noción de sistema se prefigura como un modelo de naturaleza general, y es esta cualidad de modelo la que unifica en el concepto los caracteres de lo observado y la actividad selectiva del observador: «Un sistema no es algo que se presenta al observador; es algo que él reconoce» (Beer, 1984:60). En consecuencia, en el momento en que dejamos de considerar que las nociones que usamos son propiedad o atributo de los sistemas observados para concebirlas como producto emergente de la interacción entre nosotros y el sistema observado [...] nos movemos de la ontología a la epistemología, de los sistemas observados, a nuestro conocimiento de ellos. (Pakman, cit. en von Foerster, 1991:103)

En el contexto de la ciencia de los sistemas adquiere especial relevancia la vida como el ámbito de los sistemas complejos, autoorganizados y autorreproductores, en los que se observa una complementariedad característica entre opuestos (Morin, 1993): sistema/ entorno, cambio/ estabilidad, orden/ desorden, autonomía/ codependencia, etc. La reflexión sobre la forma de organización de los sistemas vivos –caracterizados por lo que Maturana y Varela (1980) denominan autopoiesis– ha potenciado considerablemente el conocimiento de los sistemas complejos y ha hecho en cierto modo extensibles algunas de sus conclusiones al ámbito de la sociedad y la cultura (cfr. Morin, 1992). En términos generales, concebir la organización viviente –y, por extensión, compleja– como una forma dinámica, cambiante, en constante relación transformadora con su entorno, y en permanente desgaste debido a su reorganización frente a las contingencias adversas, implica asumir la organización como un orden alejado del equilibrio, una excepción local a la ley de la entropía creciente, esto es, una forma en constante pugna por ser.

Tomando como base el segundo principio de la termodinámica que prefigura la concepción entrópica –hemorrágica, según el propio autor– del uni-

verso, Morin recurre a la interacción como condición previa a la emergencia de orden y organización (1993:73 y *stes*). Las interacciones entre elementos obedecen a principios básicos, como la complementariedad, la concurrencia o el antagonismo, esto es, en términos sociológicos, coordinación y conflicto. Sólo de los encuentros y desencuentros entre elementos es posible concebir la actividad a partir de la cual pueda emerger un orden diferenciado en los sistemas complejos. Morin explicita en el terreno de una ontología holista lo que los mitos expresan como dinámica de la génesis: la complementariedad indisoluble entre orden y desorden, entre cambio y estabilidad, entre concurrencia y antagonismo, entre producción y destrucción, entre selección y desmesura.

La organización, y en especial la organización compleja, se prefigura en este contexto como una excepción local a la ley de la entropía creciente. La fundación y mantenimiento del orden requieren un considerable esfuerzo, un desgaste que, a la postre, desemboca en el río imparable del desorden universal. De acuerdo con las aportaciones de Atlan (1990) y Morin (1993, 1997), un sistema complejo —como los sistemas vivos o los sistemas noológicos (sistemas de ideas culturalmente organizadas)— aparece caracterizado cuando menos por:

(a) La auto-organización: la organización compleja es, en el más puro sentido aristotélico, causa de sí (*causa sui*), se autoproduce, autorreproduce y auto-reorganiza como parte consustancial de su existencia. Parafraseando a Leibniz, para el sistema complejo ser es existir: su orden es un orden endógeno construido desde la interacción con el entorno.

(b) La capacidad de adaptarse y reorganizarse ante las incidencias adversas de su entorno, esto es, de producir orden a partir del ruido, del desorden externo o la imprevisibilidad de las contingencias del entorno. Así, es en la organización compleja donde el desorden y la turbulencia adquieren virtualidad genésica.

(c) La permanencia del cambio: al contrario que los sistemas orientados desde el equilibrio, en virtud de su interacción con el entorno, el sistema complejo se halla en permanente transformación: cambia para mantener su equilibrio interno, mantiene su equilibrio interno a base de integrar los cambios que produce su entorno. Cuanto más cambia, más es la misma cosa (Dupuy, 1982).

(d) Como resultado de su cualidad autoorganizadora, el sistema complejo desarrolla una autonomía organizacional respecto de su entorno; y, al mismo tiempo, como consecuencia de su evolución adaptativa, de su permanente interacción con el entorno, el sistema desarrolla una dependencia existencial que lo hace inseparable de aquél (Morin, 1993; von Foerster, 1981).

La idea de organización se perfila así como la base fenoménica de la Naturaleza (Physis+Bios+Logos) en un sentido integrador más allá del objeto, aunque ligada a lo causal en tanto que ocurrencia estructuralmente determinada. Naturaleza es así el ámbito de los fenómenos organizacionales, incluida la sociedad y la mente humanas. Pero ello no implica atribuir un estatuto ontológico absoluto a la unidad organizacional: la idea organización se ubica en algún punto entre la acción/evento y la representación (asumiendo además que toda representación es acción/evento). De tal modo, el conocimiento (y el conocedor), en contra de cierta tradición mentalista, resulta entonces concebible como algo esencialmente natural.

La noción de una organización simple, de acuerdo con las tesis morinianas (1993), coordina los principios lógico-relacionales de sumatividad, disyunción y linealidad. La organización simple es mecánica en el sentido schrödingeriano de la expresión: genera orden a través del orden; o, más exactamente, transduce orden a través de sí. Una unidad organizacional simple se cierra a lo que no es ella, puesto que lo que no es ella la niega, la destruye. Su existencia es la de la regularidad y el equilibrio estables. La organización simple es esencialmente (linealmente) entrópica. La organización compleja, por el contrario, pervierte siquiera temporalmente la entropía de alcance universal, traza un bucle de estabilidad dinámica lejos del equilibrio, produce orden a partir del desorden, integra las turbulencias y desórdenes del exterior (lo que no es ella, el entorno) en su ser organizacional y las convierte en alimento de su orden. Se transforma siendo y es transformándose. Los principios lógico-relacionales de la organización compleja abarcan y exceden los de la organización simple. Los principios de emergencia y constreñimiento complejizan las relaciones parte/todo. Por el constreñimiento, el todo selecciona las propiedades organizacionalmente relevantes de los elementos; por la emergencia, la organización del todo suscita en los elementos propiedades que no les eran atribuibles en su estado independiente. De acuerdo con Morin (1993), a los principios de disyunción y reducción, la complejidad añade los de complementariedad (mutua interferencia), reflexividad (afectación del inicio de un proceso por los estadios de su curso, incluido el resultado), concurrencia (convergencia de factores o procesos), y antagonismo (disociación excluyente de factores o procesos). Al principio de sumatividad, la complejidad contrapone el principio hologramático (el todo está en la parte que está en el todo).

Desde la perspectiva propuesta por Morin, la concepción de la naturaleza organizacional constituye a la vez un postulado ontológico acerca del objeto de estudio y un posicionamiento epistemológico del observador-conceptuador. Sólo así cabe admitir la irrupción de la complejidad como problema epis-

temológico en las ciencias sociales; pues, de otro modo la complejidad aparece como un atributo novedoso del objeto. De acuerdo con Morin, concebir la sociedad como objeto complejo requiere al mismo tiempo advertir la complejidad de la observación de lo social y la vinculación fundacional entre el observador y su naturaleza organizacional. En otros términos, el conocimiento de la organización reclama una (re)organización del conocimiento.

Los esfuerzos para concebir la sociedad físicamente, dinámicamente, energéticamente, biológicamente, a partir de Comte, Marx o Spencer, o incluso psíquicamente (Freud), o lógicamente (Lévi-Strauss) se han visto bloqueados igual que cada uno de los conceptos que constituyen un paradigma cerrado. De hecho, la teoría social se construye, hasta el presente, no solamente “en el aire”, sino también a partir de un baratillo epistemológico, en una mezcla de conceptos sincréticos, de los cuales somos tanto menos conscientes cuanto que estamos convencidos de aprehender directamente los “hechos” y los datos. Es por esa razón por la que la infratextura subyacente a la sociología oscila entre un mecanicismo plano, un pobre energetismo, un espiritualismo y un idealismo difuso; la propia teoría se ve forzada a errar entre un empirismo plano y un dogmatismo tanto más suficiente cuanto que resulta insuficiente, privilegiando siempre a un “factor” y considerando lo más complejo que hay en la tierra, la sociedad humana, como una mecánica trivial (Morin, 1995:88).

Si el pensamiento de lo social pasa, como afirma Morin, por un pensamiento de la organización –un pensamiento del pensamiento organizador–, resulta entonces posible retratar la disposición general del pensamiento de lo social conforme a dos concepciones esenciales de la organización. Más, aún, si tenemos en cuenta la complementariedad individuo/colectividad como una variación del tipo sistema/entorno, parece pertinente reciclar los conceptos de economía y ecología en el ámbito de una teoría general de la organización (Gutiérrez, Aguado y Beneyto, 2002).

Atendiendo a su etimología, podemos calificar de economía organizacional –oikos: hogar, entorno, contexto existencial; nomos: regla, norma, procedimiento– al conjunto de concepciones simplificadoras o reduccionistas de la organización dirigidas hacia la instrumentalización del proceso y el producto del conocimiento y que atribuyen a la organización los siguientes caracteres: (a) orden exógeno; (b) determinación exclusivamente funcional de los procesos y estructuras; (c) rigidez funcional; (d) limitación de las incidencias relevantes (o variables de control); (e) cuantificación de los procesos (descripción algorítmica); (f) modelización como herramienta de control. En términos generales, la economía organizacional concibe el orden organizacional como identificable desde fuera del sistema y no desde dentro del mismo. En consecuencia, la eco-

nomía organizacional constituye una aproximación instrumental a la organización, cuyo paradigma se resume en el trinomio conocer-controlar-utilizar. En el terreno del pensamiento social la economía organizacional privilegia la socionomía y la sociometría, atribuyendo al observador la cualidad de ingeniero de lo social y fundando su actividad en la suposición de incompetencia observacional de la organización.

Entenderemos, en cambio como ecología organizacional –oikos: hogar, entorno, contexto existencial; logos: sentido, razón propia– el conjunto de enfoques complejizadores de la organización dirigidos a la comprensión de la dinámica organizacional (integración del sujeto, el proceso y el objeto del conocimiento) y que atribuyen a la organización los siguientes caracteres: (a) Orden endógeno (auto-organización); (b) codeterminación estructura/ función/ contexto; (c) flexibilidad adaptativa; (d) interrelación global (recursividad ilimitada que redundará en una imposibilidad práctica del control exógeno); (e) endocausalidad; y (f) implicación participativa. La extensión sociológica de la ecología organizacional apunta, de acuerdo con Morin (1995) hacia una eco-sociología constituida sobre el reconocimiento de la naturaleza esencialmente auto-eco-reorganizadora del sistema social.

La fractura epistemológica que traspasa el pensamiento sociológico entre una economía organizacional y una ecología organizacional encuentra su reflejo en el problema de la científicidad del pensamiento sociológico:

El drama de la sociología reside en la imposibilidad de aislar experimentalmente un objeto de investigación. No se pueden hacer experimentos en el tejido social. Éste, por añadidura, está constituido por Inter.-retro-acciones tan complejas que resulta difícil aislar un objeto fenoménico. Y es igualmente difícil cuantificar y medir, salvo a nivel demográfico, poblaciones y muestras representativas. [...] Pero, sobre todo, hay que destacar que la sociología científica produce una esquizofrenia profunda y permanente. En efecto, aquel que, en tanto que sociólogo científico, vea a determinaciones exteriores guiando las acciones de los individuos o grupos, sin concebir jamás los problemas de responsabilidad o de autonomía, aquél, desde el momento en que se convierta en un hombre entre el resto de los hombres, desde el momento en que se quite el uniforme de sociólogo, verá actores, responsables e irresponsables, y se verá a sí mismo como animado por impulsos éticos, [...] en definitiva, pasará, sin traba, de una visión sociológica en la que se pierde todo rostro humano a una visión que tenga rostros humanos y en la que se pierda toda base científica... (Morin, 1995:24)

Más allá de la reflexión interna, queda además por circunscribir la sociología a su contexto social, pues el movimiento reflexivo que se inaugura con el pensamiento de lo social en la modernidad, no solo transcurre de lo social al cono-

cimiento, sino que, a partir de la irrupción problematizadora de la complejidad, transcurre de la sociología hacia sí (sociología de la sociología) y de lo social al conocimiento (sociología del conocimiento científico como epistemología sociocultural). Tal vez, en cualquier caso, sea pertinente recordar, con Heinz von Foerster (1991), que en la división clásica entre ciencias duras (naturales o experimentales) y ciencias blandas (humanas o sociales), el reparto epistemológico es desigual: Las ciencias duras se ocupan de problemas (epistemológicamente) blandos; las ciencias blandas se ocupan de problemas (epistemológicamente) duros.

Bibliografía

- AGUADO, J.M. (2003): *Comunicación y cognición. Las bases de la complejidad*. Comunicación Social Ediciones, Sevilla.
- AGUADO, J. M. (2001): «Making the social subject: the role of theory and technology in social emergence» en *Journal of Sociocybernetics*. Vol. 2 nr. 1. Spring-Summer 2001.
- ATLAN, H. (1990): *Entre el cristal y el humo*, Madrid, Debate.
- BEER, S. (1984): «De concordancias y discrepancias. Notas crítico elogiosas sobre máquinas y seres vivos», en VV.AA., *Autopoiesis y conocimiento de lo social*, Centro de Estudios en Autonomía y Autoorganización, Buenos Aires, pp. 58-65.
- CAFFAREL, C. (1996): *El concepto de información en las ciencias naturales y sociales*, Universidad Complutense, Madrid.
- CAMPBELL, T. (1999): *Siete teorías de la sociedad*, Madrid, Cátedra.
- DUMONT, L. (1982): *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid, Taurus.
- (1987): *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza.
- DUPUY, J.P. (1982) : *Ordres et desordres. Enquete sur un nouveau paradigme*, Paris, Seuil.
- (1998): *El sacrificio y la envidia*, Barcelona, Gedisa
- ELÍAS, N. (1988): *El proceso de civilización*, México DF, FEC.
- (1990): *La sociedad de los individuos*. Barcelona. Península.
- ESCARPIT, R. (1987): *Teoría general de la información y la comunicación*, Barcelona, Icaria.
- FARRINGTON, B. (1974): *Mano y cerebro en la antigua Grecia*. Madrid.
- FOERSTER, H. Von (1981): *Observing systems*, Seaside, California, Intersystems Publications
- (1991): *Las semillas de la cibernética*, Barcelona, Anthropos.
- GARCÍA, R. (2000): *La construcción del conocimiento*, Barcelona, Gedisa.

Juan Miguel Aguado Terrón

- GIDDENS, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península.
- (1999): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- GIDDENS, A., BAUMAN, Z., LUHMANN, N., y BECK, U. (1996): *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos.
- GUTIÉRREZ, J. y AGUADO, J. M. (2001): «Tecnociencia y sociedad: hacia una epistemología de la producción» en *Sphera Publica*. Nº 1. Murcia, UCAM, pp. 217-220.
- GUTIÉRREZ, J., AGUADO, J. M. y BENEYTO, R. (2002): «Systems Approach: A Technology for Theory Production» en *Encyclopedia of Living Support Systems*. EOLSS, Johannesburg.
- GUTIÉRREZ, J. y DELGADO, J.M. (1994): *Métodos y técnicas cualitativos de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis.
- HABERMAS, J. (1992a): *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus.
- (1992b): *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- (1997): *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- (1999): *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- HACKING, I. (1996): *Representar e intervenir*. Barcelona, Paidós.
- HOLTON, G. (1973): *Thematic origins of scientific thought: Kepler to Einstein*, Cambridge, Harvard University Press.
- IBÁÑEZ, J. (1990): *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*, Suplementos Anthropos, nº 22, Barcelona, Anthropos.
- IRANZO, J.M. y BLANCO, J.R. (1999): *Sociología del conocimiento científico*, Madrid, CIS-Universidad de Navarra.
- KAUFFMAN, S. (1996): *At Home in the Universe: the Search for Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford University Press.
- KUHN, T. S. (1971): *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- (1982a): *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. Madrid. Fondo de Cultura Económica
- (1982b): «Los paradigmas científicos», en B. BARNES (Ed), *Estudios sobre sociología de la ciencia*, pp. 79-102. Madrid, Alianza.
- LATOUR, B. (1993): *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate.
- LUHMANN, N. (1995): *Poder*, Barcelona, Anthropos
- (1996a): *La ciencia de la sociedad*, Barcelona, Anthropos.

- (1996b): «La modernidad “contingente”», en GIDDENS, A., BAUMAN, Z., LUHMANN, N., y BECK, U., 1996, *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, pp. 121-198.
- (1998): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos.
- (2000): *La realidad de los medios de masas*, Barcelona, Anthropos.
- MACÉ, E. (1994): «La programmation de la réception. Une sociologie critique des contenus», *Réseaux*, 63, CNET, Paris, 2002.
- MACÉ, E. (2002a): «Eléments d'une sociologie de la culture de masse», *Hermès*, 31, 2002.
- MACÉ, E. (2002b) : «Sociologie de la culture de masse : Avatars du social et vertigo de la méthode», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. CXII, 2002.
- MATURANA, H. y VARELA, F. (1980): *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*, Dordrecht, Reidel.
- (1996): *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate.
- MORIN, E. (1967): *El espíritu del tiempo*, Madrid, Taurus.
- (1974): *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Barcelona, Kairós.
- (1992): *El método IV. Las Ideas*, Madrid, Cátedra.
- (1993): *El método I. La naturaleza de la Naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- (1994a): *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
- (1994b): *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra.
- (1995): *Sociología*. Madrid, Tecnos.
- (1997): *El método II. La vida de la vida*. Madrid, Cátedra.
- (2000): *La cabeza bien ordenada*, Barcelona, Seix Barral
- NAVARRO, P. (1990): «Ciencia y Cibernética. Aspectos prácticos», en IBÁÑEZ, J. y otros, *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*, Suplementos Anthropos, nº 22, Barcelona, Anthropos, pp. 23-26.
- (1991): *El holograma social*, Madrid, Siglo XXI.
- PRIGOGINE, I., y NICOLIS, G. (1994): *La estructura de lo complejo. El camino hacia una nueva comprensión de las ciencias*, Madrid, Alianza Universidad.
- PRIGOGINE, I., y STENGERS, I. (1990): *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- PUTNAM, H. (1994): *Cómo renovar la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- ROSNAY, J. de (1979): *The Macroscopic. A New World Scientific System*, New York, Harper & Row.
- VARELA, F. (1996): *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona, Gedisa.
- WILLIAMS, B. (1985): *Ethics and the limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press.

Juan Miguel Aguado Terrón

- (1995): *Descartes*, Madrid, Cátedra.

WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*. Madrid. Crítica-UNAM.

- (1992): *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos.

Notas

1 Así, por ejemplo, el paradigma mecanicista traspasa la obra de Hobbes, donde su filosofía natural y su filosofía social comparten el principio galileano de los cuerpos en movimiento. Y otro tanto ocurre con buena parte de los empiristas ingleses que, deslumbrados por la potencia heurística de los esquemas cartesiano-newtonianos, tienden a construir una física política paralela al universo mecánico en boga, estableciendo una transposición al ámbito socio-político de los principios de la física (inercia/imitación, resistencia/conflicto...) y adoptando un esquema general atomista caracterizado por la composición. Dupuy (1998:30) subraya, en este sentido, que la génesis del individuo moderno supone la condición de posibilidad para el pensamiento sociológico y, simultáneamente, económico.

2 Si bien no sorprende hallar las huellas de esta trayectoria en los planteamientos más funcionalistas de la sociología moderna, llama la atención encontrar las bases de este planteamiento tanto en el origen como en el resultado de buena parte del pensamiento social emancipatorio: así, por ejemplo, el desarrollo marxista de la primera escuela de Frankfurt y, consecuentemente, los primeros pasos de la teoría crítica, parten del rechazo de la presión del sistema sobre el individuo para concluir en un cambio 'liberador' de la forma de presión del sistema sobre el individuo. No extraña, entonces, que Habermas incidiera con especial interés en la consideración del significado y el mundo de la vida como esferas distintivas de la dinámica individual que permitieran separar al individuo del almacén racional-instrumental de los metasujetos sociales.

3 Efectivamente, el problema de la referencia se hace especialmente patente en el territorio de las ciencias de la computación, donde la complejidad juega un papel clave. Sobre la base de la teoría matemática de la información se ha definido la complejidad en función de la longitud del algoritmo necesario para computar (representar) un sistema de relaciones dado. La complejidad, pues, puede afirmarse de un objeto en función de la longitud de la descripción operativa de dicho objeto. En idéntico sentido, suele presentarse el juego de palabras entre complejidad y no compresibilidad : algo es complejo cuando su

descripción es informacionalmente equivalente a su representación (computación); esto es, cuando la única manera de re-presentarlo es 'presentarlo'.

4 Efectivamente, más allá de los antecedentes filosóficos (de Aristóteles a Nicolás de Cusa, de Ramón Llull a Whitehead) y científico-técnicos (los sistemas cosmológicos, los autómatas renacentistas, las ingenierías decimonónicas) es en pleno siglo XX cuando, en la forma de una ciencia general de los sistemas, puede afirmarse que la idea de sistema –un todo organizado compuesto de elementos interrelacionados y sometido a una convivencia transformadora con el entorno– toma el lugar del objeto –entidad indivisible, estática y epistémicamente cerrada– como destino de la mirada científica.





Nemezio Filho
Universidade do Rio de Janeiro

Para além do conceito de “raça”

Resumen

Este trabajo realiza un estudio de la representación de la raza, el mestizaje o la hibridación cultural en los medios de comunicación de masas localizados en Brasil. Se insiste sobre todo en la cultura negra y su mezcla con la cultura indígena y criolla.

Abstract

This work carries out a study of the representation of the race, the miscegenation or the cultural hybridization in the Massmedia located in Brazil. It is insisted mainly in the black culture and their mixture with the indigenous culture and creole culture.

Palabras Claves:

Medios de masa / Hibridación Cultural / Raza / Etnia / Racismo/ Mestizo/ Negro.

Keywords:

MassMedia / Cultural Hybridization / Race / Ethnos / Racism / Mestizo/ Black.

Para prosseguirmos com nossa investigação acreditamos ser necessária agora uma pausa para discutirmos o conceito de “raça”, questionando sua aplicabilidade teórica. A este trabalho interessa o entendimento da “raça”, “etnia”, “racialismo” e “racismo” porque trabalhamos com a análise crítica dos conceitos que a mídia utiliza para referir aos negros brasileiros em todas as suas ações sociais e, mais especificamente, para tratar do “remanescente de quilombo”. Quase sempre a mídia se refere aos negros por meio de um discurso

racial, racializado, excludente. Tentamos aqui proceder a desconstrução desse discurso atentando para o que se convencionou chamar arbitrariamente de “raça” humana. De antemão, parece-nos que o conceito de “raça” não dá mais conta das complexidades contemporâneas a quem lida política e cientificamente com o racismo, e mesmo com quem é vítima dele. Do mesmo modo, é oportuno o questionamento de conceitos como “raça” e “etnia” que têm oferecido algumas das bases teóricas para a edificação de metáforas que tem como objetivo a mobilização de grupos sociais, considerando-se, evidentemente, que metáforas têm sido usadas por grupos dominados e dominantes. Novas alternativas no campo teórico parecem se fazer necessárias e assim as Ciências Sociais devem considerar a possibilidade de serem questionadas pela não atualização do próprio discurso, ou pelo uso de discursos que não explicam (interpretam) o presente social. O discurso construtor do “remanescente de quilombo” não tem como se esquivar dos efeitos desse debate, tanto o discurso produzido pela militância quanto o erigido entre os muros acadêmicos e, posteriormente, ecoados na mídia.

Mesmo na África, o quilombo é transcultural em sua origem (Munanga, 2001) e hoje, no Brasil, não é um ponto isolado em áreas rurais povoadas única e exclusivamente por negros, como o senso-comum faz supor (como veremos no capítulo 2). Assim, os quilombos revelam seus moderadores – negros, brancos e mestiços (com todas as implicações que esta última categoria traz consigo, principalmente no caso brasileiro) (1). Ora, se um dos critérios para as cotas – a qual somos favoráveis – for a “raça”, como insistir nesse direito se “raça” não existe? (2). O conceito nativo como critério seletivo é suficiente? Aparentemente, o que se define no Brasil como “raça” não abraça toda a dimensão do problema. Talvez, neste ponto, o termo negro, como defendeu Munanga, seja mais preciso, político e ideológico: negro virou metáfora de resistência, elemento agregador; “raça negra”, não; com exceção, talvez, para uma militância mais atávica (Munanga, por outro lado, observa a existência social da “raça”).

No século passado, o termo negro foi ressignificado. Era sinônimo de expressão pejorativa no final da década de 30, mas começou a adquirir uma conotação positiva depois de empregado pelos primeiros etnógrafos da cultura negra no Brasil, a exemplo de Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino, Gilberto Freyre e Edson Carneiro. O termo negro, como afro-brasileiro, foi utilizado por estes autores para se referir à cultura dos negros, componentes da cultura popular de influência africana. Em seguida, o termo foi popularizado – e, evidentemente, politizado – por outras entidades como a Frente Negra Brasileira, o Teatro Experimental do Negro, a Pastoral

do Negro da Igreja Católica e o Movimento Negro Unificado. Na década passada, até mesmo o governo passou a usar o termo em situações em que definiria determinadas populações como preta ou parda, ainda que não tenha se desprendido da "raça" como categoria. "Atualmente, negro é uma categoria sociopolítica de conotação positiva e constitui, por assim dizer, o termo politicamente correto" (Sansone, 2004: 73).

Frise-se que em relação às terras de preto (conceito sobre o qual nos detemos mais atentamente no segundo capítulo), ser quilombola não é, necessariamente, ser negro, como a militância negra e a imprensa tantas vezes "revelam" em função da metáfora africana (negros "puros" habitando o quilombo) que a palavra "quilombo" traz consigo. É desconhecido, ou evitado, o fato de que o quilombo surge de uma maneira pluriétnica e pluricultural (Munanga, 2001) e não racial no sentido essencialista que a palavra carrega, como se em seu bojo houvesse apenas o "ser negro", resultado último do mito de uma "África única" (Appiah, 1997), exclusivamente negra. Nas palavras de Muniz Sodré: "Um certo senso comum precisa continuar acreditando na idéia de raça ou em algo equivalente. De fato, com a desmoralização científica do conceito de raça, o racismo ideológico ou doutrinário – o mesmo em que trafegaram Oliveira Vianna, Euclides da Cunha e outros – perdeu suas bases biológicas e sobrevive apenas como aberração do pensamento junto a grupos anacrônicos ou a pseudo-cientistas" (Sodré, 1995: p. 6, grifo do autor). Talvez seja preciso avançar na superação de um conceito que chegou a inspirar a criação no Estado Novo de Getúlio Vargas, nos anos 30, do Dia da Raça, para exaltar a tolerância racial do povo brasileiro (Schwarcz, 2001).

E aqui não se trata de "presentificar" o passado, trazer o sentido de "raça" do Estado Novo para o debate brasileiro contemporâneo, mas ir mais além: afirmar que esta idéia de "tolerância" nunca chegou a sumir de fato da imaginação nacional. Um exemplo institucional: quando do embarque de soldados brasileiros para o Haiti, dia 31 de maio de 2004, o então ministro da Defesa José Viegas disse que aqueles integrantes da missão de paz seriam respeitados porque o Haiti, país majoritariamente composto por negros, admira "nossa democracia racial" e "composição étnica" (Jornal da Globo, 31/05/2004). Não chega a surpreender que este seja um discurso afinado, já que dias antes, o comandante do Exército Francisco Roberto de Albuquerque dissera: "O soldado brasileiro, cordial por natureza, por características próprias de nossa cultura miscigenada, multirracial, e amparado pela formação profissional que recebe, mostra aptidão muito acima da média para esse tipo de operação militar" (Folha de São Paulo, 30/05/2004, grifo nosso).

Noutras palavras, uma das proteções com que os soldados brasileiros conteria no Haiti seria a identificação racial. Inventou-se assim uma “comunidade racial” terceiro mundista e transnacional. O título da matéria também aponta nessa direção: “Empatia vale mais que arma na força de paz”. Pelo visto, o discurso oficial repetido desde o início dos anos 30 não mudou. “Durante algumas décadas, essa concepção mítica prestou inestimáveis serviços à retórica oficial e até mesmo à diplomacia brasileira. Ao forjar uma auto-imagem do país, essa concepção acenava para duas das raças fundadoras, negros e índios, bem como seus descendentes miscigenados, com sua incorporação simbólica à Nação. Seduzia simultaneamente os brasileiros brancos com a idéia de igualdade das oportunidades existentes entre pessoas de todas as cores, isentando-os de qualquer responsabilidade pelos problemas sociais dos não-brancos” (Hasenbalg, 1997: 12).

Enquanto isso, a transformação do termo negro foi resultado do discurso como prática ideológica e política, no sentido definido como Fairclough (2001), aquele discurso que “mantém e transforma as relações de poder e as entidades coletivas (classes, blocos, comunidades, grupos) entre as quais existem relações de poder. O discurso como prática ideológica constitui, naturaliza, mantém e transforma os significados do mundo de posições diversas nas relações de poder” (p. 94). É que o negro foi o pivô de batalhas discursivas interétnicas. Atentemos, pois, para o uso do termo no caso quilombola.

Uma das maiores autoridades brasileiras no assunto “remanescente de quilombo”, o antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida (2002), acredita não ter sido coincidência “a redução de dezenas de povos com línguas, culturas, religiões e até caracteres físicos diferentes a um único conceito de ‘negros’ ” (p. 207). Era preciso aniquilar as identidades culturais daqueles diferentes grupos étnicos (bantus, cabindas, benguelas, cassanges, macuas, fulas, bornus...), reduzidos à condição negros (Ibid.). O primeiro passo da rebeldia dos oprimidos foi quando os vários povos africanos “ ‘aceitaram’ serem transformados em ‘negros’ ”, pois dessa forma, os africanos tiveram a primeira rejeição ao poder dominante: assumiram a unidade (de serem negros) e de formarem um só povo; tendo plena consciência de suas diversidades os negros transformaram-se em malungos [i.e, companheiro de viagem, na língua banto]” (Ibid, 2002: 208, grifo do autor). Bem mais tarde, o fator étnico garantiria a unidade dos grupos quilombolas, formando uma identidade coletiva. E isso está para além da “raça”. Citando comunidades quilombolas do Maranhão, Alfredo Wagner (Ibid.) afirma que “não constitui estranheza constatar que se auto-definem como ‘pretos’ pessoas que se porventura fossem classificadas por traços morfológicos poderiam ser tomadas como índios (...) No sentido oposto, tem-se

aquelas situações em que pessoas que por traços morfológicos poderiam ser definidos como 'pretos' se auto-definem com 'índios' (p.23). Tal atitude dessas comunidades tem motivos concretos para ocorrer".

As estratégias de identidade étnica são produtos de antagonismos e devem ser pensados relacionalmente. A quem interessa o princípio da "pureza racial" nestas situações de conflito aberto senão às forças da dominação guiadas pelos velhos princípios divisionistas? A autodefinição, à qual corresponde uma mobilização concreta nos confrontos com os "fazendeiros", se constitui num dado essencial e parece falar mais alto que as classificações de fora, fruto de imposições históricas. Percebe-se uma luta pela autoridade de classificação mais legítima, que bem traduz a dimensão atual dos conflitos. Quem detém o poder de classificar o outro pode fazer prevalecer seu próprio arbítrio e seu próprio sentido de ordem (Op. cit: 24).

E, ao contrário dos que o senso comum propagado pela mídia costuma pregar, as áreas de remanescentes de quilombos não são essencialistas, puras, formadas por "negros como os negros africanos". Há pouco tempo (2002), o *American Journal of Human Biology* publicou artigo de pesquisadores do Laboratório de Genética Humana e Médica, da Universidade Federal do Pará, apresentando o resultado de uma investigação sobre as contribuições genéticas de outros grupos étnicos, e não apenas negros, na formação de comunidades de remanescentes de quilombos do Curiaú, na região metropolitana de Macapá (AP). Por meio da herança genética que só pode ser passada pelas mães (mtDNA), descobriu-se contribuição genética 53% africana e 47% indígena; quanto a contribuição genética que passada apenas pelos pais (Y-DNA) obteve-se 57% africanos, 37% europeus e 6% de indígenas (Santos, et al., 2002). Em entrevista ao autor, os pesquisadores informaram que outras investigações estão sendo feitas em áreas quilombolas do Pará com resultados semelhantes. Como se nota, o quilombo foi lugar de guarida, ambiente de socialização, para bem mais do que negros "puros".

É lícito perguntarmo-nos, portanto: a diferenciação analítica pela "raça" é mesmo sinônimo de tolerância ou justamente de seu oposto?

São muitas as maneiras que a "raça" é aplicada ao ser humano. Desde à diferenciação de grupos identitários como, no caso brasileiro, para se informar que se tem raça para executar determinada tarefa até a afirmação que determinada "raça" não tem caráter. O que nos interessa aqui, porém, é compreender como o conceito é utilizado tanto por aqueles aos quais interessa manter o discurso racista e segregador quanto pelos que da mesma palavra fazem uso para a reivindicação de direitos historicamente suprimidos – como alguns membros da militância negra brasileira e cientistas sociais –, além de entender o papel

da mídia nesse contexto. Também é importante discutir a insistência na utilização de uma categoria que, como se sabe, é biologicamente insustentável. Voltemo-nos, pois, mais uma vez, à Biologia.

Durante seminário promovido pela Universidade Federal Fluminense, em 2003 (3), um doutor em Biologia, Sérgio Danilo Júnior Pena, deixou estupefata grande parte de uma platéia de estudantes de Ciências Sociais e Humanas e professores da área, quando afirmou: “Dos cerca de 35 mil genes que compõem o ser humano, apenas 20 deles determinam a cor da pele, a espessura dos lábios, o formato do nariz e o tipo de cabelo”. É um dado ainda mais “incômodo” para a situação no Brasil, onde o racismo é materializado principalmente pela cor da pele, e não por uma herança genética, como o verificado nos EUA e na África do Sul (4): é biologicamente tênue o sustentáculo do racismo brasileiro.

“Biologicamente não faz sentido falar em raças humanas”, continuou Sérgio Pena: “Geneticamente, os europeus são as mesmas pessoas do norte da África, da Índia e os árabes”. Para ele, cor é uma casca virtual que reflete adaptações morfológicas após a saída do homem da África. Um europeu seria assim um negro descorado. Há mais: outros estudos mostram que, “dependendo do caso, o genoma de um africano pode ter mais semelhanças com o de um norueguês do que com alguém de sua cidade” (Kenski, 2003: 45).

O racismo brasileiro, independente das considerações biológicas, é exercido em função da “cor”, numa gradação cromática – quanto mais próximo da pele branca, menor é a discriminação e vice-versa. E, como aponta Hall, “raça” é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo. Contudo, como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria (Hall, 1994). Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza” (Hall, 2003).

É no sentido da raça ser uma “construção política e social” que Schwarcz (2001) afirma que “na maioria das vezes em que oficialmente se falou sobre esse país, o critério racial foi acionado: ora como elogio, ora como demérito e vergonha”. E pondera: “No entanto, assim como se sabe que o nacionalismo é, no limite, uma invenção, é preciso deixar claro, também, que não se trata de um discurso meramente aleatório” (p.10): são construções que não surgem espontaneamente – são metáforas edificadas para atingir objetivos não raramente excludentes.

Na mesma mesa-redonda em que Sérgio Pena fez sua palestra (“Epistemologia na pesquisa em relações raciais – a questão dos conceitos”), a

antropóloga Giralda Seyferth informou que o conceito de raça surgiu há 250 anos, provavelmente na Itália. Por outro lado e na mesma mesa-redonda, o também antropólogo Kabenguele Munanga garantiu que o conceito de racismo surgiu por volta da década de 20 do século passado. Para ele, a concepção do racismo sob a ótica do campo biológico muda a partir dos anos 70 do século XX. O "novo racismo" se sustenta na noção de etnia (estrutura lexical e cultural), diferença e identidade cultural. "Mas as vítimas continuam as mesmas". É por isso que Munanga usa, em sentido político e ideológico, as categorias sociais "branco" e "negro". Etnia, para Munanga, não é uma entidade estática, nasce e desaparece historicamente. Isso justifica o fato de que não se pode falar de cultura negra ou branca no singular. Quando se usa negro e branco referimo-nos a sujeitos sociais porque "raça" não existe (5).

Já Denis Blondin (1990) identifica uma problematização mais nas idéias de "raças" do que no racismo e sua evidência em particular. Desta maneira, cabe a pergunta: onde localizar teoricamente o racismo? Para justificar que outras formas de dominação, como entre sexos, classes sociais, ordens religiosas ou culturais ele se situa? Poderíamos perguntar se o racismo seria sempre dependente de algo. Blondin cita Albert Memmi, que incorpora a noção de vítima à sua concepção de racismo e não reconhece uma superioridade inata a cada grupo étnico, ainda que o autor discuta como o mundo se dividiu na noção de "raças", principalmente a partir do olhar ocidentalizante: o racismo, assim, serviu para justificar agressões e atenuar consciências.

Blondin informa que Delacampagne (1983), por outro lado, defende que o racismo começa com o uso do conceito de "raças" e com a concepção de uma humanidade repartida em "raças", independente mesmo de toda hierarquização. Para efetuar sua pesquisa (a apreensão do racismo nos manuais escolares), Blondin usa como ponto de partida a crença na existência de "raças" humanas, adotando a posição de Delacampagne para examinar as conseqüências teóricas desse postulado. Para evitar as complicações que a palavra racismo pode provocar num texto com boas intenções analíticas, Delacampagne preferiu falar de "racialismo" (racialisme), ao invés de racismo para designar seu objeto – o componente cognitivo da separação da humanidade em "raças", indiferente às valorizações racistas e até as decididamente anti-racista.

De outro modo, para o racialismo, o racismo é socialmente construído, como no caso do ódio americano contra os russos durante a Guerra Fria: não há, evidentemente, uma "raça" russa (apenas politicamente construída), uma vez que a antiga URSS era uma colcha de "repúblicas" unidas à força; nada que impedisse, porém, a idéia do americano médio, de que a "raça" russa (comu-

nista, anti-libertária, uma negação à individualidade) era uma ameaça ao *american way of life*.

Não deixa de ser curioso, portanto, que muitos racistas e ditos não-racistas, conservadores e militantes da tolerância interétnica, se apeguem tanto à idéia de “raça”, que se unam justamente naquilo que mais os separam. Para ficarmos em poucos exemplos iniciais: nos EUA, os estados escravocratas do Sul aboliram a categoria mulatto para evitar a perda de poder para os mestiços, que poderiam reivindicar mais direitos por não serem essencialmente negros, embora qualquer um que tivesse uma gota de sangue negro seria considerado inferior. Depois da Guerra Civil, mesmo os negros rejeitaram o “mulato”. Negros (e mulatos) acreditavam que o termo negro era mais apropriado na luta contra a discriminação (Ribeiro, 1996).

No Brasil, a idéia de raça foi importante na batalha abolicionista, na aprovação de leis pró-negro na Constituição de 88 e agora na efetivação das cotas raciais. Mas até quando – e quanto – a “raça” efetivamente auxiliou etnias hierarquicamente desfavorecidas? “Raça”, entendida como um todo orgânico que une e funda comunidades, não impede que brigas tribais devastem vidas diariamente na África, que gangues de jovens negros se enfrentem nos EUA e no Brasil, e nem mesmo tem unido os negros brasileiros em torno da polêmica das cotas raciais. E que tipo de apelo retórico terá a palavra no momento em que a Biologia cada vez mais afirma que “raças” humanas não existem?

“A discussão de políticas afirmativas para a população negra, por exemplo, conta, entre seus adversários, com os melhores e mais renomados cientistas sociais do país. Esses argumentam que tais políticas contrariam os valores liberais (Reis, 1997) e ferem a inteligência nacional (DaMatta, 1997; Fry, 2000)” (Guimarães, 2002: 71). Na interpretação de Guimarães, tais autores se colocam contra as cotas porque reforçam identidades étnicas e raciais e reificam o racismo e também contrariam nossa tradição cultural. E conclui: “Os intelectuais que defendem políticas antipobreza mais radicais, que levem em conta a discriminação racial e de gênero, seriam, portanto, ou pouco refinados para entender a complexidade da cultura brasileira, ou estariam contaminados ideologicamente com o movimento negro” (Ibid.).

Porém, o recorte racial, defendido por Guimarães e utilizado com argumento para a obtenção das cotas, não seria justamente o problema? Claro que a oposição às cotas para negros feitas por cientistas como Fry e DaMatta está lado das questões ditas raciais, mas poderia ser interessante a discussão com eles sem o escudo teórico da “raça”. Ninguém discorda que os negros são menos favorecidos que os “brancos” no Brasil. Mas isso quer dizer que há uma hierarquização cromática mais inteligível aos brasileiros quando utilizada poli-

ticamente de que o conceito de "raça". Então porque insistir nele social e biologicamente enquanto instrumento analítico científico? As cotas, note-se, seriam para beneficiar a raça negra, socialmente e historicamente discriminada. Mas o que é a raça negra?

O antropólogo inglês, negro, Paul Gilroy, um dos intelectuais de maior destaque na atualidade, defende que o conceito de "raça" simplesmente deveria ser abolido de nosso vocabulário. Ele vê uma crise da "raça" e da "raciologia". Entre os vários argumentos para sustentar sua teoria, assinala o fato de o pensamento racista não resolver as contradições dos conflitos étnicos na África (muitos dos líderes de massacres, aliás, foram educados no Ocidente, mesmo que tal fato freqüentemente seja esquecido pela mídia): "Isto é uma crise porque a idéia de raça tem perdido muito de sua credibilidade no senso-comum, porque o trabalho cultural e ideológico que está sendo produzido e reproduzido é mais visível do que foi antes, porque tem sido despida de sua integridade moral e intelectual, e porque há a chance de impedir sua reabilitação. Incitado pelo impacto do genoma, "raça", como definida no passado, também tornou-se mais vulnerável às argumentações de uma mais acurada e menos determinística biologia" (Gilroy, 2000, p. 28-9). Da mesma maneira, o filósofo ganês e estudioso da cultura afro-americana Kwame Appiah é avesso ao uso do conceito de "raça". "Falar de 'raça' é particularmente desolador para aqueles de nós que levamos a cultura a sério. É que, onde a raça atua – em lugares onde as 'diferenças macroscópicas' da morfologia são correlacionadas com 'diferenças sutis' de temperamento, crença e intenção –, ela atua como uma espécie de metáfora da cultura; e só o faz ao preço de biologizar aquilo que é cultura, a ideologia" (Appiah, 1997: 75, grifo do autor).

Ainda assim, porém, muitos autores defendem a manutenção do conceito de raça como elemento analítico, a exemplo de Guimarães (1999, 2002, 2003). Para ele, "raça" é um construto social e que deve continuar sendo utilizado tanto pela academia como pelo Movimento Negro; para este último, como uma espécie de bandeira reivindicatória contra injustiças historicamente praticadas contra os negros.

"Sob os ideais progressistas de negação de raças humanas e de afirmação de um convívio democrático entre as 'raças' vicejam preconceitos e discriminações que não se apresentam como tais, o que termina por fazer com que esses ideais e concepções continuem a alimentar as desigualdades sociais entre brancos e negros" (Guimarães, 2002: 74). Entretanto, poderíamos perguntar se a não utilização da "raça" forçaria a parcela conservadora da população a formular novas justificativas para o seu preconceito, expondo-a ao próprio irracionalismo da proposta. Tem-se que concordar com Guimarães, sem dúvida,

quando ele afirma que “a divisão entre brancos e negros está presente no nosso cotidiano, ainda que outras formas de classificação pareçam sobrepujá-la” (Ibid.: 74-75), mas isso parece ocorrer independente do conceito utilizado. Mesmo as fortes considerações metodológicas de Guimarães dão margem a ponderações inquestionavelmente científicas em meio às argumentações de assunto tão cientificamente intenso e politicamente apaixonante: “Ademais, reduzir a análise de qualquer realidade a um único conceito é sempre simplório. Certamente esta não foi, nem poderia ser, uma intenção interpretativa minha; ao contrário parece ser o risco que sempre corre a leitura não-analítica, ao perceber o *ceteris paribus* envolvido na análise de qualquer aspecto da realidade social” (Ibid.: 76).

Entre os muitos argumentos em favor de sua posição, um deles parece-nos generalizante – seus textos insinuam que aqueles que discordam de sua crença na manutenção do conceito de “raça” estariam validando o mito da democracia racial, teoricamente erigido por Gilberto Freire. Nada mais falso: o próprio Guimarães observa mudanças no racismo brasileiro, desde a mudança do estatuto de “raça” para “cor”, às tentativas de embranquecimento da população ou a negação da diferença. Curiosamente, porém, quem discorda de “raça” é anacrônico – teria que, necessariamente, filiar-se a Freyre?!

Quando o país cria novas formas de externar seus preconceitos de cor, percebe-se racista, não ignora o próprio preconceito, fornece estofos para o sentimento em favor das reparações sociais em favor, por exemplo, de estudantes negros pobres dos centros urbanos ou da concessão de títulos aos moradores das áreas de “remanescentes de quilombos” interior do Brasil afora. Ou é fácil supor que essas reparações de Estado seriam tão rapidamente obtidas por este segmento da população apenas 30 anos atrás? Este trabalho, embora simpático à metáfora do negro, não pretende apontá-la como substituta definitiva para “raça”, apontada como instrumento retórico, no mundo discursivo (e midiático), para as reivindicações sociais, mesmo entendendo que “raça” pode deixar de existir seriamente como arma reivindicatória nas próximas décadas. Mas pretende, sim, sugerir o negro como metáfora política não apenas dos negros. Ficamos assim, momentaneamente, menos na posição “do que fazer, então?”, e mais para o “vamos conversar”.

É com esta disposição que podemos fazer a mesma pergunta de Guimarães (1999: 59) para chegar, quem sabe, a uma conclusão diferente: “É legítimo, quer do ponto de vista ético, quer do ponto de vista científico, utilizar o conceito de ‘raça’ nos nossos trabalhos [dos sociólogos]?” Para ele o conceito de raça voltou a ser importante “para as nossas ciências sociais” (p. 62) e antes dessa conclusão já apontara que

As novas formas culturais do movimento negro na América Latina e no Brasil (Agier e Carvalho, 1994; Argier, 1993; Wade, 1993) têm enfatizado o processo de re-identificação dos negros em termos étnico-culturais. Ao que parece, só um discurso racista de auto-defesa pode recuperar o sentimento de dignidade, de orgulho e de autoconfiança, que foi corrompido por séculos de racismo corrompido e ilustrado. O ressurgimento étnico é, quase sempre, amparado nas idéias gêmeas de uma terra a ser recuperada (o território dos antigos quilombos; ou a transformação, largamente simbólica, de quarteirões urbanos empobrecidos em comunidades ou "quilombos" negros), e de uma cultura a redimir e purificar, no contato com uma África imaginária, a África trazida e mantida como memória (Ibid:58, grifos do autor).

Tal posição não pode, nem poderia, ser consensual dentro ou fora da academia. É Gilroy (2000) quem apresenta alguma das bases do dissenso. Se dizendo pronto para enfrentar as ironias contra sua posição de crítica "intelectual, ética e política" contra as "raças" e a "raciologia", antecipa que esta orientação poderia ser vista – e de fato foi – como uma traição àqueles grupos dos quais alegações oposicionistas, legais e mesmo democráticas surgiram do que sobrou de identidades e solidariedades forjadas, a grande custo, pelas categorias dadas a eles por seus opressores. Para Gilroy, renunciar a "raça" para propósitos analíticos não significa jogar todos os seus apelos no mundo profano das políticas culturais como um equivalente formal. Menos defensivamente, ele pensa que tamanho risco, no meio de uma significativa transformação política e tecnológica que de algum modo fortalece absolutismos étnicos e primordialismos, demanda uma reação radical e dramática (p. 52).

Toda a argumentação de Gilroy é fortemente calcada nas modernas descobertas da Biologia, o que se para muitos é prova incontestável de que a "raça" é um conceito que deve ser afastado de pesquisas sérias para outros é justamente a prova de que a argumentação do antropólogo inglês não contempla como deveria as nuances sociais do dia-a-dia, quase sempre indiferentes, pelo menos nos momentos primeiros, as descobertas dos tubos de ensaio. Mas nem mesmo essa segunda posição parece deixar de lado que, como pontuou Gilroy, os avanços da tecnologia vão ser refletir para o bem ou para o mal na vida de grupos subalternos. Suas lideranças e pesquisadores precisaram de ferramentas conceituais para enfrentar, por exemplo, os ataques discursivos de cerceamento de direitos no período pós-genoma. "Raça" será uma ferramenta eficaz para a manutenção do avanço da luta desses grupos?

"Raça é um monstro. É tremenda e terrível e incrivelmente resistente. Raça muda de forma, tamanho e cor de acordo com a necessidade. É um monstro por causa da maneira pela qual foi empregada para a justificação de opressão

sistemática e para os grandes assassinatos de enormes populações”, denuncia Brian Niro (2003:1) no início de sua investigação sobre a invenção da raça a partir do Iluminismo. Para ele, “raça” personifica uma dimensão política, um conceito pragmático, ativo, tangível, corpos de informação (p.17). “Raça” foi inventada para aplacar a consciência ocidental em relação a “necessidade” de se escravizar seres humanos que, a partir, por exemplo de releituras da Bíblia, “descobriu-se” que nem todas as “raças” descendem de Adão e Eva, o que era conveniente para a economia da época. Desta maneira, a “raça” emerge do Iluminismo através da combinação de classificação “científica”, ordem, religião (p. 57). “Raça” surge para excluir. Alguns clássicos da literatura também são reinterpretados (por exemplo, por Kant e Voltaire) e até produzidos (Mary Shelley) para justificar essa necessidade de exclusão, e quase nunca, séculos depois a apropriação da “raça” por grupos subalternos, serviu para incluir e mesmo unificar, diferente das associações interétnicas.

Citando a négritude e o Renascimento do Harlem, dois movimentos que, a exemplo do pan-africanismo, supunham uma “solidariedade racial” entre os negros, Niro reflete: “Se a raça, e a essência racial, é um componente fundamental de cada movimento, nós podemos nos perguntar por que os dois momentos falharam tão completamente” (Ibid.:184). Não é uma reflexão isolada entre os pesquisadores em língua inglesa, como podemos verificar: “Estou mais cético do que nunca a respeito de qualquer possibilidade libertária e emancipadora intrínseca da mobilização política em torno da identidade étnica e da “raça” (Sansone, 2004: 10). Em relação ao Brasil, Sansone analisa:

(...) o interesse renovado na “raça” e na etnicidade, no Brasil, faz parte de uma tendência internacional generalizada, que leva em conta três fatores interferentes inter-relacionados: o papel dos meios de comunicação de massa e da globalização; a mudança da agenda política do mundo do mundo acadêmico; e a inexistência de uma perspectiva comparada madura e internacional sobre as relações raciais e a etnicidade no Brasil (Ibid.: 14).

Concordemos por um momento que grupos subalternos (negros, índios) tenham em suas etnias e “raças” a força para reivindicações. Qual o poder futuro desse discurso diante do “branco” no momento em que a “raça” é posta em cheque? Não se trata aqui de negar o problema racial brasileiro, que existe socialmente, mas de entendê-lo a partir de outra categoria analítica, uma vez que a “raça”, acreditamos, pode voltar-se mais uma vez contra os grupos subalternos que dela fazem uso como instrumento metafórico de reparação de injustiças. “Raça” pode não possuir as respostas conceituais para futuros enfrentamentos teóricos e políticos, mas negro, talvez sim. “No Brasil, a negritude não é uma categoria racial fixada numa diferença biológica, mas uma

identidade racial e étnica que pode basear-se numa multiplicidade de fatores: o modo de administrar a aparência física negra, o uso de traços culturais associados à tradição afro-brasileira (particularmente na religião, na música e na culinária), o status, ou uma combinação desses fatores" (Sansone, 2004: 25).

Seria interessante ao nosso propósito neste trabalho nos lembrarmos da observação de Paul Gilroy sobre os estudos de fenomenológicos de Frantz Fanon: a personificação "epidermializada", diretamente inspirada pela maior descoberta hegeliana de Fanon – a de que o curso da dominação no poder colonial é a condição não de ser negro, mas de ser negro em relação ao branco (Gilroy, 2000: 40). Para Gilroy, que segue numa direção anteriormente apontada por Fanon, é necessário libertamo-nos de todo o pensamento racializado, e não apenas da supremacia branca, sendo possível assim a única reação ética aos erros conspícuos que as raciologias continuam a solicitar e autorizar, já que aquela situação branco/negro não ficou confinada nem ao passado, nem às colônias (Ibid.: 40-45).

No Brasil esta aparenta ser uma relação ainda mais complexa. Como discutir o pensamento racializado de brancos e negros, ou a relação entre negros e brancos se "aquí ninguém é branco"?, para apropriarmos-nos da provocativa observação de Liv Sovik (2004) num trabalho que estuda a representação das relações raciais nos meios de comunicação e procura formas de analisar a hipervalorização implícita do branco. A forma de ser branco na produção cultural do Brasil se dá, segundo Sovik, em meio à convivência dos sentimentos de inferioridade e superioridade: a branquitude (palavra que, como coisa inventada, é tão estranha ao vocabulário nacional que é denunciada como erro pelo corretivo do computador, ao passo que negritude não) é manifestada lembrando-se ansiosamente seus antepassados europeus e estudando o negro, ao lado de quem sua brancura é ressaltada (Ibid). É o que se observa também nas ruas e bares, indiferente ao desdém dos observadores europeus, uma vez que "só os europeus teriam direito a seu eurocentrismo" (Ibidem: 368), pano de fundo de todo poder branco. Mas isso importa lateralmente em terras brasileiras porque a branquitude não é genética, "mas uma questão de imagem. Portanto, tem um de seus principais campos de estudo nos meios de comunicação (...) Os produtos culturais de massa veiculam a cultura hegemônica, em sua articulação instável de diferenças internas à sociedade. O resultado, em geral, é de aparência branca, pois a branquitude continua sendo uma espécie de projeto para a Nação" (Ibid.: 369-70).

Afirmamos em vários momentos desse trabalho que o Brasil vem repensando, forçosamente em muitos momentos, o seu modo de "ser racista". Nos meios de comunicação, campo desta tese, o problema racial costuma ser trata-

do sempre com um mal disfarçado constrangimento de sua existência, problema muitas vezes estimulado pela própria mídia contemporânea, como esperamos demonstrar nos capítulos posteriores. “Como pensar o fato de que os brancos estão em evidência desproporcional nos meios de comunicação, mas que esse fato não parece criar constrangimentos?”, pergunta Sovik (...) Aqui ninguém é branco, mas as louras reinam nos espaços públicos, o padrão de beleza ainda é europeu e a branquitude dificilmente é combatida porque sempre silenciada (Ibid: 371). Os conflitos disfarçados entre negros e brancos vêm se tornando mais evidentes na medida em que o negro pressiona por mudanças.

A reação conservadora às cotas raciais para as universidades, o funcionalismo público e nos meios de comunicação (a televisão e a publicidade do governo federal) faz ressaltar os esforços em manter a hegemonia dos brancos na construção da etnicidade dominante. A imposição, por ato do governo federal brasileiro, durante a III Conferência das Nações Unidas contra o Racismo Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, em Durban, em setembro de 2001, do princípio de quotas raciais no acesso à educação superior, deu ao governo uma imagem de consciência da desigualdade racial no país, que se ampliou com a aplicação de cotas raciais no acesso à educação superior, deu ao governo uma imagem de consciência da desigualdade racial no país, que se ampliou com a aplicação de cotas raciais às contratações de servidores públicos pelos ministérios. Em novembro de 2001, a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro acrescentou uma lei que destinava metade das vagas nas universidades estaduais do Rio a alunos de escolas públicas, um dispositivo para fazer com que a população estudantil tivesse a mesma feição racial da população em geral: 44% negra ou parda. No vestibular para o ano letivo que começa no primeiro semestre de 2003, 643 vestibulandos que se declararam negros ou pardos se classificaram a partir das cotas raciais. De repente, os brancos começaram a anunciar-se como tais, a questionar afirmações de identidade racial negra que poderiam ser “mentirosas”: brancos fingindo ser negros para conseguir vantagens. Em lugar de afirmar a mistura racial, volta-se contra eventuais ambigüidades. A reafirmação da mistura racial, essa idéia eficaz, e a maior aceitação das análises baseadas em classe do que raça, ainda encontram um lugar na resistência menor a cotas para os alunos de escolas públicas, que agride menos o poder e o privilégio dos brancos (Sovik, 2004: 372-3)

A longa citação acima é justificada pela lembrança de que no final do século XIX negros e mestiços eram apontados como os responsáveis por um devir não-civilizado (no sentido ocidental) do Brasil (Schwarcz, 2001), e agora são tidos como privilegiados por determinações políticas, o que estaria levando muitos brancos a se definirem como negros. Neste caso, sob o ponto de vista social-analítico, é de “raça” que estamos falando aqui ou da manutenção histórica de privilégios de indivíduos que se julgam socialmente brancos? Como responder as acusações de “privilégios” que a “raça” negra estaria usufruindo

utilizando este mesmo conceito nos meios acadêmicos e políticos? Esta é, pelo menos, uma escolha historicamente coerente e eticamente aceitável? Principalmente quando se sabe que “nessa sociedade marcada pela desigualdade e pelos privilégios, a ‘raça’ fez e faz parte de uma agenda nacional pautada por duas atitudes paralelas e simétricas: a exclusão social e a assimilação cultural. Apesar de grande parte da população permanecer alijada da cidadania, a convivência racial é, paradoxalmente, inflacionada sob o signo da cultura e reconhecida como ícone nacional” (Ibid.: 86). Que tipo de benefício aos grupos subalternizados a “raça” lhes proporcionou para justificar a manutenção do conceito como ferramenta analítica?

Teorizando a partir da realidade africana, Appiah põe o dedo numa ferida que também dói dos dois lados do Atlântico quando afirma que quem nega a realidade biológica das “raças” ou a “verdade” das ficções nacionais “é tratado pelos nacionalistas e pelos ‘adeptos da raça’ como se estivesse propondo o genocídio ou a destruição das nações, como se, ao dizer que literalmente não existe uma raça negra, estivesse obliterando todos aqueles que afirmam ser negros” (Appiah, 1997: 243). Para ele, e para a problemática dessa tese (as representações da mídia sobre o “remanescente de quilombo na Amazônia”), “não há razão para crer que o racismo seja sempre – ou mesmo usualmente – promovido pela negação da existência das raças; e, embora haja uma certa razão para desconfiar que os que resistem aos remédios legais para a história do racismo poderiam utilizar a inexistência da raça para se posicionar (...) contra uma ação afirmativa” (Ibidem). E lembrando Tzvetan Todorov: “A existência do racismo não requer a existência de raças” (Ibid.). Trazendo a questão ao nosso problema: o discurso quilombola resistiria à crítica à manutenção do conceito de “raça” como instrumento analítico? E, se a resposta for negativa, o problema desse discurso não seria justamente ter como um de seus alicerces, explícita ou implicitamente, a idéia de raça negra?

Retornando mais uma vez à análise de Appiah, o autor ganês enxerga falsidades inúteis e perigosas na idéia de “raça”, principalmente porque as objeções à “raça” pareçam teóricas demais. Mas, “se os africanos puderem unir-se em torno da idéia da Pessoa Negra, se puderem criar através dessa idéia, alianças produtivas com os afro-americanos em com as pessoas de ascendência africana da Europa e do Caribe, essas objeções teóricas decerto empalidecerão à luz do valor prático dessas alianças”. Ele lembra ainda que na Diáspora pessoas de várias cores uniram-se como vítimas do racismo (sul-asiáticos, hispânicos, árabes, turcos e, lembremos nós, os próprios quilombolas na Amazônia) e obtiveram avanços essenciais. “Em suma, penso ser bastante claro que uma concepção da raça enraizada na biologia é perigosa na prática enganosa na teoria:

a unidade africana e a identidade africana precisam de bases mais seguras do que a raça” (Idem, pp. 243-245).

Em relação ao Brasil, Schwarcz afirma que desde há muito tempo que se a “raça” virou definição nacional, também é atributo do Outro, o que justificaria talvez o permanente questionar da identidade nacional. “Raça”, constata ela, apesar de desmontada teoricamente, identificada como categoria nativa que varia histórica e socialmente, “continua presente como modelo descritivo e muitas vezes analítico”. E especula: “Quem sabe, no Brasil, parafraseando a expressão de Marshall Sahlins, o mito tenha virado história e a história, realidade; ou quem sabe a história não passe de uma boa metáfora” (2001: 78-86).

Diante de tudo o que foi exposto não deixar de ser interessante notar que autores como Guimarães (2002) e Azevedo, na sua argumentação contra o sistema de cotas (2004), afirmem que o conceito de “raça” está ressurgindo no Brasil. Mas quando foi mesmo que ele deixou de ser empregado, se é política oficial de governo, se é repetido na mídia, pelo Movimento Negro e por muitos acadêmicos? “Desgraçadamente, o conceito de raça, como a palavra em si mesma, está aí para ficar. (...) Raça está nos lábios e nas mentes dos políticos, dos especialistas, da população em geral, do ativo, do apático igualmente. De fato, para muitos acadêmicos, políticos e profissionais, raça é um negócio assustador” (Niro, 2003: 1). Ele não está sozinho em sua aversão, nem na certeza da manutenção do termo:

Aliás, a força da “raça” está precisamente em sua popularidade, que caminha de mãos dadas com sua indeterminação – seu caráter conceitualmente cego e sua má utilização, amígdala mortífera, ao longo de sua história. “Raça” é uma categoria étnica – nativa – muito poderosa. Até os pesquisadores que tende a abominar esse termo, como eu, são forçados a se haver com sua popularidade – possivelmente crescente – e seu uso inusitado. Parece cada vez mais difícil opor a essa força da “raça” a afirmação moral – corretíssima, porém rígida e estática – de que “não existem raças verdadeiras mas apenas raça humana”, como a maioria dos antropólogos vem tentando fazer nos Estados Unidos e noutros lugares, nestas últimas cinco décadas (Sansone, 2004: 16).

Afirmamos aqui não há “raça”, mas relação racial; em que a “raça” é o substituto do Outro social, funcionando como um deslocamento semântico do outro. Sabemos que não é possível recusar o termo em sua circulação ideológica, mas, mesmo aí, ela é paradigma e não essência e, como é sabido por todos, paradigmas podem ser mudados. Em nossa crítica a forma com a mídia trata o discurso de grupos como os “remanescentes de quilombos”, não pretendemos aqui utilizar ferramentas de análise que nos parecem inadequadas ao

nosso trabalho, como as que mantêm a "raça" como instrumento analítico. Em maior ou menor grau, o tema pontua toda esta tese.

Bibliografia

- ALMEIDA, Alfredo Berno Wagner de (1998): *Quilombos: tema e problema. Projeto Vida de Negro. Jarmy dos Pretos: terra de mocambeiros*. São Luís: Coleção Negro Cosme, vol. II. CCN-MA/SMDDH.
- (2002): *Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luís: Coleção Negro Cosme, vol. III, CCN-MA/SMDDH, mar.
- APPIAH, Kwame Anthony (1997): *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho de (2004): "Cota racial e Estado: abolição do racismo ou direito de raça?", In: *Cadernos de Pesquisa Fundação Carlos Chagas*. Jan./abr., n. 212, pp.213-239.
- BLONDIN, Denis (1990): *L'apprentissage du racisme dans les Manuel scolaires*. Quebec: Agence D'Arc inc.
- FAIRCLOUGH, Norman (2001): *Discurso e mudança social*. Brasília. Ed. UNB.
- GILROY, Paul (2000): *Against race: imagining political culture beyond the color line*. Massachusetts: Belknap/Harvad.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. (1999): *Racismo e anti-racismo no Brasil*, São Paulo: Editora 34, Racismo e anti-racismo no Brasil, p. 37-68.
- (2002): "Classes, raças e democracia". São Paulo: Editora 34, *Raça e pobreza no Brasil*, p. 47-77.
- (2003): "Como trabalhar com "raça" em sociologia". *Educação e pesquisa*, v.29, n.1, ps. 93-106, jan./jun. 2003.
- HALL, Stuart (2003): *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. SOVIK, Liv (apresentação e org.). Belo Horizonte: UFMG/Humanitas.
- HASENBALG, Carlos (1988): "Discurso sobre a raça: pequena crônica de 1988". In: CONTINS, Márcia (org.). *Visões da Abolição*. Rio de Janeiro. ECO/UFRJ, Governo do Estado do Rio de Janeiro: 1997.
- KENSKI, Rafael (2003): "Vencendo na raça". *Super Interessante*, no 187. São Paulo, p. 42-50, abr.
- MUNANGA, Kabengele (2001): "Origem e histórico dos quilombos em África". In: MOURA, Clóvis (org.). *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Alagoas: Edufal, 2001.
- NETO, Ricardo Bonalume (2004): *Empatia vale mais que arma na força de paz*. Folha de São Paulo, São Paulo, 30 mai. Mundo, p. A20.

Nemezio Filho

- NIRO, Brian (2003): *Race*. New York: Ed. Palgrave Macmillan.
- RIBEIRO, Fernando Rosa (1996): *Apartheid and democracia racial: South Africa and Brazil in contrast*. Tese de doutorado. Universidade de Utrecht. Coloured as other, p. 111-132.
- SANTOS, Ândrea Kely Campos Ribeiro dos; PEREIRA, Jaciléia Maria; LOBATO, Mario Roberto F; CARVALHO, Bruno Maia; GUERREIRO, João Farias; e SANTOS, Sidney Emanuel Batistas dos (2002): “Dissimilarities in the process of formation of Curiaú, a semi-isolated afro-Brazilian population of the Amazon Region”. *American Journal of Human Biology* 14: 440-447. EUA, NY: Ed. Wiley-Liss.
- SANSONE, Livio (2004): *Negritude sem etnicidade*. Salvador: Edufba/Pallas.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (2001): *Racismo no Brasil*. São Paulo: Publifolha. Coleção Folha Explica
- SOVIK, Liv. (2004): “Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e média no Brasil”. In: Vron Ware (ed.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- SODRÉ, Muniz (1995): “Uma genealogia das imagens do racismo. Folha de São Paulo”, São Paulo, *Caderno Mais!*, p. 6, mar.

Material coletado em vídeo

Jornal da Band, 15/04/2003
Jornal Nacional, 15/04/2004
Jornal da Globo, 31/05/2004.

Notas

1 A adequação de conceitos de cunho “racial” também é um problema urbano quando se sabe, por exemplo, que, no processo seletivo para o ingresso na Universidade Nacional de Brasília, uma jovem loura de olhos verdes se inscreveu no vestibular no percentual de 20% destinados a negros. Ela justificou sua decisão porque seu pai seria negro (Jornal da Band, 15/04/2003; Jornal Nacional, 15/04/2004), isso num país em que o racismo, como se sabe, está em acordo com a cor da pele; e, portanto, aquela “moça loura da ‘raça’ negra” jamais seria discriminada.

2 Tal pergunta pode parecer ingênua ou mesmo incabível para muitos estudiosos ou militantes. Mas fora do mundo dos “especialistas”, ou seja, a maior parte do universo discursivo, as coisas são diferentes. Revista, um suplemento

dominical do jornal O Globo apresentou em seu nº 14 a seguinte chamada de capa: "Ciência e vida. A genética revela que não existem raças no Brasil". Ou seja, podem até existir "raças" humanas em outras partes do mundo, mas no Brasil, terra miscigenada, é diferente. No interior, a manchete: "Todas as cores do mundo: caleidoscópio étnico do Brasil é um dos maiores desafios para uma revolução na medicina inspirada em revelações do genoma". O texto de duas páginas fala sobre a dificuldade de estabelecer um conceito racial no país e o desejo dos geneticistas de abolir o conceito de raça da medicina, embora se admita que o "Brasil tem remédio cuja bula exclui a população negra", referindo-se aos problemas de saúde dos negros (Revista, n.º 14, 31/10/2004). Com que conceito de se trabalhará agora? E se e quando a idéia de abolir a idéia de "raça" migrar do mundo genético ao social brasileiro com que conceito se trabalhará em defesa do negro? Ao mesmo tempo isso poderá ser o momento ideal para se criar um categoria que finalmente inclua e não ao revés, como "raça".

3 III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação: Saberes, Políticas e Perspectivas. Universidade Federal Fluminense. 3 a 7 de novembro de 2003. Niterói, RJ.

4 Nestes locais predomina o one-drop rule: a regra de uma gota de sangue negro, um princípio essencialista que nos EUA isolou brancos e negros e em Cape Town, na África do Sul, criou uma categoria intermediária entre os classificados como brancos e os classificados como nativos (Ribeiro, 1996).

5 Já no século passado Max Weber propôs em "Economia e Sociedade" o abandono da etnia como conceito sociológico por considerá-lo ambíguo e contraditório. Etnicidade funciona na prática como a dialética de uma comunidade e uma história, desenhando linhas identitárias e diferenças coletivas (Sodré, 1995).





Miquel Rodrigo Alsina
Universitat Autònoma de Barcelona

Pilar Medina Bravo
Universitat Ramon Llull

Posmodernidad y Crisis de Identidad

"¿Identidad?", preguntó Jack sirviéndose tranquilamente más café. "¿Acaso la identidad no es algo con lo que uno nace?"

"La identidad a que yo me refiero es algo variable que existe entre el hombre y el resto del universo, un punto medio entre el concepto que éste tiene de sí mismo y el que tienen los demás de él, pues influyen el uno sobre el otro constantemente. Se trata de un flujo recíproco, señor. La identidad de que le hablo no es algo absoluto..."

O'Brian, P. (2005). Capitán de mar y guerra. Madrid: El País, p.261.

Resumen:

En este artículo se problematiza el concepto de identidad. La identidad es un acto creativo, pero se pone de manifiesto algunas cortapisas sociales existentes. Así, se recuerda el peligro, siempre latente, de la exclusión. Finalmente, a partir de la modernidad, se plantea el origen, las características y el papel de la identidad nacional.

Abstract:

This article examines the concept of identity. Identity is a creative act, but the article shows up the existence of some social limitations. Implicit in this fact lies a latent danger of exclusion. Finally, the origin, traits and the role of national identity are analysed, setting them in the context of modernity.

Palabras Claves:

Identidad / Inclusión/ Exclusión/ Posmodernidad / Realidad Social.

Keywords:

Identity / Inclusion / Exclusion / Posmodernism / Social Reality.

1. Introducción.

Uno de los grandes retos a los que se enfrenta el individuo occidental es llegar a dar una respuesta a la pregunta sobre su propia individualidad, esto es, su identidad. Se trata de un largo camino en el que plantearse quién es, quién le gustaría ser y/o quién debiera ser. Se trata de una tarea personal a la vez que social. Personal porque atañe a la persona darse una respuesta que considera válida, y social porque el ser humano es un ser social por naturaleza y no se construye a sí mismo en el aislamiento. Así, en el diseño de la propia identidad una pregunta fundamental pasa a ser qué mirada tiene el otro sobre uno mismo y cuál es la imagen (social) que se quiere ofrecer según el contexto. Sin embargo, conviene ya señalar que cuando se habla de identidad no estamos refiriéndonos a una estructura monolítica y rígida; la pretendida “identidad” se asemeja, más bien, a un crisol de “identidades” subjetivas en las que se irán diferenciando unas más nucleares y otras más subsidiarias y secundarias. Además estas identidades se activan o entran en juego mediante jerarquías flexibles según los momentos históricos y las interrelaciones actuantes. Maalouf (1999, pp.22-23) nos propone un interesante ejemplo cuando plantea una encuesta imaginaria sobre su identidad a un hombre de unos cincuenta y tantos años en Sarajevo: “Hacia 1980, ese hombre habría proclamado con orgullo y sin reservas: ‘¡Soy yugoslavo!’; preguntado un poco después, habría concretado que vivía en la República Federal de Bosnia-Herzegovina y que venía, por cierto, de una familia de tradición musulmana.

Si lo hubiéramos vuelto a ver doce años después, en plena guerra, habría contestado de manera espontánea y enérgica: ‘¡Soy musulmán!’ Es posible que se hubiera dejado crecer la barba reglamentaria. Habría añadido enseguida que era bosnio, y no habría puesto buena cara si le hubiésemos recordado que no hacía mucho que afirmaba orgulloso que era yugoslavo.

Hoy, preguntado en la calle, nos diría en primer lugar que es bosnio, y después musulmán; justo en ese momento iba a la mezquita, añade, y quiere decir también que su país forma parte de Europa y que espera que algún día se integre en la Unión Europea.

¿Cómo querrá definirse nuestro personaje cuando lo volvamos a ver en ese mismo sitio dentro de veinte años? ¿Cuál de sus pertenencias pondrá en primer lugar? ¿Será europeo, musulmán, bosnio...? ¿Otra cosa? ¿Balcánico tal vez?”. Así pues, la construcción y revisión de la propia identidad no es una tarea que pueda darse (nunca) por finalizada, sino que irá reapareciendo y modificándose según los diferentes momentos vitales del individuo y los eventos históricos que le toque vivir.

2. La construcción de identidad.

Disponer de una respuesta a la pregunta “¿quién soy?” y sentirse, así, poseedor de una identidad única y diferenciada sirve de punto de arraigo y satisface la necesidad básica de pertenencia psicológica. Sentirse integrante de un grupo neutraliza el miedo al aislamiento a partir de la realidad de verse miembro de algo; pero también permite definirse a uno mismo a partir de las características que definen al grupo al cual uno siente pertenecer y con el cual uno se identifica. De alguna manera, la identidad nos aleja del miedo a la soledad y al vacío existencial.

Hablar(se) uno mismo significa, implícitamente, aceptar la existencia del “otro”, un “otro” que sirve a la propuesta de responderse qué es lo que se comparte y qué lo que es exclusivo, esencial y no compartido. Durante siglos, hemos podido, fácilmente, situar al “otro” más allá de nuestras fronteras físicas (y emocionales) estableciendo estereotipos simplificadores, pero que producían la íntima tranquilidad de un mundo en orden. Pero con la modernidad actual ha llegado la necesidad, por ejemplo, de reformular el papel que el “otro” migrante juega en la construcción de una identidad compleja. De acuerdo con Chambers (1994) hemos de aceptar que la complejidad de uno mismo (y del otro) no puede reducirse a identidades-estanco y hay que abrirse a nuevas “poli-identidades cosmopolitas” en las que cada individuo acaba siendo el cruce creativo de huellas culturales, dialectos, costumbres, mitos, historias familiares, recuerdos históricos o, incluso, preferencias culinarias.

Dónde he nacido, dónde vivo y de dónde me siento... pasan a ser preguntas todavía significativas para la propia identidad. Son significativas porque permiten establecer un anclaje identitario, es decir son punto de referencia para la construcción identitaria. Pero deben complementarse con nuevas preguntas (y respuestas) y sin caer en el error de pensar que propician construcciones monolíticas o respuestas definitivas.

La identidad representa un acto creativo y no una realidad objetiva que se ha de aprehender. A diferencia de tiempos pasados, el individuo de la sociedad posmoderna no posee, de forma insoslayable, una etiqueta identitaria concedida al nacer en función de su rango social, género o clan familiar. A lo largo de su vida, y con mayor o menor nivel de libertad, será el artista-artífice de sí mismo, recogiendo, adaptando, conociendo e incorporando modelos, facetas, posibilidades que la sociedad en la que vive le ofrece. Es un acto creativo a partir de las posibilidades culturales que uno tiene a su alcance en la sociedad en la que vive. Así, por ejemplo, es más sencillo ser mahu en la Polinesia francesa que en España. Los mahus son una identidad prácticamente irreconoci-

ble en Europa y por ello muy difícil de activar en las relaciones sociales. Además, como señala Barker (2003: 277), “el hecho de que las identidades sean cuestiones de cultura y no de naturaleza no significa que podamos desechar sin más esas identidades étnicas o sexuales en las que nos ha insertado la aculturación y adoptar otras nuevas, pues, si bien las identidades son construcciones sociales, nos constituyen mediante las imposiciones del poder y las identificaciones de la psique.” Sin embargo, también hay que constatar que una de las características de nuestro tiempo es el aumento de modelos culturales que tenemos a nuestra disposición. En este sentido, cuanto mayores sean las posibilidades del individuo para “crear” su propia identidad, más rica y compleja será ésta. Dotarse de una identidad pasa a ser una tarea creativa que durará toda la vida; en el proceso, se perderán elementos de identidad importantes para un momento determinado, pero vacíos de contenido en momentos futuros; a la vez, se van incorporando nuevas facetas, nuevas posibilidades.

Hablando de la globalización, en este sentido, Bauman afirma (2005:68): “Se ha dado plena libertad a las identidades y ahora son los hombres y mujeres concretos quienes tienen que cazarlas al vuelo, usando sus propios medios e inteligencia.” Es por ello que quizás podríamos pensar que la construcción identitaria debería sentirse como algo libre de amenazas y, sobre todo, de exigencias de lealtad inapelable. Sin embargo, como veremos más adelante la construcción identitaria tiene también unas constricciones sociales que establecen mecanismos de control a los cambios identitarios. Tomemos, por ejemplo, la conversión religiosa que para Berger y Luckmann (1983:198) es el prototipo de las alternaciones. La conversión religiosa requerirá en primer lugar una apostasía, un abandono de las antiguas creencias, y en segundo lugar un proceso de resocialización, la asunción de unas nuevas realidades. Un ambiente familiar, social y cultural favorable a la alternación favorecerá el cambio identitario. Pero una presión del entorno próximo en contra de este cambio puede implicar un obstáculo importante. Es decir, la identidad como respuesta a uno mismo y a su situación en el mundo que le rodea no debe quedar reducida a la esfera de la propia intimidad. Acaba siendo algo que se ofrece al otro y que es negociado y renegociado en la relación con ese otro. Toda relación acaba representando -en última instancia- una presentación de aquellas parcelas de identidad y unas pre-definiciones sobre la identidad del otro, que se acaban cumpliendo o no.

No olvidemos que las sociedades del pasado conferían un mayor sentimiento de seguridad sobre el futuro de uno mismo al precio de un escaso margen de libertad personal. Lo que se esperaba de uno mismo estaba bastante definido y resultaba emocionalmente muy costoso pretender salirse de las guías de

actuación pactadas. En las sociedades posmodernas, hemos ganado en libertad, renunciando a la seguridad del pasado donde el futuro era más previsible (Bauman, 1997). Hoy en día es especialmente importante, como nos recuerda Marín (2005), trabajar para conseguir que los individuos, en especial los jóvenes, accedan y desarrollen el máximo de competencias que puedan para vivir en la pluriculturalidad. Sentirse competente ante una nueva realidad no sólo rebaja los niveles personales de ansiedad, miedo y desconfianza sino que, además, ha de permitir el desarrollo de una mejor actitud para escuchar y atender al otro.

A pesar de esta libertad ganada, hay que tener en cuenta que las instituciones sociales ejercen un control social sobre las construcciones identitarias. Como nos recuerda Bauman (2005: 50), hablando de la identidad nacional, “La identidad nacida como ficción requirió de mucha coerción y convencimiento para fortalecerse y cuajar en una realidad (más concretamente: en la única realidad imaginable), y estos dos factores sobrevolaron la historia del nacimiento y de la maduración del Estado moderno.” Más adelante trataremos este punto y plantearemos que posibles cambios se apuntan.

Identidad es arraigo y sentido personal en el mundo. Para el ser humano resulta difícil una vida situada en un presente sinsentido. De alguna manera, darse una respuesta sobre quién soy, cómo soy y a qué pertenezco, permite establecer un hilo significativo entre el pasado (personal, familiar y comunitario), el presente y el futuro. Pero es un hilo difícil de seguir y mantener: a la dificultad de dar un sentido al propio presente se une la necesidad de no romper con el pasado (personal, familiar y comunitario) porque es desde este pasado desde el que cobran sentido nuestras actuaciones. Además, necesitamos vincular nuestro pasado y nuestro presente con una idea de futuro sobre el cual nos proyectamos o nos imaginamos a nosotros mismos.

Tener una identidad y sentir que es reconocida por los otros nos da orden interno y neutraliza el miedo que despierta la sensación de caos e incertidumbre. Y las comunidades pueden necesitar de individuos “ordenados” en su identidad, para así también reivindicarse como comunidades “ordenadas”, expulsando a disidentes portadores de otras formas de identidad.

La identidad es la respuesta que nos damos -y que nos dan- para identificarnos con la comunidad a la que deseamos pertenecer como miembros de derecho reconocido. La identificación con las reglas sociales de esa comunidad pasa a ser, pues, la manera de controlar si seguimos perteneciendo o no a la comunidad. El peligro de expulsión siempre está latente, y la exclusión del círculo de identidad con el que más nos podemos identificar implica desarraigo y soledad. Como comentaba un joven francés de 23 años: “Tengo la naciona-

lidad francesa, pero Francia me trata como a un extranjero y al otro lado de la frontera, en África, sólo soy un turista. Ay, hermano, yo no sé de dónde soy.” (El País 2005, 13 de noviembre, p.5). Resulta difícil evitar el sentimiento de soledad y desarraigo cuando uno se siente excluido. Aparece el desconcierto ante la ambigüedad y no parece que estemos aún preparados para asumir las “ambigüedades” como elementos resbaladizos, pero normales y necesarios de los nuevos tiempos.

Por otro lado, la configuración de sentido del mundo siempre nos hace ser algo y siempre nos hacer ser no-algo. La construcción de las identidades por oposición ha sido una de las constantes del pensamiento dicotómico. El pensamiento occidental hegemónico conceptualiza la realidad a partir de dicotomías excluyentes: cultura/naturaleza, civilización/barbarie, cuerpo/alma, sagrado/profano, objetividad/subjetividad, emoción/razón, hombre/mujer, nosotros/ellos, etc. Al quedar fuera del círculo del “nosotros”, el “otro” se llega a vivir como una posible amenaza al orden establecido y pasa a ser vivido como enemigo o, más comúnmente, como una anécdota “incómoda” al hacernos repensar verdades y realidades que se daban por universales. Su diferencia despierta sorpresa, pena o rechazo directo; para muchos autóctonos, aún les resulta difícil transformar el miedo ante la diferencia ajena (la del otro) en un sentimiento de indiferencia o, al menos, tranquilidad ante el peso y empuje constante de la diversidad.

Quizá estemos en un momento de paso y de tránsito en el que las antiguas formas de construir el sentimiento de arraigo y pertenencia se estén perdiendo, para dar paso a identidades fluidas, móviles, inestables y menos seguras que las de la primera modernidad. Hay quien habla de la identidad como de “ficciones” culturales en continuo cambio y movimiento; la identidad real supone la idea de (re)interpretación continua de uno mismo y de la realidad que le rodea (Chambers, 1994). La identidad como “totalidad” ya no es posible y hemos de aprender a convivir con nuevas formas -fluidas, cambiantes- de identidades parciales y, quizá, ambiguas. La seguridad del futuro pasa necesariamente por aprender a convivir con la ambigüedad interna. Al respecto Bauman (2005:32) apunta: “Uno se concienza de que la 'pertenencia' o la 'identidad' no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables.” El problema que quizás se plantea es saber cuál es el grado de fluidez identitaria. No es el mismo el grado de fluidez del hormigón fresco o la lava, que el del mercurio o el aceite. Porque, aunque la metáfora de la fluidez de la identidad puede servir de imagen para entender inquietudes actuales, también hay que tener en cuenta que la identidad necesita de una cierta consolidación. La densidad del

“fluido identitario” es un elemento a tener en cuenta si se quiere evitar el riesgo de individuos “fluidos” que, en última instancia, acaben no sintiendo la necesidad de arraigo, pertenencia o compromiso. Además, conviene recordar que no todo el mundo está en situación de permitir aplicarse esta fluidez identitaria. En un mundo cada vez más global, la pobreza sigue siendo la gran “humillación” y el conjunto de millones de personas que sobreviven y malviven no tienen ni espacio mental ni posibilidad de elegir entre un abanico amplio y “fluido” de modelos de identidad. Son ejemplos vivientes de “identidades de exclusión” por las que el pasado les ata a un presente sin futuro.

Entre sus muchas prerrogativas, la clase dominante tiene, además, la capacidad de decidir la etiqueta o identidad de una mayoría excluida. Como nos recuerda Bauman (2005:204): “La mayoría está excluida del festín planetario. No hay un 'bazar multicultural' para ellos.” Para algunos la identidad es más hormigón que aceite. Bauman (2005:86-87) señala que en la identidad también hay una estratificación “En un extremo de la jerarquía global emergente están los que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad, tirando del fondo de ofertas extraordinariamente grande de alcance planetario. El otro extremo está abarrotado por aquellos a los que se les ha vedado el acceso a la elección de identidad, gente a la que no se da ni voz ni voto para decidir sus preferencias y que, al final, cargan con el lastre de identidades que otros les imponen y obligan a acatar; identidades de las que se resienten pero de las que no se les permite despojarse y que no consiguen quitarse de encima. Identidades que estereotipan, que humillan, que deshumanizan, que estigmatizan...”.

3. Las coerciones identitarias.

Hoy por hoy la no-identidad es vista como una anomalía psicológica o social. La persona sin identidad personal o sin referente grupal de pertenencia es situado en la marginalidad. Sobre esto mismo Bauman (2005:90) afirma que “El significado de 'identidad de clase inferior' es ausencia de identidad; la desfiguración hasta la anulación de la individualidad, de la 'cara' (...) se le arroja fuera del espacio social, donde se buscan, eligen, construyen, evalúan, confirman o refutan las identidades.” Galbraith (2000) apunta la misma idea cuando hace referencia al desarrollo de una “subclase funcional” dentro de los países desarrollados, concentrada en las grandes urbes, miembros de grupos minoritarios y excluidos por la sociedad autóctona, pero enormemente “útiles” para el mantenimiento de una cultura de la satisfacción: “Este sistema, el disponer de esta admitida subclase, tiene otras claras ventajas. Si resulta innecesaria, se la puede enviar a su país o, como es más frecuente, negarle la entrada”

(Galbraith, 2000: 49). El mismo autor avisa de que no podemos esperar una actitud pasiva y sumisa de los integrantes de esta subclase funcional y ello porque cada vez son más conscientes de que la clase beneficiaria (o sea, nosotros) no vamos a permitir fácilmente su movimiento ascendente, o lo que es lo mismo, vamos a mantener un bloqueo para mantenerlos en un estatus perenne de subclase, lo que va a provocar graves situaciones de conflictividad social.

Quizás el ejemplo más clamoroso, de ausencia de identidad, sea la construcción identitaria de “los ilegales”. En ocasiones en la prensa española se da un tratamiento simplificador, homogeneizador y criminalizador de ciertas minorías étnicas inmigradas. Esta discriminación lleva a denominar como “los ilegales” a aquellos inmigrantes que no tienen permiso de residencia. Piénsese que con esta sustantivación del adjetivo “ilegal”, lo que hace es atribuir la ilegalidad a un caso determinado. Cuando se sustantiva una conducta ilegal no se está simplemente determinando una acción sino que se reifica el ser de un colectivo. Es precisamente la identidad de este colectivo, que por otro lado es muy dispar, lo que se define. O, mejor dicho, se superpone a su identidad otra identidad que la sobredetermina, la de ser “ilegales”. En el Diccionario del español actual, de Seco, Andrés y Ramos (1999), se recoge en la voz “ilegal” un solo caso de sustantivación del adjetivo con el significado de “Inmigrante que ha entrado en un país de forma ilegal”. Ni tan siquiera en la tercera acepción que recoge este mismo diccionario se da dicha sustantivación, aunque se refiere al “Individuo o grupo terrorista fichado por la policía”. ¿Por qué sólo los inmigrantes indocumentados son “los ilegales”? Cuando, de acuerdo con la legislación española, lo que han cometido es simplemente una falta administrativa. ¿Qué imagen de sí mismo puede tener un colectivo cuando los medios de comunicación de la sociedad receptora los denomina “los ilegales”? Quizás, en lugar de inmigrantes ilegales sería mejor hablar de inmigrantes ilegalizados. Puesto a crear nuevas palabras ¿por qué se habla de “inmigrantes” y no de “inmigrados”? Si inmigrante es aquel que llega a un país que no es el propio para establecerse en él, ¿cuánto dura esta acción de llegar? ¿Después de un año todavía se está llegando o al cabo de pocos o semanas uno ya se ha establecido? Con la palabra “inmigrante” se transmite el subtexto de que su condición de recién llegado jamás finaliza. Incluso, como una especie de código genético, esta condición se transmite a las generaciones venideras. Así se habla de inmigrantes de segunda o tercera generación, cuando en realidad estas personas no se han trasladado jamás y, si es que fuera necesario identificarlas de alguna manera, serían españolas de primera o segunda generación, respectivamente. Una persona que ha inmigrado es más un “inmigrado” que un “inmigrante” porque la acción de inmigrar ya ha concluido. También habría

que señalar una de las estrategias de resistencia de los inmigrantes como es la de ocultar su identidad territorial con el fin de entorpecer la expulsión. De esta forma se consigue crear una anomalía, ya que como señala Bauman (2005:90) son "...no territoriales en un mundo donde la soberanía está basada en la territorialidad."

De hecho lo que caracteriza la identidad del "inmigrado" es "estar aquí" y "no ser" de aquí . Es decir el inmigrado debe estar en un territorio al que nunca va a conseguir pertenecer. Los inmigrados están presentes y participan de la vida cotidiana en el espacio compartido con los autóctonos pero, al mismo tiempo, su pertenencia está fuera del espacio que habita. Así la identidad del inmigrado entra en una situación difícil de cambiar, por su voluntad, de no poder ser de donde está y, a la vez, de no poder dejar de ser de donde viene. Esto se da porque no se concibe que uno pueda pertenecer a dos lugares al mismo tiempo. En ocasiones, cuando se habla de la integración de los inmigrantes lo que se propugna de facto es su desintegración cultural, su invisibilización, su exclusión del espacio público. La sociedad de acogida impone algunas restricciones que hacen, en muchas ocasiones, muy difícil que se les reconozca no ya una doble pertenencia si no ni tan siquiera un cambio de pertenencia. A veces, los requisitos son imposibles de cumplir ya que implican un cambio de los rasgos físicos de la persona. En otras ocasiones son sencillamente injustos porque implica no aceptar el principio constitucional de la libertad religiosa. La pregunta que se hacen los inmigrados, e incluso sus hijos, es qué hay que hacer para ser reconocido como...

En cada contexto socio-cultural la respuesta a esta pregunta tendrá sus diferencias. Veamos el caso de Cataluña a partir del análisis de Castells (1998:71): "¿Por qué es tan importante la lengua en la definición de la identidad catalana? Una respuesta es histórica: ha sido, durante cientos de años, el signo de identificación de ser catalán, junto con las instituciones políticas democráticas de autogobierno cuando no fueron suprimidas. Aunque los nacionalistas catalanes definen como catalán a todo aquel que vive y trabaja en Cataluña, también añaden 'y quiere ser catalán'. Y el signo de 'querer ser' es hablar la lengua o tratar de hacerlo (de hecho, 'tratar de hacerlo' es incluso mejor porque es un signo real de disposición de serlo). Otra respuesta es política: es el modo más fácil de extender y reproducir la población catalana sin recurrir a criterios de soberanía territorial que colisionaría necesariamente con la territorialidad del estado español. No obstante, una respuesta adicional y más fundamental quizás esté ligada a lo que representa la lengua como un sistema de códigos, cristalizando históricamente una configuración histórica que permite compartir sím-

bolos sin adorar otros iconos que los que surgen en la comunicación de la vida cotidiana.”

Sin cuestionar la validez general de este análisis también quisiéramos comentar que, cuando se aplican a los hechos de la vida cotidiana, los principios generales hacen aflorar excepciones, contradicciones, conflictos y adaptaciones. En su primera novela, escrita en catalán y claramente autobiográfica, Najat El Hachmi (2004) plantea específicamente estas dificultades para la integración, a pesar de escribir y hablar el catalán mejor que muchos “otros” catalanes. El título de la narración no puede ser más explícito: *Jo també sóc catalana* (Yo también soy catalana).

La autora, Najat El Hachmi, nació en Nador (Marruecos) y a los ocho años vino a vivir a la ciudad catalana de Vic, que para algunos forma parte de la “Cataluña profunda”. En la novela, la protagonista va interiorizando la nueva pertenencia de la tierra de acogida. Pero también describe escenas cotidianas como la siguiente (la traducción es nuestra: mantenemos la palabra motivo de la disputa en catalán para que se entienda mejor el caso):

- “- Tengo que ir a comprar incens .
- Querrás decir encens.
- No, se dice incens.
- No, se dice encens. Incens lo decimos habitualmente por influencia del castellano, pero es incorrecto.
- Si hombre, me lo dirás a mí que soy catalana. (...)
- Si quieres te traigo un diccionario.
- No es necesario, toda la vida he dicho incens y no vendrás tu, de fuera, a decirme como tengo que hablar mi lengua.” (El Hachmi, 2004:53).

Visto el ejemplo, resulta fácil comprobar cómo no a todo el que habla catalán se le reconoce, siempre y por todos, la identidad catalana . Resulta útil incorporar aquí la noción de cultura entendida como “conjunto abierto y complejo, en ocasiones contradictorio, de pautas de pensamiento, emoción y conducta que determinados actores sociales, con poder para ello, pretenden concretar y atribuir a un colectivo con el fin de caracterizarlo y de dotarle de una identidad ideal, esencialista e imposible de realizar a nivel individual. Este conjunto de pautas que un individuo internaliza en distintas proporciones y de forma personal en la socialización le va a permitir dotar de sentido y de valor a la acción social de las personas socializadas con pautas semejantes o incluso la de otras personas, mediante una aplicación etnocéntrica de sus pautas cognitivas, emotivas y conductuales.” (Rodrigo, 2003:199).

Quizás el problema no está tanto en las identidades múltiples que, de acuerdo con su biografía, viven las personas en vida cotidiana sino en un tipo de identidad nacional excluyente que cuestiona la existencia de otras identidades a un nivel de igualdad. Las primeras palabras del libro de Maalouf (1999: 11) son muy ilustrativas al respecto: “Desde que dejé Líbano en 1976 para instalarme en Francia, cuántas veces me habrán preguntado, con la mejor intención del mundo, si me siento 'más francés' o 'más libanés'. Y mi respuesta es siempre la misma: ¡Las dos cosas! Y no porque quiera ser equilibrado o equitativo, sino porque mentiría si dijera otra cosa. Lo que hace que yo sea yo, y no otro, es ese estar en las lindes de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales. Es eso justamente lo que define mi identidad. ¿Sería acaso más sincero si amputara de mí una parte de lo que soy?”.

Realmente hay que convenir que es difícil superar esta visión impuesta de la identidad nacional, pero no es imposible. Hay un proverbio castellano que dice “Uno es de donde pace, no de donde nace”. ¿Seremos capaces de hacerlo realidad? O mejor aún ¿se puede ser de donde nacemos y de donde pacemos? ¿Hasta qué punto la identidad nacional se ha convertido en una identidad limitante? Hemos de revisar los orígenes y las características de la identidad nacional para entender la dificultad que demuestra para no ser limitante y la necesidad que tiene de ser exclusiva.

4. La crisis de la identidad nacional en la posmodernidad.

El concepto clásico de estado-nación forzó la idea de “identidad nacional”. Es el momento en el que el ciudadano -para adquirir una serie de derechos- debe definirse como perteneciente a una nación o a otra. Con el nacimiento de los Estados y sus fronteras, el individuo adquiere una nueva responsabilidad: la tarea de definirse (y sentirse) miembro de un territorio particular, incorporando tradiciones, costumbres, hechos históricos, etc. como elementos fundamentales y esencialistas de su identidad personal. Como nos recuerda Toulmin (2001: 30) “Antes de 1550, la obligación política seguía fundándose en general en la fidelidad feudal, no en la lealtad nacional.”

Sin embargo, algo tan ambiguo y etéreo como una nación acaba “soldando” una suerte de ligazón entre los habitantes de ese territorio, que empiezan a sentirse miembros de una comunidad de ideas y participantes de un pasado común que les da mayor fuerza y seguridad. En la actualidad, el documento de identidad o el pasaporte pasa a ser el símbolo de adhesión a esa comunidad; y nacer en un lugar geográfico determinado pasa por la identificación “natural” con toda su simbología (histórica, lingüística, religiosa, etc.). Siguiendo a Toulmin (2001:197): “Los años que van de la década de 1690 a 1914 marcan

el apogeo en Europa de la 'nación' soberana. Durante más de dos siglos, pocas personas cuestionaron seriamente que la nación-estado era, tanto en la teoría como en la práctica, la unidad política fundamental". Y, añadiríamos, al mismo tiempo que unidad política se convertía en el eje de la construcción identitaria.

Es interesante ver el nacimiento de algunas palabras porque nos habla claramente la necesidad social de su uso. En este caso vamos a ver tres lenguas muy próximas. En castellano la palabra "Identidad" aparece en 1440 (Corominas y Pascual, 1992), en catalán, "Identitat", está fechada en el siglo XIV (Enciclopèdia Catalana, 1998) y, por último en el diccionario francés *Le Petit Robert* se señala que el término "Identité" aparece en 1361 (Robert, 1992). Así pues, en estas lenguas, entre los siglos XIV y XV, la voz identidad adquiere corporeidad. Pero *Le Petit Robert* añade algo muy interesante y es lo siguiente: este término es retomado en 1611. Es decir, que en el siglo XVII vuelve a ser utilizado. Quizás podríamos pensar que en el siglo XVII la identidad va a adquirir su dimensión social. En este siglo, no sólo se retoma el término en la lengua francesa, la identidad no existe únicamente como un sustantivo, sino que pasa a convertirse en una acción, en un verbo. La identidad puede ser algo íntimo, como señalamos al principio, es la respuesta a la pregunta sobre nuestra individualidad. Pero también puede tener una función en la interrelación social. Para ser compartida socialmente es necesario que la identidad se convierta en una actuación, en una identificación. Una persona tiene que identificarse o debe identificar a otro para que la identidad produzca sus efectos sociales. Así en castellano "Identificar" surge en 1649 (Corominas y Pascual, 1992), en catalán en 1696 (Enciclopèdia Catalana, 1998) y en francés en 1610 (Robert, 1992). Recordemos que una de las acepciones de "Identificar" es: "Dar los datos personales necesarios para ser reconocido" . Para que mi identidad sea reconocida por los otros es necesario identificarme. Así, mediante la identificación se produce el reconocimiento de la pertenencia. Reconocimiento de pertenencia que quizás a lo largo del siglo XVII fue necesario activar, más que nunca, con la modernidad y por la construcción de las identidades nacionales.

La necesidad de pertenencia encontró en la identidad nacional un refugio perfecto, constantemente alimentado por el estado-nación de forma oficial o por la nación sin estado de forma oficiosa. Pero hay que recordar que a lo largo de la historia de la humanidad ha habido otras construcciones identitarias que no pasaban por la identidad nacional. Además -como nos recuerda Bauman (2005:49) - "la idea de una identidad nacional ni se gesta ni se incuba en la experiencia humana de forma natural, ni emerge de la experiencia como un hecho vital evidente por sí mismo. Dicha idea entró a la fuerza en la

Lebenswelt de los hombres y mujeres modernos y llegó como una ficción” (En cursiva en le original). Y recordemos que, para Husserl, Lebenswelt significaba “mundo vital” o “mundo de la vida” . Quizás, la identidad nacional es una ficción pero, recordando a la Escuela de Palo Alto (Watzlawick, 1986), no hay que olvidar que una ficción que produce efectos reales se convierte en una realidad para las personas. Si además esta ficción está reforzada por la coerción política y por claras limitaciones sociales su fuerza es muy notable.

Para entender cómo esta ficción se llegó a imponer como autoevidente hay que adentrarse en los orígenes de la modernidad. En el interesante trabajo de Toulmin (2001) se pone de manifiesto cuál era el contexto político y social de los pilares del pensamiento moderno. Así este autor se pregunta “en primer lugar, cuáles fueron los acontecimientos que resultaron ser tan cruciales para la creación de la Europa moderna; en segundo lugar, cómo influyeron esos acontecimientos en cómo los europeos vivieron y pensaron en las últimas décadas de dicho siglo [se refiere al siglo XVII]; y, finalmente, cómo configuraron el desarrollo de la modernidad hasta la época actual y, no menos importante, nuestro horizonte de expectativas con vistas al futuro” (Toulmin, 2001:36).

En el siglo XVII, el conflicto religioso que vivió Europa, frente a una primera modernidad desarrollada por los humanistas del siglo XVI, hizo emerger una modernidad racionalista que subvirtió la corriente anterior. “La disposición de los humanistas para convivir con la incertidumbre, la ambigüedad y las diferencias de opinión no había hecho nada (...) para impedir el conflicto religioso; luego (...) había contribuido a causar aquel estado de cosas degenerado. Si el escepticismo nos dejaba indefensos, se imponía con urgencia la certeza” (Toulmin, 2001:91). Esto dio paso a un racionalismo que enterró las propuestas escépticas de los humanistas, ya que se hacía necesaria una nueva certeza incuestionable frente al conflicto religioso, la Guerra de los Treinta Años, que se estaba viviendo. “(...) en aquel momento el cambio de actitud -la devaluación de lo oral, lo particular, lo local, lo temporal y lo concreto- pareció muy poco precio que pagar por la teoría formalmente 'racional' fundada en conceptos abstractos, universales y atemporales” (Toulmin, 2001:117).

A partir de esta toma de postura se fue construyendo el edificio conceptual de la realidad social moderna. Así, por ejemplo, para la modernidad se concibe “la sociedad como un objeto a administrar, como una colección de distintos 'problemas' a resolver, como una 'naturaleza' que hay que 'controlar', 'dominar', 'mejorar' o 'remodelar', como legítimo objeto de la 'ingeniería social' y, en general, como jardín que hay que diseñar y conservar a la fuerza en la forma en que fue diseñado [...]” (Bauman, 1998:23). Evidentemente, esta cos-

movisión moderna tuvo múltiples consecuencias en nuestra forma de interpretar el mundo, y, así pues, de la manera de interpretar el sentido de identidad nacional. En esta concepción moderna de la sociedad, se deslegitiman las lealtades alternativas. El programa de uniformización nacional del siglo XVII europeo se basa en el principio “un roi, une loi, une foi” (un rey, una ley, una fe). Es decir, sólo se acepta una lealtad incondicional a la patria.

Como afirma Bauman (2005:53) “La identidad nacional, déjeme añadir, nunca fue como otras identidades. Al contrario de otras identidades que jamás exigieron lealtad sin ambages y fidelidad exclusiva, la identidad nacional no reconoce la competencia, ni mucho menos una oposición. La identidad nacional concienzudamente construida por el Estado y sus organismos (...) tiene por objetivo el derecho de monopolio para trazar el límite entre el 'nosotros' y el 'ellos'.”

En una obra anterior, el propio Bauman (1998) recoge el caso del antisemitismo como un ejemplo interesante al respecto. El antisemitismo pertenece “...a la categoría semánticamente confusa y psicológicamente desconcertante de extranjeros en el interior”(Bauman, 1998:45). Así los judíos eran transformados en “extranjeros entre nosotros”. Pero eran unos “extranjeros” un tanto especiales. Como recuerda Bauman (1998:69): “No es que los judíos fueran distintos de los habitantes de cualquier otra nación, es que eran también distintos de cualquier otro extranjero.” El siguiente paso fue, como todo el mundo sabe, convertirlos en el “enemigo entre nosotros”, bajo la sospecha de doble lealtad. Con la modernidad “...cada trozo de tierra sin dueño era una invitación permanente a la agresión. El mundo, atestado de naciones y de naciones Estado, abominó del vacío no nacional. Los judíos estaban en ese vacío. Más aún, ellos eran un vacío” (Bauman, 1998:70). En la actualidad los judíos ya tienen su territorio con una identidad nacional. Su lugar, o quizás sería mejor decir su vacío, ha sido ocupado, como hemos visto por los trabajadores inmigrados sin papeles. Como nos recuerda Bauman (1998:107), “Con los judíos ascendiendo en la actualidad de forma masiva a las clases medias altas y, en consecuencia, fuera del alcance de la experiencia directa de las masas, los grupos antagonistas que surgen de las preocupaciones relacionadas con los límites y su salvaguarda tienden a centrarse, hoy en día, en la mayor parte de los países occidentales, en los trabajadores inmigrantes.”

La lealtad única da seguridad, certeza y homogeneidad identitaria, pero también es una fuente de posible discriminación y exclusión. “Los que estaban al mando de las sociedades premodernas podían adoptar la actitud confiada y calmada de los guardabosques: la sociedad, abandonada a sus propios medios, se reproduciría año tras año, generación tras generación, sin apenas ningún

cambio perceptible. Pero no sus sucesores modernos. Aquí ya no se podía dar nada por sentado. No crecería nada a menos que se hubiera plantado y si crecía algo de forma independiente debía de ser algo malo y, por tanto, peligroso, que confundía o comprometía el plan total” (Bauman, 1998:75).

Cuando los sentimientos de pertenencia aún siguen discutiéndose, la globalización ha hecho entrar en crisis al orden político westfaliano de la modernidad (Jáuregui, 2001). Las multinacionales -en el ámbito económico-, la Unión Europea -en el ámbito político- y la globalización -en el ámbito cultural -ponen en crisis el estado-nación y su principio de soberanía económica, política y cultural.

Una respuesta desde “las fuerzas de la identidad nacional” ha sido la de incrementar su espíritu de lucha, de reivindicación agresiva de la propia identidad nacional sobre la de otra cualesquiera que ésta sea. No resulta, pues, un elemento favorecedor para el diálogo sino que puede llegar a ser una definición previa de posturas encontradas y en oposición. Hay un “nosotros somos” frente a un “ellos son (o sea, no son nosotros)”.

Así pues, cuando parece que el concepto de estado-nación entra en momentos de debilidad, aparecen movimientos de feroz reivindicación de la identidad nacional y de fervor patriótico basados, de nuevo, en la adhesión de la identidad personal a un territorio geográfico. Esta aparente paradoja puede entenderse si tenemos en cuenta que las situaciones de indefinición acostumbran a despertar en la mayoría estados de ansiedad y crisis que se necesitan resolver de manera rápida y efectiva. Y transformar los “orígenes” (siempre ambiguos, mestizos, personales) en “raíces” (siempre fijas, inamovibles, comunitarias) es una buena manera de recomponerse ante las nuevas ambigüedades sociales, culturales y políticas. El precio que se paga -quizá sin clara conciencia de ello- es que las raíces atan e inmovilizan, en tanto que los orígenes son la representación del pasado que nos sirve para dar significado a nuestro presente.

Es difícil señalar cuál es la tendencia que se impondrá en la tensión entre lo global y lo local, aunque todo parece apuntar que es el estado-nación el que va a padecer más esta tensión. De todos modos, para Toulmin (2001:281), la vivencia de esta situación de crisis ante el tiempo futuro puede resolverse según dos actitudes principales: “Por una parte, podemos recibir con los brazos abiertos una perspectiva que ofrezca nuevas posibilidades pero exija nuevas ideas y más instituciones adaptables, y ver en estas transiciones una buena razón para la esperanza, buscando una mayor claridad sobre las nuevas posibilidades y exigencias que implica un mundo de filosofía práctica, ciencias multidisciplinarias e instituciones transnacionales o subnacionales. O podemos también volver la espalda a las promesas de la nueva época y esperar, con el

alma en vilo, que los modos de vida y pensamiento característicos de la era de la estabilidad y el espíritu nacional duren al menos lo que nuestra propia existencia en la tierra”.

En palabras de Giddens (1997: 23) la modernidad actual “se trata de un mundo repleto de peligros al que se aplica de modo particular la palabra 'crisis', no como una mera interrupción sino como un estado de cosas más o menos continuo”. Quizás, las crisis anteriores se enmarcaban dentro de la lógica de la modernidad, en cambio las actuales afectan a algunos de los principios fundadores de la modernidad racionalista. Hemos pasado de crisis en la modernidad a crisis de la modernidad. En este sentido Morin (1994b:446) afirma: “Para mí, la crisis del futuro es un componente de la crisis de la modernidad; lo que llamábamos modernidad está en crisis. Pero como aún no vemos la cara de lo que está emergiendo, tenemos una manera pobre de denominarlo, el término es 'pos', 'posmoderno'. Pienso que los términos 'pos' y 'neo' traducen la imposibilidad de conceptualizar verdaderamente, por ahora, la nueva cara que todavía no está formada”.

Para Berger y Luckmann (1997) no es que la modernidad esté en crisis sino que la modernidad es la causa de la crisis de sentido del mundo actual. “La modernidad entraña un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralización. Las causas estructurales de este hecho son ampliamente conocidas: el crecimiento demográfico, la migración y, como fenómeno asociado, la urbanización; la pluralización, en sentido físico y demográfico; la economía de mercado y la industrialización que agrupan al azar a personas de los tipos más disímiles y las obligan a interrelacionarse en forma razonablemente pacífica; el imperio del derecho y la democracia, que proporciona garantías institucionales para esta coexistencia pacífica. Los medios de comunicación masiva exhiben de manera constante y enfática una pluralidad de formas de vida y de pensamiento: tanto por medio de material impreso al que la población tiene fácil acceso debido a la escolaridad obligatoria como por los medios de difusión electrónicos más modernos. Si las interacciones que dicha pluralización permite establecer no están limitadas por 'barreras' de ningún tipo, este pluralismo cobra plena efectividad, trayendo aparejada una de sus consecuencias: las crisis 'estructurales' de sentido” (Berger y Luckmann, 1997:74). Para estos autores nuestra crisis es por la modernidad. Un corolario de este sentimiento de crisis, bastante claro y generalizado, es la incertidumbre. Aunque, como en el caso de la crisis, hay distintas interpretaciones de este fenómeno.

Mientras que para Berger y Luckmann (1997) la situación creada por las incertidumbres y las crisis de sentido es dramáticamente angustiosa, para Freid Schnitman (1994:24) “la pérdida de la certeza que atraviesa la cultura contem-

poránea lleva a una nueva conciencia de la ignorancia, de la incertidumbre. El poder preguntarse, el dudar sobre la duda introduce, así, una reflexión sobre la reflexividad, un proceso de segundo orden. Las dudas con las cuales el sujeto se interroga sobre la emergencia y la existencia de su propio pensamiento constituyen un pensamiento potencialmente relativista, relacionante y auto-cognoscitivo". Desde este punto de vista, la incertidumbre no se convierte en un estado temporal, sino que es una característica de la complejidad del tiempo presente. Por esto Morin (1994a:439) afirma que "es necesario establecer la diferencia entre programa y estrategia; pienso que allí está la diferencia entre pensamiento simplificante y pensamiento complejo. Un programa es una secuencia de actos decididos a priori y que deben empezar a funcionar uno tras otro sin variar. Por supuesto, un programa funciona muy bien cuando las condiciones circundantes no se modifican y, sobre todo, cuando no son perturbadas. La estrategia es un escenario de acción que puede modificarse en función de las informaciones, de los acontecimientos, de los azares que sobrevengan en el curso de la acción. Dicho de otro modo: la estrategia es el arte de trabajar con la incertidumbre".

En la modernidad actual es inevitable tener que trabajar con la incertidumbre. Esto nos lleva a cambiar algo la perspectiva. Las identidades nacionales unitarias no son suficientes para entender los nuevos fenómenos sociales. Esto nos obliga a aceptar una cierta fragmentación de la realidad en visiones parciales e identidades múltiples, pero al mismo tiempo hay que buscar las interrelaciones entre ellas. Es decir, se trata de una globalidad no unitaria sino plurifacética. Como puede apreciarse, la crisis y la incertidumbre nos conducen a la complejidad, que no es la solución sino el diagnóstico. Como afirma Morin (1997:143) "para mí, la complejidad es el desafío, no la respuesta. Voy a la búsqueda de una posibilidad de pensar trascendiendo la complicación (...), trascendiendo las incertidumbres y las contradicciones. (...) En segundo lugar, la simplificación es necesaria, pero debe ser relativizada. Es decir, que yo acepto la reducción consciente de que es reducción, y no la reducción arrogante que cree poseer la verdad simple, por detrás de la aparente multiplicidad y complejidad de las cosas". Sigamos recordando con Morin (1994b:440) que "el pensamiento complejo no es el pensamiento omnisciente. Por el contrario, es el pensamiento que sabe que siempre es local, ubicado en un tiempo y en un momento. El pensamiento complejo no es un pensamiento completo [...]." Esto es lo que apunta Edgar Morin en su paradigma de la complejidad cuando señala que no se trata de buscar el conocimiento general ni la teoría unitaria, sino de encontrar un método que detecte las ligazones, las articulaciones. Este método conduce a la complejidad. Admitir esta complejidad, no eliminar

las antinomias, es cuestionar el principio de simplificación en la construcción del conocimiento. Supone rehusar la reducción de una situación compleja a un discurso lineal, a la simplificación abstracta.

Todo esto nos obliga a replantearnos una nueva forma de enfocar los problemas sociales en general y la construcción identitaria en general. Pero hay que recordar que en el imaginario colectivo de las personas la identidad nacional sigue teniendo una fuerza inusitada. Además los medios de comunicación siguen reforzando, día a día, esta construcción identitaria. Es cierto como afirma Barker (2003:277) que: “En la era de la globalización, la televisión es vital para la construcción de identidades culturales, pues hace circular todo un bricolaje de representaciones de clase, género, raza, edad y sexo, con las que nos identificamos o contra la que luchamos. Es decir, la televisión es un recurso proliferador y globalizado para la construcción de la identidad cultural y un lugar de cuestionamiento de los significados.” Pero nos parece que la identidad nacional, a pesar de la crisis apuntada, es una idea-fuerza que sigue siendo muy poderosa y mediáticamente no tiene una alternativa real, porque una cosa es que nos identifiquemos con distintas representaciones y otra que esto nos permita construirnos una identidad híbrida con la fuerza de la identidad nacional. En el contexto actual todavía parece que la única alternativa, con la misma fuerza identificatoria, que se ofrece a una identidad nacional es otra identidad nacional distinta, y no un tipo de identidad diferente.

Para Barker (2003:278) “la televisión global no reproduce simplemente una cultura dominante o hegemónica con sus identidades asociadas de una manera clara y tajante. Antes bien, la relación entre globalización, televisión e identidades culturales es una relación compleja, en la que entran en liza toda una serie de identidades diversas, desde identidades étnicas o religiosas de carácter absolutista hasta identidades interculturales de carácter híbrido. En efecto, en el contexto de la globalización, tanto el movimiento físico de los pueblos como la distribución electrónica de la 'cultura' contribuye al desarrollo de dichas identidades híbridas.” Por ello concluye que “la televisión es un buen recurso para las identidades múltiples, cada vez más complejas, y para los discursos enfrentados sobre el poder.” (Barker, 2003:278). Aunque estemos de acuerdo con esta postura conviene recordar que la identidad nacional tiene unos cuantos siglos de peso, mientras que la globalización, con Internet incluida, simplemente son unas décadas. El proceso hacia estas identidades híbridas o mestizas será largo y complejo, con avances y retrocesos. Es posible que ahora estemos simplemente empezando a aceptar la posibilidad de su existencia. Es de esperar que esta aceptación conduzca a la tolerancia de estas nuevas identidades. El siguiente paso podría ser que se consiguiera el respeto, porque no hay

que olvidar que distintos tipos de identidad van a convivir en los mismos territorios. Hasta ahora las identidades mestizas no eran vistas como algo deseable porque no eran ni una cosa ni la otra, quizás en el futuro se empiecen a ver como la posibilidad de ser tanto un cosa como la otra. Así acabarían siendo las identidades deseadas. Pero los seres humanos somos muy impacientes y el tiempo histórico es demasiado lento para cada uno de nosotros. Pensamos pues que la identidad nacional sigue teniendo, a pesar de las nuevas propuestas, una gran efectividad. Así, por ejemplo, la traición a la patria sigue siendo vista una actuación deleznable. El delito de lesa patria sigue existiendo en nuestro imaginario colectivo y en alguna normativa jurídica.

Con todo esto no pretendemos significar que la identidad nacional sea una identidad indeseable. En primer lugar, apuntamos que los síntomas de crisis de la identidad nacional en la posmodernidad nos abren nuevas posibilidades. Esta crisis no hay que entenderla, actualmente, tanto como el declive de la identidad nacional, sino más bien como la aparición de nuevas alternativas, superando una situación identitaria unidimensional fruto de la modernidad. Hay que recordar que la palabra “crisis” procede del griego, cuyo significado original era “decisión”. Es decir la crisis de la identidad nacional hay que entenderla como la posibilidad de tomar decisiones sobre nuestra identidad. Esto se produce, precisamente, por la aparición de algunas alternativas. La identidad nacional está dejando de ser un tipo de pensamiento unidimensional. Se abre el tiempo de la autoreflexión y de la toma de decisiones.

En segundo lugar, no deseamos tampoco que se interprete que damos una visión maniquea de la identidad nacional. No se trata de cantar las excelencias de las nuevas posibilidades identitarias -porque seguramente no estarán exentas de abusos y conflictos- frente a la perversidad de la identidad nacional. La identidad nacional puede ser tanto un mecanismo de manipulación política que se utiliza para acometer y justificar las acciones más despreciables, como puede ser el impulso motor para la defensa de los valores culturales y de las libertades de una comunidad. Para ejemplificar esta insoslayable contradicción, tan propia del género humano, recogemos - como colofón- dos textos. El primero es un artículo de opinión (la traducción es nuestra) titulado “La bandera”, firmado bajo el seudónimo Esparver y publicado en la revista El Món el 12 de febrero de 1982 (p. 21):

“Sir Arthur Conan Doyle explica en una de sus historias militares como un batallón de irlandeses, los Royals Malloys, se niega a luchar en medio de una batalla terrible contra los ejércitos de derviches en el desierto de Nubia. Cuando el combate ya se perdía, un oficial, trastornado por el salvajismo de los

indígenas, sacó de su macuto una bandera verde clandestina, símbolo de la oprimida nación irlandesa. A partir de aquel momento el signo de la batalla cambió. No quedó con vida ni uno sólo de los valientes Mallows, que murieron por Su Majestad británica pero bajo el ondear de su propia bandera. Los jefes derviches, que capturaron el trapito, no se explicaban su poder maravilloso, ya que antes nunca lo habían visto encabezando los ejércitos británicos.

La manipulación de los símbolos, que son signos con una carga efectiva extraordinaria, puede dar resultados excepcionales y a la vez peligrosos. El chauvinismo se puede interpretar como una enfermedad simbólica, en la cual los signos y las formas adquieren vida propia y se convierten en fetiches. Así es como la bandera no es ya tan solo el símbolo de la nación sino la nación misma encarnada.

¿Pero no es una absurdidad pelearse por un trozo de trapo sublimado? ¿Cuándo conseguiremos que la vida supere la liturgia, el ritual, la representación pautada y teatral? El castigo divino del pecado original fue quizás esta condena a hipnotizarnos con aquello que está pintado y hacernos opaco aquello que está vivo”

El segundo texto es un bello poema, de 1954, de Salvador Espriu, uno de los más importantes poetas catalanes, que recogemos en la traducción de José Agustín Goytisolo :

ENSAYO DE CÁNTICO EN EL TEMPLO

¡Oh qué cansado estoy
de mi cobarde, vieja y tan agreste tierra,
y como me gustaría alejarme
hacia el norte,
en donde dicen que la gente es limpia
y noble, culta, rica, libre,
despierta y feliz!
Entonces, en la congregación, los hermanos dirían
desaprobando: “Como el pájaro que abandona el nido,
así es el hombre que abandona su lugar”,
mientras yo, lejos ya, me reiría
de la ley y de la antigua sabiduría
de este mi árido pueblo.
Pero no he de llevar a cabo nunca mi sueño
y permaneceré aquí hasta la muerte.
Pues soy también muy cobarde y salvaje

y amo, además,
con un dolor desesperado,
esta mi pobre,
sucía, triste y desgraciada patria.

5. Bibliografía.

- BARKER, C. (2003). *Televisión, globalización e identidades culturales*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Z. (1997). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- BAUMAN, Z. (1998). *Modernidad y Holocausto*. Toledo: Sequitur.
- BAUMAN, Z. (2005). *Identidad*. Madrid: Losada.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1983). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERGER, P. y LUCKMANN, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.
- CASTELLS, M. (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol2. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CHAMBERS, I. (1994). *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- COROMINAS, J. y PASCUAL, J.A. (1992). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.
- EL HACHMI, N. (2004) *Jo també sóc catalana*. Barcelona: Columna.
- ENCICLOPÈDIA CATALANA (1998). *Gran Diccionari de la llengua catalana*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- FREID SCHNITMAN, D.(1994). “Introducción: ciencia, cultura y subjetividad”, en D. Freid Schnitman (Ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. (pp. 15-34). Buenos Aires: Paidós.
- GALBRAITH, J.K. (2000). *La cultura de la satisfacción. Los impuestos, ¿para qué? ¿Quiénes son los beneficiarios?*. Barcelona: Ariel.
- GIDDENS, A. (1997). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- JÁUREGUI, G. (2001). “Diversitat cultural i reorganització del poder polític”, en A. Nicolau (Ed.), *Europa diversa*. (pp. 113-128). Barcelona: Centre de Cultura Contemporània.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.

- MARÍN, M^a A. (2005). “Identidad y multiculturalidad”, en Isabel Martínez SANTA MARÍA (Ed.) *Elogio de la diversidad: estudio interdisciplinar de las migraciones*. (pp.117- 153). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- MORIN, E. (1994a) “La noción de sujeto”, en D. Freid Schintman (Ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, (pp. 67-85). Buenos Aires: Paidós.
- MORIN, E. (1994b) “Epistemología de la complejidad”, en D. Freid Schintman (Ed.) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, (pp. 421-442). Buenos Aires: Paidós.
- MORIN, E. (1997) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona Gedisa.
- ROBERT, P. (1992). *Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*. Paris: Le Robert.
- RODRIGO, M. (2003) “Identidad cultural y etnocentrismo: una mirada desde Catalunya”, en V. Sampedro y M. Llera (Eds.) *Desafíos actuales de la Comunicación Intercultural*, (pp.197-221). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- SECO, M.; ANDRÉS, O. y RAMOS, G. (1999). *Diccionario del español actual*. Madrid: Aguilar.
- TOULMIN, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- WATZLAWICK, P. (1986). *¿Es real la realidad? Confusión, Desinformación, Comunicación*. Barcelona: Herder.



Mónica Barrientos Bueno
Universidad de Sevilla

Los orígenes de la exhibición cinematográfica en Sevilla a través de la prensa

Resumen:

La prensa local diaria de Sevilla entre 1896 y 1906 se convierte en instrumento de indudable utilidad para el estudio y conocimiento de la llegada del cinematógrafo a la ciudad, su aceptación e implantación. Las informaciones al respecto, aunque aparecen dispersas y sin sistematizar, garantizan cronologías, títulos de películas junto a otros aspectos. Los datos obtenidos, al margen de particularidades locales, revelan que la realidad sevillana no difiere de otras. Se destacan y comentan siete artículos representativos que tratan la evolución de la fotografía hasta el cinematógrafo, el “enfrentamiento” de cine y teatro, la primera huelga de la industria en Sevilla, la política de algunos empresarios exhibidores y las informaciones de dos espacios –Salón Gaumont y Salón Imperial- en 1906.

Abstract:

The Sevillian diary press from 1896 to 1906 becomes an important instrument to study and know of the arriving of the cinematograph to Seville, its acceptance and implantation. Although the press informations about cinema are scattered and disordered, chronologies, titles of films and others aspects are warranted. Despite of local aspects, the facts obtained, reveal that the Sevillian reality wasn't different from others. Seven representative articles are commented: the photography evolution to the cinematograph, the confrontation between theatre and cinema, the first strike of exhibition industry in Seville, the customs of some managers and the information about two representative places in 1906: Salón Gaumont and Salón Imperial.

PALABRAS CLAVE

Historia del cine – Exhibición cinematográfica - Historia del periodismo – Sevilla.

KEY WORDS

Cinema history – Cinema featuring – Journalism History – Seville.

La presentación pública del cinematógrafo en Sevilla, el nuevo espectáculo que venía precedido por el éxito y la admiración alcanzados días antes en Madrid y San Sebastián, tuvo lugar en el Salón Suizo, en la tarde-noche del 17 de septiembre de 1896, de mano del empresario Ricardo Mosquera. Desde ese momento, la nueva forma de entretenimiento pasará por diversas vicisitudes para implantarse, conocerá éxitos clamorosos y sonoros fracasos hasta convertirse, en el verano de 1905, en el “espectáculo de moda” (es una fecha clave en este periodo: estos meses determinan la implantación y aceptación del cinematógrafo, convirtiéndose en la alternativa de ocio popular más aceptada); un año después, sus exhibiciones se extienden uniformemente a lo largo del calendario.

Este trabajo aborda la llegada e implantación del nuevo espectáculo en la capital hispalense (1), por ello está enraizado con los desarrollados por Miquel Porter i Moix en Cataluña y Manuel Rotellar en Aragón, iniciadores de esta tendencia historiográfica en los sesenta. Dos décadas más tarde se generaliza este enfoque, destacando en el ámbito andaluz publicaciones como *Cine en Andalucía* (2), de Rafael Utrera y Juan Fabián Delgado, *Los inicios del cinematógrafo en Sevilla* y *El cine en Sevilla (1929-1950)* (3), de Carlos Colón y *El cinematógrafo en Cádiz. Una sociología de la imagen* (4), de Rafael Garófano. Desde los noventa se vive una auténtica edad de oro; a propósito del centenario del cine en España se publican tanto estudios globales como investigaciones locales y regionales como *El cinematógrafo en Jaén* (5), de Ignacio Ortega Campos, “Cine en Andalucía” (contenido en el volumen noveno de la *Gran Enciclopedia de Andalucía del siglo XXI. Conocer Andalucía* (6) y recientemente *Las rutas del cine en Andalucía* (7), estos últimos escritos por Rafael Utrera.

Las conclusiones alcanzadas en esta investigación han permitido documentar con cierta exhaustividad y garantías cronológicas la llegada, implantación y desarrollo del cinematógrafo en la ciudad de Sevilla y, al tiempo, han contribuido a establecer un conocimiento más científico de una parcela significativa, lúdica y cultural, de la historia local.

1. La prensa en una investigación sobre el cinematógrafo (8).

Entre 1896 y 1906, son muchos los periódicos que ven la luz en Sevilla: veintidós diarios, veintiocho semanarios, ocho revistas quincenales, seis mensuales y dieciocho publicaciones de periodicidad variada e irregular (9). La prensa

cotidiana de la ciudad vive en estos años una gran transformación: germina el concepto de “nuevo periodismo” (10), es decir, llega el final de la concepción del medio como aparato de propaganda o “de partido” que se traducía en publicaciones ideologizadas en exceso. Ello tiene como consecuencia más visible la fundación de empresas editoras de gran solidez económica y la conversión de algunos órganos de opinión a la nueva situación. Por otra parte, afectando a la apariencia del periódico, empiezan a incluirse anuncios y temas de mayor repercusión popular además de diferenciarse claramente las secciones, entre otras modificaciones.

Desde 1880, Sevilla contempla la incipiente llegada de este cambio que en unas décadas transformaría el panorama periodístico; la prensa es un valor influyente en la vida de la ciudad, en su cultura literaria y en sus costumbres públicas. Entre los diarios más destacados de esa época, fuente de datos para la investigación, se encuentran *El Porvenir*, *El Noticiero Sevillano*, *El Liberal*, *El Diario de Sevilla*, *El Español*, *La Iberia*, *El Baluarte*, *El Progreso*, *La Andalucía* y *El Defensor de Sevilla* (11).

El tratamiento de la prensa local diaria ha hecho posible centrarse en el contexto histórico y cultural donde las películas eran recepcionadas por los espectadores sevillanos. Estas publicaciones periódicas acogen diferentes informaciones relacionadas con las exhibiciones, adoptando distintas formas (noticias, anuncios (12), cartelera de espectáculos, críticas, crónicas, artículos científicos, etc.); al igual que los prospectos anunciadores, la otra fuente manejada en la investigación (13), las noticias y anuncios señalan igualmente los precios y componentes de las funciones, pero además informan de las reacciones del público (contento, descontento, aplausos, protestas, ...) junto a las reformas en los locales de exhibición, contextualizan la vida cultural sevillana (cuáles son las diversiones más aceptadas por la población, ...) y complementan muchas de las informaciones aportadas por los programas de mano. Igualmente, el acercamiento a la prensa general ha permitido valorar la importancia que se le concede al nuevo entretenimiento desde un marco ajeno a él, midiendo su calado e influencia en el cambiante panorama del divertimento social sin acudir a publicaciones especializadas (14), sopesándolo día a día, conociendo otros acontecimientos contemporáneos que afectan a todas las esferas de la vida (política, economía, sociedad,...). Todo ello ha facilitado la obtención de información acerca del contexto social y cinematográfico local, nacional e, incluso, internacional: la historización de un ámbito geográficamente acotado no es desvinculable de realidades más amplias que influyen de una u otra forma.

Por otra parte, la prensa de la época se caracteriza por aportar una variada información cinematográfica no sistematizada, es decir, son anuncios de loca-

les, reseñas de la velada anterior, artículos de opinión o noticias curiosas relacionadas con el nuevo fenómeno aparecidos en distintos espacios de los diarios estudiados (15) (“Noticias locales”, “Sección de espectáculos”, “Espectáculos públicos”, “Diversiones públicas”, “Noticias de Sevilla”, etc.). Véase como ejemplo el caso de lo que hoy llamaríamos “cartelera”, es decir, “Sección de espectáculos”, en la mayor parte de las ocasiones la comunicación ofrecida se concreta en la presencia del aparato de proyección en las funciones de un determinado local, aunque sin señalar las cintas en exhibición.

El contexto del cine primitivo sevillano encuentra así eficaces documentos para garantizar cronologías, títulos y otros factores; diarios y programas de mano han funcionado como fuentes complementarias: aunque los segundos constituyen una colección fragmentada, sin espíritu de continuidad, los vacíos temporales han podido ser llenados por la periodicidad de los primeros.

2. 1896-1906: La exhibición cinematográfica en Sevilla.

La Sevilla que ve la llegada del cinematógrafo presenta marcados contrastes: socialmente bipolarizada (existían la clase alta y la trabajadora, mientras la burguesía, tenía escaso desarrollo), su actividad económica se centra en una industria principalmente militar y tabacalera, además de la agricultura en forma de latifundios; sus altas tasas de analfabetismo van a la par con las de mortalidad. En estas circunstancias, el cinematógrafo se incorpora al escaparate de los espectáculos de la ciudad hasta entonces dominado por el teatro y los toros, principalmente.

Aunque la presentación del novedoso invento tiene lugar en una serie de veladas de contenido estrictamente cinematográfico –que posteriormente se harán habituales–, el cine se integra de forma natural, aunque no exenta de polémica para los puristas teatrales de la época, en el panorama del entretenimiento sevillano con el que comparte ámbitos de representación (teatros, salones, etc.) y medio anunciador (prospectos o programas de mano). Así se constata que la realidad hispalense no es diferente de la gaditana, cordobesa, malagueña, madrileña...

De la misma forma, como sucede en otras capitales, los espacios que acogen durante esta primera década las proyecciones son principalmente de cuatro tipos: en primer lugar los teatros, cuya composición arquitectónica se adapta a cualquier tipo de espectáculo; son los sevillanos Teatro del Duque, Teatro San Fernando, Teatro Cervantes, Teatro Eslava, Teatro Portela y Teatro Rodero. A ellos se suman los cafés, habituales centros de reuniones y tertulias, como el Gran Café Teatro Suizo, Café del Nuevo Mundo y el Café Novedades. Les siguen los salones, de menor aforo que los teatros pero mejor acondicionados;

hubo exhibiciones en el Salón Suizo, Cinematógrafo Lumière, Salon Rouge, París-Salón, Salón Victoria, Salón Gaumont, Salón Imperial y el local de la calle Azofaifo 7 propiedad del empresario Pedro Portela. En último lugar, pero no menos importante, las barracas, establecimiento de espíritu ambulante, heredero de los espectáculos ópticos precinematográficos como linternas mágicas y fantasmagorías, contribuyeron a la expansión del cinematógrafo por ciudades y pueblos acercándolo a las clases modestas; el Gran Cromofotograf Mágico, Teatro Mecánico, Cinematógrafo Celis y otros anónimos instalados en el Prado de San Sebastián con motivo de las ferias de Abril y de San Miguel, entre otros, son los que pasaron por Sevilla. Por otro lado, estos años se caracterizan por la presencia embrionaria de lo que posteriormente serán los cines de verano (exhibiciones al aire libre, en época estival, y en muchos casos gratuitas); es un aspecto que la capital hispalense tiene en común con otras ciudades meridionales como Córdoba, Cádiz o Jerez.

En la mayor parte de los casos la función diaria, que adopta diferentes formas (matinéas infantiles, sesiones nocturnas, veladas nocturnas, exhibiciones públicas), solía estar compuesta de varias sesiones en donde el cinematógrafo era la única atracción o se combinaba con números de variedades (a cargo de transformistas, equilibristas, ventrílocuos, payasos, domadores de fieras e ilusionistas), representaciones de teatro (comedias, sainetes, dramas) o zarzuela, recitados de poesías, números coreográficos y musicales de naturaleza diversa, ...asistiendo al mismo tiempo a un desfile de artilugios utilizados en las proyecciones tan variado como los propios espectáculos (cinematógrafo, animatógrafo, bioscope, wargraph, cronophotographe, cromo-fotógrafo...).

Hemos encontrado documentación de cerca de novecientos títulos de filmes primitivos, algunos célebres, otros desconocidos, de manera que podemos establecer su rigurosa fecha de estreno en Sevilla, contrastando su presencia y proyección en otras ciudades, además de organizarlos en relación a la tipología de géneros del nuevo espectáculo (cómico, erótico, fantástico, bélico, religioso...). Baste como ejemplo citar que los sevillanos vieron reconocidos films de los hermanos Lumière (casi cien títulos de los exhibidos en la ciudad pertenecen con toda seguridad a su catálogo)(16), del mago de Montreuil Georges Méliés (al que le son atribuibles noventa y cuatro cintas diferentes exhibidas en la ciudad) y otras debidas a la mano de un pionero español, Segundo de Chomón (puede certificarse su participación en al menos veintidós filmes vistos en Sevilla como director, técnico de trucajes o “iluminador”).

Igualmente se constata, frente a la generalizada afirmación de que el cine primitivo fue “mudo” y en “blanco y negro”, la pluralidad de títulos que los espectadores sevillanos vieron en color (“iluminados” en la terminología de la

época) y “sonorizados” de forma mecánica mediante diferentes técnicas que no lograban una sincronía perfecta. A ello se suma la presencia de interpretaciones de música “en directo” para acompañar las proyecciones a cargo de pianos, “orquestrones” (17) y orquestas de teatro (excepciones como *Un viaje a la luna* -Teatro del Duque, marzo de 1903- y *Boda trágica* –Salón Gaumont, agosto y septiembre de 1906- contaban con partitura propia).

Al margen de una historia tradicional plagada de anécdotas que describen la sorpresa y el miedo de los primeros asistentes a proyecciones, en las historias locales se sintetiza un perfil de público concreto. El espectador sevillano se sentaba en locales que solían incumplir las normas de seguridad de incendios la mayor parte de las ocasiones –estando siempre presente, de modo espectral, la tragedia del parisino Bazar de la Caridad (5 de mayo de 1897) que alcanzó gran repercusión en la prensa-, en muchas ocasiones acomodado en asientos que no eran en exceso confortables, hacinado cuando el empresario vendía más localidades de las disponibles en el aforo, ubicado en ángulos muertos desde donde no era posible ver adecuadamente la pantalla y sufriendo los duros bancos sin numerar de la sección general de cualquier barracón.

Desde su llegada a la ciudad, el cinematógrafo se abre a un concepto de público más amplio de lo conocido hasta ahora en el mundo del espectáculo; es una nueva forma de ocio que fomenta la asistencia de mujeres y niños, sin la presencia del cabeza de familia. Se revela como el ámbito idóneo para salir de un espacio hogareño mísero, en la mayor parte de las ocasiones, evadirse y disfrutar sin ser observado, ajeno a las miradas de otros por el resguardo de la oscuridad de la sala.

Un aspecto importante es el impacto que tuvo en la economía familiar la asistencia al cinematógrafo. Los precios de las localidades aparecen reflejados minuciosamente en los programas de mano; en contadas ocasiones, las informaciones de prensa hacen alusión al coste de la asistencia a la sección aunque sin el rigor propio de los prospectos. En relación al importe de la entrada, la evolución es a la baja conforme pasan los años y la novedad del espectáculo va dando paso a una situación de mayor familiaridad y estabilidad entre el público. De igual forma, a mayor estratificación del aforo mayor oferta económica disponible.

Muchos de los empresarios cinematográficos (Mosquera, Lloréns y de La Rosa) que trabajan en la capital hispalense lo hacen también en localidades y provincias próximas y, así, puede asentarse la teoría de la progresiva especialización de este nivel de la industria, en cuanto que se documentaría el empleo de incentivos con los que llenar las salas de espectadores; de esta forma recurren a obsequiar multitud de objetos tanto de carácter científico como artísti-

Los orígenes de la exhibición cinematográfica en Sevilla a través de la prensa

co pasando por entradas de toros, ramos de flores para las damas, premios en metálico y viajes, entre otros.

3. Comentario a una antología.

Los siete artículos y textos periodísticos que se recogen han sido seleccionados por su indudable interés desde diferentes perspectivas; cada uno de ellos aporta datos y visiones distintas del hecho cinematográfico en general y en particular, en la ciudad de Sevilla.

El primero de ellos (*El Progreso*, 6/10/1896) repasa la evolución de la representación de las imágenes en movimiento, enraizando claramente el cinematógrafo en la evolución de la fotografía desde la cámara oscura. Emplea toda la terminología existente sobre el tema y que encierra mucha confusión, haciendo una profusa relación de aparatos, cada uno de ellos denominado de forma distinta por su inventor para distinguirlo del de la competencia: cinetógrafo, cinetoscopio, cinematógrafo... Interesa la abundancia de detalles, lo concienzudo de la descripción del funcionamiento de los distintos tomavistas y proyectores. La fotografía animada reproduce escenas de la vida real, citando el autor –E. Marín– unas palabras de M. Woodbury tras contemplar un film, donde pueden verse imágenes de una barbería: “nadie puede imaginarse que lo que tiene ante la vista es una serie de fotografías”; esta frase trasluce el asombro que el nuevo invento produjo entre los novicios espectadores, impresionados ante lo que contemplaban sus ojos. El autor también dedica espacio al fenómeno de los nickelodeon; no se trata de exhibiciones cinematográficas propiamente dichas porque la recepción no se hace de forma colectiva sino individual y no se abona entrada sino que se inserta una moneda. Resalta el hecho de que ya en 1896, cuando apenas acaba de iniciarse la andadura del cinematógrafo no ya como realidad sino como espectáculo, se plantea el hecho del cine sonoro (recordemos que para el pleno rendimiento industrial y perfeccionamiento del sonido óptico quedan más de treinta años). Y puestos a imaginar, Marín fantasea con la combinación del sonoro y del cine en color.

En esta misma línea, F. Miguel y Badía (*La Andalucía*, 13/7/1897) enlaza lúcidamente dos hechos singulares en la historia de la fotografía: el daguerrotipo o la fijación de la imagen en un soporte fotosensible y el cinematógrafo o la llamada en aquel entonces “la fotografía en movimiento”, resaltando –como en el artículo anterior– su cercanía con la realidad al reproducir escenas tomadas del natural (se hace referencia a algunas escenas Lumière conocidas como *Lanceros de la Reina* (*Lanciers de la reine: charge, Lanciers de la reine: défilé*, 1896), *Montaña rusa acuática* (*Montagnes russes sur l'eau*, 1896-1897) y *El regador regado* (*Arroseur et arrosé*, 1895-1896, entre otras). Es profuso en detalles a los que

acompañan amplias y minuciosas descripciones, repasando la etimología del término “cinematógrafo” y no escatimando en elogios a los Lumière, presumiendo un futuro para el nuevo invento alejado del pasatiempo, intuyendo que posee cualidades para ser algo más. Al igual que su colega de *El Progreso*, el autor desea que las imágenes en movimiento vayan acompañadas en breve de las voces y sonidos que les corresponden, labor que como él mismo predice, en poco tiempo lo intentará el fonógrafo (aunque sin demasiado éxito como ya hemos comentado).

El tercer artículo (*El Baluarte*, 16/2/1899) recoge una práctica habitual de la prensa del momento en donde aparecen enfrentados teatro y cinematógrafo; se critica irónicamente el contrato de un proyector de vistas animadas en lugar de ofrecerse nuevas obras en la escena del Duque (el coliseo sufría desde hacía años una profunda crisis); apunta a cómo el cinematógrafo se introduce en las formas del ocio sevillano, un proceso no exento de problemas y críticas por parte de los sectores más ortodoxos.

Durante estos años, Sevilla verá el primer conflicto laboral generado por el cinematógrafo; en el artículo seleccionado (*El Liberal*, 15/3/1903) se narra el germen del problema: la huelga de músicos del Teatro del Duque causada por el aumento de sus horas de trabajo con los pases de *Viaje a la luna* –film con partitura propia-, hecho que no se ha visto compensado proporcionalmente en sus sueldos. La exhibición fue acompañada por música al piano durante los días de paro, los cuales concluyeron con una medida que supuso para los espectadores la pérdida de parte de la obra original concebida por Georges Méliès, *Le voyage dans la lune*: las exhibiciones continuaron en silencio, sin acompañamiento musical.

Los empresarios apuntan como una pieza importante en el engranaje de la creciente industria, en pañales en aquellos años; sus buenas y malas prácticas son acusadas por el cinematógrafo y muchos de ellos acaparan páginas en los diarios de la ciudad por esta causa. El nombre más relevante a este respecto es Antonio de la Rosa, figura clave para entender la implantación del novedoso espectáculo en varias ciudades andaluzas y extremeñas (18). En el texto recogido (*El Progreso*, 3/8/1904) se plasma la política habitual del señor de la Rosa en Sevilla: hacer caso omiso de ordenanzas y permisos para la instalación de su barracón de exhibiciones cinematográficas manteniéndolo fuera del periodo estipulado, la conexión ilegal de la locomóvil de su pabellón al tendido eléctrico del tranvía... Es un asunto que trajo cola en todos los diarios, con airados artículos donde se apuntaba el mutismo de las autoridades y se clamaba por lo justo; continuó en el verano siguiente al seguir con las mismas prácticas.

Muchos de los locales encubren la publicidad bajo el barniz de una reseña periodística; éste parece ser el caso del texto que reproducimos del Salón Gaumont (*El Noticiero Sevillano*, 21-22/7/1906). Se trata de uno de los primeros locales que continúa la trayectoria iniciada en 1897 por el Cinematógrafo Lumière de Sierpes, exhibiendo exclusivamente obras filmicas al margen de otros espectáculos y números de variada procedencia. El local toma nombre de la marca del proyector empleado en sus proyecciones, el cual —“Gaumont”— aparece como aval de calidad; en éste, en sus propiedades de buen proyector (sin vibraciones y molestias para la vista, uno de los males que aquejan a los aparatos de estos años) y en las películas reside el atractivo de la visita al local de Industria 31. El texto tampoco deja al margen los alicientes educativos para el público infantil: el cinematógrafo permite enseñar mientras disfrutan.

El lugar de mayor tradición en espectáculos de la ciudad, el espacio que acogió la presentación del cinematógrafo en Sevilla, el local de Sierpes 27-29, es reabierto bautizado como Salón Imperial en los últimos meses de 1906 (*El Porvenir*, 27/11/1906). Con Antonio de la Rosa como empresario y cinematografista, el local emprende una nueva etapa buscando nuevo público potencial, resaltando el artículo cómo el espectáculo es decoroso para las damas a la par que instructivo y entretenido para los niños. Se describe a la perfección la composición estándar de una función de la época: tres secciones diarias de un sexteto, varios cuadros cinematográficos y un número de variedades.

4. Antología

El Progreso, 6 de octubre de 1896
EL CINEMATÓGRAFO

La exhibición de este curioso aparato en nuestra capital, muévenos a dar algunas noticias de su fundamento científico y de su funcionamiento.

Es lo que pudiera llamarse fotografía animada la reproducción del movimiento, derivada de la fotografía instantánea y de los aparatos fonocronográficos que obtiene docenas de pruebas en unos cuantos instantes.

Uno de los aparatos es el de Mr. Demeny, utilísimo para obtener la expresión más natural del sujeto. Por medio de él se obtiene en la cinta infinidad de reproducciones, y haciéndolas pasar por un zootropo, se ve la expresión que se ha deseado obtener.

Para el fotógrafo, con solo este adelanto, ya no es necesario colocar al modelo ni hacerle sonreír mal de su agrado; basta entablar con él una conversación y durante ella sorprender las expresiones de fisonomía que le caracterizan.

Esto ya era algo, pero no todo. Edison quería más y para conseguirlo, trabajó sin descanso en el perfeccionamiento de su cineto-fonógrafo, que es una combinación imaginada por el mago americano del aparato reproductor de la palabra con un perfeccionamiento del antiguo zootrofo, a que Edison ha dado el nombre de cinetógrafo.

Hace unos cinco años fue expuesto al público un primer modelo de cinetógrafo, que aunque imperfecto todavía, deja muy atrás al zootrofo. Después, y con el concurso del Sr. Dikson, también muy experto en materia de fotografía, prosiguió Edison sus trabajos, llegando a una perfección casi completa en la reproducción del movimiento.

Para conseguir dicha reproducción se utilizan dos aparatos distintos: el cinetógrafo creador de imágenes sucesivas y el cinetoscopio, único que el espectador necesita ver, y que se encarga de hacer pasar rápidamente ante la vista del público las imágenes cinematográficas o fotocronográficas, de modo que todas ellas semejan una sola dotada de movimiento.

Para conseguir la continuidad aparente de los movimientos, era preciso multiplicar lo más posible las imágenes obtenidas en un mismo espacio de tiempo. Al efecto fueron practicados muchos ensayos, que han dado por resultado la obtención de 46 imágenes por segundo, en una cinta peculiar que se desarrolla durante 20 de ellos, lo que arroja en total más de 900 imágenes en veinte segundos.

El cinetógrafo es un aparato de unos 85 centímetros de largo por 55 de ancho, en el cual se desarrolla una película sensible delante de un objetivo con movimiento intermitente impreso por un pequeño motor eléctrico. Yustaponiendo [sic] la película sensible sobre otra de las mismas dimensiones se obtienen las pruebas positivas.

El ideal de los inventores Edison y Dikson era el de llegar a obtener películas indefinidas que se desarrollaran durante horas enteras representando las escenas animadas de una ópera por ejemplo, al mismo tiempo que el fonógrafo completase el espectáculo reproduciendo la voz de los cantantes y de los acordes de la orquesta.

La cinta así obtenida por el cinetoscopio, reproduce ante las miradas del espectador la misma que copió el cinetógrafo por dos procedimientos diferentes: o bien se proyectan sobre una tela rápida y sucesivamente las imágenes, o bien se hacen pasar éstas directamente tras de una lente de aumento.

En ambos casos la cinta cinetográfica se mueve obedeciendo a un motor eléctrico y con igual velocidad que el cinetógrafo; pero aquí no hay detenciones periódicas y el movimiento es continuo. Las imágenes se suceden a razón de 46 por segundo, y se perciben a través de una abertura practicada en un

disco que gira con velocidad suficiente para que cada evolución permita ver una imagen, separando así, una de otras, las posturas sucesivas, y consiguiendo una ilusión tan completa del movimiento, que la retina no aprecia para alguna ni aún el paso de una imagen a la siguiente.

Para apreciar la posibilidad del ideal que se han propuesto conquistar Edison y Dickson, vea el lector lo que escribe M. Woodbury después de contemplar en el cinetoscopio una escena tomada de la vida real:

“La escena representa un salón de peluquería, en el que el barbero espera sentado pacientemente que entren los parroquianos. Uno de éstos abre la puerta del fondo, entra, se quita el gabán, lo cuelga de una percha y se sienta en un sillón ante el espejo. El barbero le coloca un paño, le enjabona la cara y empieza a suavizar la navaja.

Mientras esto sucede, se ve en el fondo de la tienda un hombre que se levanta con un periódico en la mano, que adelanta hacia otro hombre, le indica con el dedo un artículo del periódico y ambos personajes rompen a reír en medio de contorsiones que hacen su risa contagiosa.

El aparato es tan perfecto, que se diría que esta escena la representan seres vivientes detrás del cristal y nadie puede imaginarse que lo que tiene ante la vista es una serie de fotografías”.

Por nuestra cuenta añadiremos que el cinetoscopio ha llegado a ser tan práctico, que permite su explotación a modo de básculas automáticas que el público hace funcionar depositando una moneda de 10 céntimos. En Nueva York existen estos aparatos en los lugares públicos, movidos por acumuladores eléctricos que funcionan al recibir la moneda el mecanismo y desarrollan tras de una lente de aumento y de un disco separador de las imágenes, una cinta de más de 15 metros de larga que reproduce escenas animadas.

En París y en el salón del periódico *Le Petit Parisien*, funciona para el público uno de estos cinetoscopios, instalado recientemente.

En los ensayos realizados por Edison para asociar el fonógrafo al cinetoscopio, el principal inconveniente es el de hacer coincidir los sonidos con los movimientos que los producen. Algunas veces se retrasan aquéllos y pierde en efecto la escena. Pero ¿Es esta una dificultad insuperable? El lector que haya leído, paciente, este artículo, ¿no concibe, con nosotros, la esperanza de contemplar fotografías que se mueven, que hablan?

Ello vendrá. Falta tan poco, que casi ha llegado ya. Y cuando llegue ¡qué satisfacción tan inmensa la de poder contemplar a una persona querida, muerta hace tiempo, y verla moverse y dirigirnos sonrisas de afecto y oírla pronunciar palabras de cariño!

Imagínese el lector resuelta la fotografía del color y asociada al cinetoscopio y al fonógrafo y entonces la persona querida, además de hablar y de moverse, llegará hasta ruborizarse ante nuestra vista. Será el disimulo de la muerte: será una supervivencia artificial que Dios habrá concedido como atenuación de su terrible limitación de la vida humana en premio a los perseverantes trabajos de los hombres de ciencia.

Y no se diga que es mucha fantasía la nuestra. Ahí está el fonógrafo que habla. Ahí está el cinetoscopio que dota a la fotografía de movimiento. Ahí está la fotografía del color que reproduce ya los tintes del iris ..., ¡Edison, Dickson, Eippman, de Marcy, Demeny, Londe, Muybridge! ¡Un paso más! ¡Un último y supremo esfuerzo y la resurrección será un hecho!

E. Marín

La Andalucía, 17 de marzo de 1897
DE DAGUERRE AL "CINEMATÓGRAFO"

La generación joven de hoy no ha asistido a la aparición del daguerrotipo [sic] y por más que se la cuenten con frases de encarecimiento no puede comprender el asombro que produjeron allá por los años del 48 al 50 los retratos hechos según el procedimiento perfeccionado por E. Daguerre. Vivía por aquellos tiempos en Barcelona un pintor que hacía retratos al óleo, de medio cuerpo y por media onza, hombre hábil en sacar el parecido de los retratados aunque en los demás semejaran muñecos de papel recortado. El daguerrotipo, a pesar de sus imperfecciones, daba un trasunto más exacto del que se veía en los retratos al óleo del artista o retratista a quien aludimos, y de ahí que los más inteligentes celebraran los méritos de un invento que por tan sencilla manera procuraba la imagen fiel de un deudo o amigo. Ni era obstáculo a esta admiración el que los retratos resultasen envarados, tiesos, "en pose", según dicen los franceses, como consecuencia del largo tiempo que para obtenerlo se debía permanecer inmóvil, hasta sin pestañear, delante de la curiosa máquina. Lo singular del procedimiento acrecentaba el encanto, de donde el que al contemplar un retrato en daguerrotipo después de haber buscado la luz cuidadosamente para lograrlo, que no era floja tarea, se hiciera todo el mundo lenguas del invento y lo proclama una nueva maravilla.

¡Qué distancia ha recorrido desde la invención de M. Daguerre al portentoso "Cinematógrafo" de Lumière! ¡Qué adelantos ha realizado el arte de fijar las imágenes, por medio de la luz, sobre una plancha de metal y sobre el papell Niepce, propietario de las inmediaciones de Chalons-sur-Marne, fue en realidad quien nos trajo las gallinas en el particular, mas no había logrado nunca

fijar la imagen obtenida sobre la placa sensible, y tal vez no lo hubiera alcanzado a no haberse asociado en 1820 con M. Daguerre que dio su nombre al invento. Bien merecido lo tuvo porque él en realidad, seis años después de haber muerto Niepce, logró fijar las imágenes y pudo decir que había redondeado el daguerrotipo. De ahí a las demás aplicaciones de lo que se llamó luego “fotografía” - o dígase pintar por medio de la luz - fue asunto solo de pasos y perfeccionamientos sucesivos hasta llegar a los soberbios resultados del procedimiento que se realizan en el día y en los cuales sacan grandísimas ventajas el arte y la ciencia. No es de nosotros entrar en el examen científico del daguerrotipo y la fotografía, cuya base en lo general es ya del dominio público, merced al crecimiento que la afición a este arte ha tenido en pocos años. Queremos hablar solamente del invento de Daguerre, perfeccionado después por mister Talbat [sic] y por otros sabios y prácticos, en el concepto meramente artístico y señalar aquí, desde los primeros retratos sobre papel hasta el descubrimiento más reciente, o sea el del “Cinematógrafo” que antes hemos ya mencionado.

Recordarán nuestros lectores aquellos días en que quien deseaba retratarse en fotografía debía convertirse en una suerte de paciente y someterse durante largos segundos, si no minutos, a una operación que tenía visos y lejos de operación quirúrgica. Costaba un triunfo colocar bien enfrente de la máquina al que debía retratarse y tras una serie de prevenciones por parte del operador, después de aconsejar la calma más absoluta, al grito de “ahora va” como acontecía anteriormente en el daguerrotipo, aquél de quien había de sacarse el trasto, quedábase como estatua de paramento, convirtiéndose en una suerte de eternidad aquellos instantes relativamente cortísimos. Sujetábasele por añadidura a un trasto de latón, de donde el que a veces saliesen los retratados con aspecto de ajusticiados en garrote. Todo ello fue simplificándose paulatinamente a medida que se perfeccionaban los aparatos y se aumentaba la sensibilidad de las placas. Ya apenas se le exigía nada al que se ponía delante de la máquina fotográfica, solo la inmovilidad durante contados segundos y aún pudiendo mover los ojos.

Hasta a semejantes exigencias se renunció más tarde cuando se empezó a hacer uso de los llamados “instantáneos” o sea de las máquinas y de las placas perfeccionadísimas con las cuales se coge al vuelo, en un santiamén, la imagen de una persona, un monumento, un paisaje, el rápido cambiar de las nubes y del oleaje, el vuelo de las aves, y hasta la silueta apenas perceptible a la visión de una bala de fusil en su trayectoria. Afuera inmovilidad y envaramiento; en vez de ellos la vida, el movimiento, la expresión o triste o regocijada, el rápido andar de los trotones, el tren que atraviesa como una exalación [sic], las movi-

bles líneas de los árboles agitados por el viento, en una palabra la vida entera, con sus lineamientos fugaces, con las formas cuya exacta reproducción persigue el artista de veras, constituyendo el sorprenderlas y el fijarlas su tormento, su gloria y su triunfo.

Tal fue la victoria de los “instántaneos”. La fotografía se entró resueltamente por los dominios del arte, dio retratos expresivos, reprodujo cuadros populares, sacó por manera admirable escenas que cambian a cada instante, y puso en los mejores ejemplares obtenidos de esta suerte un sello propiamente dicho, que dimanaba de la exactitud prodigiosa en el conjunto y de la inmensa riqueza de los pormenores, no asequible el verlos al ojo humano por adiestrado que fuere, ni menos a la mano el reproducirlos sin faltarles punto ni coma. Las vistas del mar, ya en calma, ya en días de tormenta, de grandes espacios, singularmente de espectáculos contemplados desde las cimas y mesetas de las más elevadas montañas, fueron otras tantas de las ejecutorias del moderno arte fotográfico y prueba elocuente de cuán utilísimo debía ser al arte novísimo, singularmente al que pone especial empeño en reproducir al hombre y a la naturaleza con la misma verdad que en la realidad presentan. ¡Qué cosas le ha enseñado la fotografía! ¡Cuánto ha contribuido ésta a que los cuadros más notables de la expresada escuela, sean prodigios de verdad, de vida, de animación y movimiento! Otras mejoras introducidas en el arte fotográfico han servido particularmente para el estudio más cabal de los monumentos arquitectónicos, según ocurre verbigracia en las pruebas obtenidas por medio de la luz de magnesio, gracias a la cual se reproducen por modo acabadísimo los interiores de los oscuros templos románicos, las criptas de las iglesias ojivales y en general aquellos sitios donde no penetra la luz del sol y del día apenas, y que no lograba reproducir en sus comienzos la fotografía. Esta ha facilitado asombrosamente el conocimiento exacto de los edificios y construcciones más famosas de las esculturas y pinturas de todas las épocas, trasladándolas al papel con una exactitud que no puede alcanzar nunca el hombre, porque este, ser consciente, ha de introducir por fuerza de sus trabajos algo de su propia alma, imprimiendo en cuanto a copia aspecto uniforme que hace aparecer semejantes o iguales obras de muy distintos y hasta opuestos caracteres.

Por lo que toca a la ciencia, los rayos X o Roentges nos dicen hasta qué punto ha de estarle agradecida la fotografía.

¿Y qué adelanto en el arte, preguntará acaso alguien, puede haber introducido el “Cinematógrafo”, citado en los principios de este artículo? Saben nuestros lectores de qué se trata. “Cinematógrafo” es palabra compuesta de “cinema”, que vale en griego “movimiento”, y de “graphos” en el propio idioma “escribir pintura”, etc., con lo cual dicho se está que aquél vocablo significa

“pintar o representar el movimiento”. Esto es lo que se ve con perfección admirable en el que exhiben los hermanos Lumière, apareciendo en él con exactitud pasmosa escenas sacadas directamente de la realidad. Aquel desfile de lanceros de la reina toma cuerpo de verdad, y aunque mudo el cuadro le parece al espectador escuchar el toque de las cornetas, el relinchar de los caballos, y el rumor que los escuadrones producen en su marcha. Agua de verdad es la que se levanta en espuma en el cuadro de las montañas rusas náuticas y agua también aquella con que el manguero remoja al pilluelo en castigo de su treta, lo propio que la del río que pasan a nado caballos y jinetes.

Todo esto entretiene y encanta a quien lo mira, más en este mismo espectáculo creemos nosotros encontrar elementos de enseñanza. Merced a aquellas fugaces imágenes que van desfilando por ante [sic] el reflector, aplicación perfeccionada del juguete denominados “zootropos”, el artista que contempla el cuadro sorprende acaso rasgos, detalles, pormenores que no hubiera encontrado con la sola contemplación del natural.

Sigue, por decirse así, el desarrollo del movimiento, todas sus fases, y de esta inspección saca un estudio más completo del natural en la vida, del natural en acción, del que, según hemos indicado antes, constituye el afán primero del artista, el que sin fotografía, ni cinematógrafo, con la sola luz de su ingenio, lograron encontrar el Greco y Velázquez y otros pintores famosos en el universo mundo. En este concepto consideramos que la invención del “Cinematógrafo” no se reduce exclusivamente a un pasatiempo entretenido, a una diversión artística, sino que reúne los méritos que someramente hemos apuntado, y que ha de servir en no pocos puntos de advertencia y de enseñanza a los artistas perspicaces.

A la vez señala el último mojón, por ahora, en el arte fotográfico, por lo asombroso de los resultados que con el invento se obtienen, y que de “visu” pueden atestiguar nuestros lectores, mojón tan distante de las placas de Daguerre, como el telégrafo óptico del telégrafo eléctrico y los tubos acústicos del modernísimo teléfono. Solo les falta a los espectadores del “Cinematógrafo” que vayan acompañados de la reproducción exacta de las voces y ruidos y esto acaso lo consiga en breve un fonógrafo diestramente aplicado al caso. ¡Qué admiración le causaría todo esto a M. Daguerre, si por permisión divina pudiese volver a este mundo para contemplar las múltiples aplicaciones que de su invención se han hecho!

F. MIGUEL Y BADÍA

El Baluarte, 16 de febrero de 1899
LOS TEATROS EN CUARESMA

Aquí, en Sevilla, donde a pesar de la importancia de la población, riqueza y número de habitantes, sólo existe abierto un teatro (y gracias) no tiene esta época grandes quiebras para la empresa que explota aquél, mas a pesar de ello, y contando con el personal de la compañía que en el Duque actúa, un primer actor de grandes simpatías y la tiple de más méritos y prestigios del género chico, al llegar el día en que resuena en los templos en “memento homo”, la susodicha empresa, no creyéndose sin duda con elementos de victoria para llegar felizmente al término de los ayunos y vigiliás, echó mano de un cinematógrafo, para que se animase las primeras y cuartas secciones.

Ya pues los asiduos concurrentes al teatro El Duque verán corridas de toros, descenso de un tren, carreras de caballos y demás cuadros animados que presenta el aparato Walgraf [sic].

Con estas “cositas” ya no podrá quejarse el público de que le cobren una peseta la butaca, y seguramente la empresa guardará muchas, pesetas entendiéndose, en su taquilla, que le servirán indudablemente para pertrecharse de bulas y no comer vigilia.

Esto es lo más importante de lo realizado por la empresa del teatro del Duque para la Cuaresma porque las cacareadas reformas en el personal artístico de la compañía resultaron sencillamente el famoso parto de montes ...

Ahora bien; a nosotros nos resulta contraproducente (al menos por ahora) eso de “animar” las secciones con un cinematógrafo.

¿No cuenta la empresa con obras nuevas para estrenarlas?

¿Sí? Pues éstas son las que deben dar vida a las secciones y cuando se terminen los estrenos y no se encuentren obras explotables con que “refrescar” el cartel, entonces es cuando, según nuestra opinión se debe presentar cinematógrafo, prestidigitadores o cualquiera de esos alicientes de último recurso.

Por lo demás, que continúe el cinematógrafo funcionando celebraremos, y mucho más que proporcione a la empresa pingües utilidades.

El Liberal, 15 de marzo de 1903

HUELGA DE MÚSICOS. EL TEATRO DEL DUQUE SIN ORQUESTA

Los profesores de la orquesta del teatro del Duque se han declarado en huelga. Anteanoche, antes de la cuarta sección, se retiraron, llevándose sus instrumentos. Esta fue la causa de que la obra anunciada para aquélla no se celebrase.

Los orígenes de la exhibición cinematográfica en Sevilla a través de la prensa

Anoche los espectadores encontráronse con la nada agradable novedad de que no había orquesta. Los atriles hallábanse arrumbados, no se veía un solo instrumento y en el sitio destinado al director mostrábase un piano.

¿Es esto el teatro del Duque, o es el histórico teatro del Centro? La compañía que dirigía el señor Cerbón, ¿qué se hizo? Los profesores de orquesta, ¿qué se hicieron?

Porque a pesar de que los carteles anunciaban la nueva, nos resistíamos a la evidencia, como cuando le advierten a uno de una desgracia que le afecta.

Nos informamos de lo que ocurría, y lo que ocurre sencillamente es que los músicos piden algún aumento en los sueldos en tanto duren los Viajes a la luna, por considerar que su trabajo con tales viajes aumenta, y el dueño del teatro y empresario niegan.

Es un aspecto, todavía nuevo entre nosotros, de la cuestión obrera. Ni más ni menos. En este caso los obreros son artistas músicos.

Más que nada como precedente curioso lo hacemos notar.

El empresario del teatro, señor López del Toro, ha creído resolver el conflicto sustituyendo la orquesta por un piano, en el que ejecuta el director de aquella, señor Fuentes.

No formamos partido en esta cuestión, porque no la conocemos bien; pero sí diremos que es insostenible ese procedimiento primitivo del piano.

El teatro del Duque no puede pasar sin orquesta. Esto lo reconocerá el señor López del Toro, cuyo derecho a resistir la petición de los músicos no pretendemos discutir ahora.

Es un hecho indudable que el público que anoche concurrió al Duque - si bien no hizo protesta alguna - salió contrariado. No sólo no oyó la música de las zarzuelas anunciadas, sino sintió los efectos de la falta de batuta en las partes y en los coros.

Según nuestras noticias los profesores de la orquesta se reunieron para tomar acuerdos en casa del señor Piazza.

¿Qué solución tendrá el asunto?

Veremos.

El Progreso, 3 de agosto de 1904

SOBRE EL BARRACÓN

Lo que es corriente en muchos asuntos de la vida, o sea que cuando las cosas empiezan mal, mal andan y mal concluyen, ocurre también en lo del célebre barracón cinematográfico que, por ilegal capricho del señor Rodríguez Lagunilla, actúa en el prado de San Sebastián.

Nacido de un expediente cien-piés, en que el propio interesado califica de barracón lo que las autoridades después, para burlar los preceptos del derecho escrito, estiman como edificio (sin suelo ni cimientos) para espectáculos públicos, saltando por todo lo saltable, y no obstante la patente contributiva de que tenían noticia, funciona en las condiciones más anormales y peligrosas y las autoridades y la junta de teatros se ven en el duro trance de buscar la hoja de parra con la que cubrir responsabilidades notorias en aquello de mandar que se coloque en condiciones de funcionamiento la locomóvil que allí trabajaba, en el término de diez días.

No se comunica, o se comunica tarde, al interesado, para dar más largas, ese acuerdo; pero aquél se adelanta a cumplirlo, sustituyendo la fuerza de la mencionada máquina por una acometida hecha a los cables aéreos que conducen el fluido eléctrico de la Empresa de tranvías, haciéndolo sin cumplir los requisitos debidos, en la pasadera del arrecife central de dicho prado, y en manera y forma que, lejos de disminuir el peligro para el público, lo extiende a las personas que circulen por las inmediaciones del barracón, como ayer mismo nos aseguraron personas peritas que contemplaban absortas la instalación provisional.

Por lo visto, aquí ya puede hacerse todo lo que se le antoja al que esté inscrito en el registro de recomendaciones, con la garantía de cualquier Checa de poco más o menos.

¿Hasta cuando, señor Rodríguez Lagunilla?

Mire usted que este asunto puede proporcionarle un disgusto.

Y no es mal amigo el que avisa.

El Noticiero Sevillano, 21 y 22 de julio de 1906

EL CINEMATÓGRAFO GAUMONT

Los cinematógrafos están a la orden del día o de la noche. En Sevilla como ocurre en Madrid, en Barcelona y en otras capitales, se aprovecha cualquier terreno en condiciones para montar enseguida el correspondiente cinematógrafo.

Últimamente se ha instalado uno magnífico en un espacioso solar acondicionado al efecto, en la calle Industria, núm. 31, en el que se disfruta de una hermosa temperatura.

El Salón Gaumont, que así se llama, ha obtenido desde el primer momento el favor del público, que ha apreciado las excelencias sobre todo las conocidas hasta ahora de la máquina modelo Gaumont y la belleza y novedad de las películas que se exhiben.

Los orígenes de la exhibición cinematográfica en Sevilla a través de la prensa

El cinematógrafo Gaumont viene, como vulgarmente se dice, pegando y sus empresarios se proponen vencer en dura competencia entablada, sin organizar otra clase de espectáculos, ni ofrecer regalos de ningún género, sino solamente por la perfección del aparato Gaumont, con el que las figuras no tienen el menor movimiento, y no causan, por lo tanto, molestia alguna a la vista y con la exhibición de nuevas e interesantes películas.

La estrenada anoche con el título de *Final de boda* o *Los ladrones en Londres* fue aplaudidísima. Igual éxito obtendrá la de magia y de grandísima duración titulada *El mundo del Armenio* que se estrena esta noche.

La empresa del Cinematógrafo Gaumont ha estado muy acertada al establecer medias entradas para niños, pues de este modo atiende a uno de los fines de las máquinas cinematográficas, que es el de instruir deleitando a la infancia.

El Porvenir, 27 de noviembre de 1906

SALÓN IMPERIAL

El sábado se inauguró el nuevo centro de recreo bautizado con el nombre de Salón Imperial y establecido en el hermoso local que en la calle de las Sierpes ocupó el antiguo Café Suizo.

Su especial situación, su sencillez al par que elegante y cómodo decorado y el culto espectáculo con que la empresa brinda a los sevillanos, son motivo bastante para que el público le dé preferencia sobre otros y acuda, como lo hace en las tres noches que lleva de vida llenando en las tres secciones todas las localidades del mismo.

Las señoras encuentran donde pasar las veladas de invierno sin temor de verse sorprendidas con obras del corte de las que privan en los teatros, y hasta los niños pueden, sin temor alguno, presenciar el espectáculo que a más de proporcionarles amenidad, contribuye a su instrucción. Llena pues el Salón Imperial una necesidad sentida y por ello, de persistir la empresa en los proyectos [sic] que ha iniciado, sus ganancias serán seguras.

Divídese el espectáculo en tres partes. En la primera un sexteto [sic] formado por aventajados jóvenes interpretan una pieza musical de los mejores autores. Exhíbense en la segunda seis magníficas cintas cinematográficas con la pericia que en su exposición ha adquirido el reputado industrial señor La Rosa, y forman la tercera, hoy, varios experimentos [sic] de prestijitación [sic] ejecutados con grandísima habilidad y finura por Mr. Canaris a quien secunda admirablemente Mis [sic] Albany, mujer de exhuberante [sic] belleza.

Tanto estos experimentos [sic] como la exposición cinematográfica han sido objeto de grandes aplausos. Nuestra enhorabuena a la Empresa.

Notas.

1 *El primitivo cinematógrafo de Sevilla (1896-1906) a través de programas de mano y prensa local* (Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla) es la Tesis Doctoral, realizada por Mónica Barrientos Bueno y dirigida por Rafael Utrera Macías, donde se recoge y analiza este fragmento de la historia del entretenimiento en la capital hispalense que ha visto la luz como monografía bajo el título *Inicios del Cine en Sevilla (1896-1906). De la presentación en la ciudad a las exhibiciones continuadas* (Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones).

2 UTRERA, Rafael; DELGADO, Juan-Fabián (1980), *Cine en Andalucía*, Argantonio, Sevilla.

3 COLÓN, Carlos (1981), *Los comienzos del cinematógrafo en Sevilla*, Ayuntamiento, Sevilla y COLÓN PERALES, Carlos (1983), *El cine en Sevilla 1929-1950*, Ayuntamiento, Sevilla.

4 GARÓFANO SÁNCHEZ, Rafael (1986), *El cinematógrafo en Cádiz: Una sociología de la imagen (1896-1930)*, Fondo Municipal de Cultura, Cádiz.

5 ORTEGA CAMPOS, Ignacio (1998), *Los primeros años del cinematógrafo en Jaén*, Fundación Unicaja, Málaga.

6 UTRERA, Rafael (2001), “Cine en Andalucía” en *Literatura y Comunicación en Andalucía*, vol. 9, *Gran Enciclopedia de Andalucía del Siglo XXI*, Tartessos, Sevilla.

7 UTRERA MACÍAS, Rafael (2005), *Las rutas del cine en Andalucía, Andalucía Abierta*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla.

8 Ya desde la denominación de esta investigación –El primitivo cinematógrafo de Sevilla (1896-1906) a través de programas de mano y prensa local- se clarifica el papel desarrollado por la prensa: es empleada como instrumento informativo y no como objeto de análisis.

9 MARTÍNEZ VELASCO, Julio (1991), *Paseo por la Sevilla del 98*, Editorial Castillejo, Sevilla, p. 128.

10 RUIZ ACOSTA, M^a José, “La prensa sevillana de principios del siglo XX: el nacimiento de un nuevo modelo informativo (1898–1914) en REIG,

Los orígenes de la exhibición cinematográfica en Sevilla a través de la prensa

Ramón; ACOSTA, M^a José (1998), *Sevilla y su prensa: aproximación a la historia del periodismo andaluz contemporáneo (1898 – 1998)*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla. p. 22.

11 El material analizado está depositado en la Hemeroteca Municipal de Sevilla, accediéndose al mismo a través de microfilmaciones; de esta manera han sido leídos diez diarios locales (se obtuvieron como resultado casi mil ochocientas referencias distintas; se volcaron a una base de datos y fueron sometidas a tratamiento documental para facilitar su manejo); no todos abarcan por completo el periodo investigado, distribuyéndose de esta manera:

Diario	Denominación	Periodo abarcado
El Porvenir	Diario de avisos y noticias	1896-1906
La Andalucía	Diario de política, comercio, agricultura, minas, artes, literatura y ferrocarriles	1896-1897
El Progreso	Diario liberal	1896-1906
Diario de Sevilla	Diario de información general	1896
El Español	Diario político y literario de noticias	1896
El Baluarte	Diario político mercantil	1896-1903
El Noticiero Sevillano		
	Diario independiente de noticias	1896-1906
La Iberia	Diario independiente de la noche	1901-1902
El Liberal	Diario liberal de información general	1901-1906
El Defensor de Sevilla		
	Órgano del partido liberal democrático	1903-1904

12 El uso de la prensa como vehículo publicitario del cinematógrafo facilita la observación de una tendencia: la aproximación a las clases medias y altas; por otro lado, el analfabetismo y la baja capacidad adquisitiva de gran parte de la sociedad sevillana hacen de la prensa un recurso de eficacia limitada en este sentido, habiéndose tenido en cuenta este factor.

13 Se trata de una colección dispersa de ochenta y dos programas de mano, depositados igualmente en la Hemeroteca Municipal de Sevilla.

14 Quedan algunos años para que el fenómeno de las revistas de cine eclosionen; la pionera en este sentido, en el ámbito español, fue *El cine*, fundada en 1912 en Barcelona, a la que siguieron más tarde *El cinematógrafo* o *Arte y cinematografía*.

15 Muchos de estos locales no aparecen en los programas de mano, quizás por la inversión que suponía la publicidad (incluso es posible que nunca los imprimieran) o por el hecho de que los avatares temporales hayan impedido su conservación; sin embargo aparecen en contadas ocasiones en prensa, lo que ha posibilitado la constatación de su existencia que quizás de otra manera hubiera sido difícil o imposible.

16 Constatable por el hecho de que todos ellos fueron exhibidos en su concesión de Sierpes 68 (funcionó entre enero y abril de 1897), donde se proyectaban exclusivamente obras de su catálogo (para conocer la extensa producción de la casa de Lyon véase AUBERT, Michelle; SEGUIN, Jean-Claude (1995), *La production cinématographique des Frères Lumière*, Centre Nacional de la Cinématographie, Bibliothèque du Film).

17 El orquestrón podría tratarse del denominado orquestriano, un instrumento que combinaba piano, órgano y arpa en un único teclado (ROMAGUERA i RAMIÓ, Joaquim (2001), “Més sobre els “explicadors” cinematogràfics” en VV.AA. *La construcción del público en los primeros espectáculos cinematográficos*. Preactas del 3º Seminario sobre los orígenes y antecedentes del cine, Museo del Cinema, Universitat de Girona, Ajuntament de Girona, Gerona).

18 Para profundizar en su figura véase BARRIENTOS BUENO, Mónica (2003), *Antonio de la Rosa, empresario pionero del cinematógrafo en Sevilla (1902-1907)*, Padilla, Cuadernos de EIH CEROA nº 3, Sevilla.



Javier Díaz Noci
Universidad del País Vasco

La noticia individual (relación) entre los siglos XVII y XVIII: Tres tipologías, tres textos recuperados

Resumen:

Las relaciones de noticias existen como forma preperiodística desde al menos los siglos XV y XVI, aunque es en las siguientes dos centurias cuando alcanza su culmen, con miles de títulos diferentes publicados en prácticamente todos los lugares de España y Portugal donde había una imprenta. Durante la segunda mitad del siglo XVII español y durante todo el XVIII convive con las gacetas, publicaciones misceláneas y noticiosas, que irán adquiriendo una cadencia de publicación determinada y ser irán convirtiendo en los periódicos como los conocemos hoy en día. Las relaciones individuales de noticias mostraron diversas formas y tipología, aunque tenían en común su carácter generalmente breve, cuatro páginas en cuarto, venta rápida y vida breve. Aquí transcribimos tres relaciones de muy diversas épocas, pertenecientes a nuestra colección particular, describimos sus técnicas de redacción (lenguajes y paralenguajes) y aportamos datos sobre su digitalización.

Abstract:

The so called relaciones de noticias (newsheets) exist as a form of ancient journalism since at least the 15th and 16th centuries, but it was during the 17th and 18th centuries when they were most developed as a way of communicate individual news. Thousand of different titles were published at almost every place in Spain and Portugal where a printing press was. During the second half of the 17th century in Spain and during all the 18th century the relaciones lived all together with the gazettes, or miscellaneous news sheets, that became periodicals and formed the daily press as we currently know it. Those newsheets containing just one news were of different form and type, nevertheless most of them were short stories –normally four pages–, and quick selling. We now transcribe three of those newsheets, which we owned, from both the 17th and the 18th centuries, describe the

Javier Díaz Noci

newswriting and images used in them, and explain how we digitised them.

Palabras clave:

Historia de la comunicación. Historia del periodismo. Relaciones de noticias. España. Portugal. XVII. XVIII. Digitalización.

Keywords:

History of communication. History of journalism. Newsheets. Spain. Portugal. 17th and 18th centuries. Digitisation.

Introducción

Las relaciones de sucesos, o relaciones de noticias, fueron un género muy cultivado en todos los países de Europa desde el siglo XV hasta bien entrado el XVIII (1). Bien se tratase de narraciones de noticias verídicas o noveladas, en prosa o en verso, eruditas o populares, su tipología principal, de cuatro páginas en cuarto (un cuadernillo de un pliego doblado en dos), con un título unitario y atractivo para el lector, en no pocas ocasiones con un grabado -generalmente xilográfico- al comienzo, hizo de estos sencillos -aunque seguramente bien vendidos- impresos un género muy reconocible durante siglos.

El propósito, muy modesto, de este breve trabajo es recuperar tres de esas relaciones. Una de ellas data del siglo XVII, las otras dos fueron impresas en el XVIII. Son de varios tipos: la primera de ellas, noticiosa y en prosa, pero con numerosos elementos sobrenaturales. La segunda también está en prosa y adopta la forma de un relato noticioso, si bien lo es sobre un animal imaginario, muy en la línea de muchos romances en varias lenguas de Europa en siglos anteriores. Es decir, se trataría de la renovación estilística de un tema clásico, la lucha del héroe contra el monstruo. Finalmente, la tercera de las relaciones transcritas está en verso, adopta la forma de un romance, y cuenta los supuestos amores de una princesa turca hacia un miembro de la familia real española, que encubre, en realidad, un elogio de las virtudes patrias y católicas frente a la amenaza del invasor morisco.

Más que en los temas, quisiéramos fijarnos en las figuras estilísticas empleadas en cada una de ellas. Efectivamente, cada texto muestra unas características diferentes entre sí aunque típicas de muchas otras relaciones, e incluso alguna de esas técnicas -sobre todo las que se manifiestan en prosa- se han incorporado al sensacionalismo periodístico de épocas posteriores (2).

A ese pequeño estudio le acompaña la transcripción de los textos de esas tres relaciones estudiadas, en la línea de lo que ya hicieron los profesores Manuel Bernal y Carmen Espejo en el primer número de *Revista Científica de*

Información y Comunicación (3). El lector puede acceder también a la reproducción facsímil de dichas relaciones en versión digital en la página web www.ehu.es/diaz-noci/hemeroteca. Nos ha parecido pertinente incluir en este trabajo un epígrafe en el que se detalla el proceso de digitalización de esos documentos y los criterios seguidos para ello, así como unas pocas reflexiones sobre la necesidad de preservar de esta forma el patrimonio cultural antiguo.

Relación del caso [...] sucedido en la ciudad de Milán, 1630.

La primera, por orden temporal, de las relaciones que aquí presentamos es la titulada *Relación del caso, o casos notables, que han sucedido en la ciudad de Milán estos tres meses próximos pasados*. Se trata de tres páginas in folio, sin paginar. Fue impresa, como consta en el pie de imprenta, en 1630, el mismo año en que acontecieron los sucesos que se narran: la peste de mayo de 1630 en la ciudad de Pavía. Claramente, la relación, narrada con un estilo verídico, con aportación de datos y declaraciones, como si fuesen hechos probados, es en realidad un impreso con intenciones propagandísticas redactado para defender a “la Católica Corona de España” de los “diabólicos inimigos de Dios”, a quienes se acusaba de haber provocado la epidemia, a manera de guerra bacteriológica actual, mediante unos polvos que causaron la muerte de 80.000 personas. Hay que tener en cuenta que, como se dice al final de la relación, el Estado de Milán, entonces bajo la Corona española, se hallaba en guerra, aunque en aquel momento (agosto de 1630) no había conflicto armado. Lo que explica, por otra parte, la necesidad de relatos en que se demoniza -y nunca mejor dicho- al enemigo. La relación fue impresa en Lisboa, aún entonces parte de la corona española -se independizaría 10 años después- por Mattheus Pinheiro, “com todas as licencias necessarias”. Es obvio el uso de numerosos lusismos en el texto: “Príncipe”, “llebantar”, “soceder”, “dizir”, “com”, “pesquiza”. Hay que recordar que, durante más de dos siglos, los hombres de letras portugueses eran bilingües, aunque lógicamente, al escribir en castellano, aparecían interferencias de su lengua materna.

El relato es rico en descripciones y, tras el primer párrafo de proemio, típicos de la retórica imperante en la época, en que se emplea el estilo epistolar para anunciar a un caballero milanés, el señor De La Simonetta, el relato de “los lastimosos, tristes, y miserables sucesos”, el segundo resume los sucedido: en apenas tres meses han muerto más de 80.000 personas por un “contagio [...] invención del Demonio por un cierto unto”. A continuación, se da cuenta con detalle de la identidad de algunos de los muertos, entre ellos varios senadores y “muchos eclesiásticos”, lo que aumenta la importancia del suceso. Igualmente, se describe minuciosamente el proceso de supuesto envenena-

miento de las aguas, e incluso se informa de la identidad de los detenidos por ello: unos tales Guillermo o Guglielmo (en el texto se le llama “Guillelmo”) Platea y Juan Jacomo de Mora, un barbero. Igualmente se describen los tormentos a que fueron sometidos antes de reconocer su culpabilidad, con intervención posterior de la justicia española (el brazo secular) y del Inquisidor de Milán (el brazo religioso). Las investigaciones fueron presididas por el Presidente del Consejo de la Salud del Estado de Milán, el senador Monti. Se involucró en el caso a un banquero, Turriana, y al hijo del presidente Bossio, que, se dice, huyó a Roma con otros cómplices. De allí fueron devueltos a Milán por el Papa.

Uno de los rasgos más evidentes y destacables de esta relación, como de otras, es el empleo de la forma de carta que adopta: se cuenta a un interlocutor individual aunque, en realidad, su destino es darlo a conocer, mediante la imprenta, a un público más amplio. Se pasa así de la relación particular (llamada también aviso, según la moda italiana) a la relación propiamente dicha (4). Italia era uno de los principales focos de producción noticiosa de Europa, de hecho en 1639 ya contaba con una publicación periódica informativa, impresa en Génova, y sólo diez años después de que se publicase este impreso “ocasional” que comentamos ya había otras gacetas periódicas en Florencia, Bolonia y la propia Milán. Al contrario que en la mayoría de las relaciones noticiosas de la época, conocemos su autor, un español, Diego de Carbajal. No tenemos más datos acerca de este escritor, aunque la habilidad en la redacción permite suponer que se trataba de uno de esos pioneros profesionales del periodismo.

La relación es parca en recursos tipográficos: destaca el largo título, dispuesto en varias líneas de longitud decreciente, formando un triángulo, que podría equipararse a una moderna entradilla, y la letra capital con que comienza el texto, que indica un cuidado en la impresión de este opúsculo no siempre habitual en la Península Ibérica.

Relación y verdadero retrato de un formidable y horroroso animal que fue descubierto en la Arabia desierta

La segunda relación que transcribimos fue impresa, en un año no determinado, por Joseph Herrera, en el Puerto de Santa María. Está compuesta por cuatro páginas (un cuadernillo) in quarto bajo el título completo de *Relación y verdadero retrato de un formidable y horroroso animal que fue descubierto en la Arabia desierta, copiada exactamente de una que se imprimió en Ragusa, y por los grandes estragos que ha hecho ha circulado la noticia por varias Potencias y se ha reimpresso en Marsella y en el Puerto de Santa María*. Se trata de un texto previamente publicado -al menos eso

se asegura en la propia relación, aunque podría también tratarse de una estrategia editorial- en Ragusa y Marsella. Es un relato que podríamos calificar de sensacionalista o fantasioso, destinado sin duda al consumo de las clases populares, que cuenta la supuesta aparición de un monstruo en Medina (Arabia). Parece tener también un sentido propagandístico antimusulmán, con referencias al “falso profeta Mahoma”, y a dar cuenta de los presuntos peligros que acechaban en tierras mahometanas. No habría que descartar un cierto simbolismo entre el feo monstruo y lo que entonces se consideraba un peligro y una aberración. También se narra cómo un grupo de hombres valerosos, concretamente uno, consiguen darle muerte. Lo hace no con las modernas armas de fuego, sino de un lanzazo, como un moderno San Jorge. La relación nos remite así a los muchos romances, baladas y leyendas que en toda Europa cuentan la victoria del hombre sobre la bestia.

Las fuentes de esta relación son del todo difusas e indeterminadas: “ciertos viajeros europeos”. El público al que se destina es popular, el suceso se sitúa lo suficientemente lejos como para que se produzca una suspensión de la realidad que, como en el caso del cine fantástico moderno, provoca que el público acepte momentáneamente como reales sucesos que obviamente no lo son. A ello contribuye el retrato del monstruo -al modo de una fiera corrupta de las que se presentaban en las fiestas populares españolas- que aparece en el frontispicio.

Relación de la princesa Ismenia

La tercera relación, y seguramente la más tardía, es la titulada *Verdadera relación de la princesa Ismenia, hermana del Gran Turco Osmán, en que se refiere la Embaxada, que le embió Osmán a Felipe Segundo, Rey Católico de España: la respuesta que se volvió; y el desesperado fin que tuvo la Princesa Ismenia, con lo demás que verá el curioso Lector*. Cuatro páginas in quarto publicadas en fecha indeterminada en el siglo XVIII por el impresor valenciano Agustín Laborda. Laborda está documentado desde mediados de esa centuria. Entre 1764 y 1767 formó sociedad con Cosme Granja. A partir de 1767 imprimió en solitario. En 1796 figura al frente del negocio su viuda, y fue continuado por su familia hasta 1864. Por tanto, hemos de concluir que esta relación fue impresa entre 1767 y 1796.

Se trata, más que de una relación noticiosa propiamente dicha, de un romance que fue impreso varias veces, lo que da idea de su éxito. Sabemos que, al menos, fue reimpresso en Barcelona hacia 1800 por la viuda de Pla, también en cuatro páginas in quarto, bajo el título de Romance nuevo y curioso de la princesa Ismenia, hermana del Gran Turco Osmán, en que se declara, y da cuenta, de la embajada que embió Osmán á Nuestro Rey de España Felipe

Segundo; la respuesta que se le bolbió, y el fin desesperado que tubo la princesa Ismenia.

El texto, efectivamente con la métrica de un romance de nuevo cuño, en octosílabos de rima asonante, cuenta la supuesta historia de Ismenia que, enamorada de don Juan de Austria, requiere a través de su hermano el sultán Osmán de amores a este miembro de la familia real española. Naturalmente, el texto aprovecha para cantar las excelencias y la pureza de la fe católica de Felipe II a través del rechazo a la oferta del turco -siempre pintado, incluso en fecha ya tan tardía, como el enemigo exterior por excelencia- y de sus amenazas. La exaltación patriótica de la figura de don Juan de Austria es también clara.

La relación de este impreso con la denominada literatura de cordel (5) es evidente. No sólo está hecha para ser leída, también -y quizá principalmente- para ser escuchada. Para fomentar la compra de este pliego, en la primera página aparecen las imágenes de los tres protagonistas: el sultán y su hermana, a la izquierda (que bien podrían ser cualquier rey y cualquier reina; las imágenes en las relaciones se empleaban repetidamente, independientemente de cuál fuese su contenido, siempre que tuviesen alguna relación con éste); y de un caballero, que representaría a Juan de Austria o a Felipe II, vestido a la usanza del siglo XVIII, y por tanto del todo anacrónica con respecto a la historia que se cuenta. El romance es, como era de esperar, anónimo.

4. Nuestra edición

4.1. Digitalización de los documentos

Quien quiera conocer el aspecto, tamaño y estado de las relaciones originales que obran en nuestra colección particular, puede hacerlo en la página web www.ehu.es/diaz-noci/hemeroteca, que contiene una pequeña colección de relaciones y periódicos de lo que podríamos denominar el periodo antiguo de la prensa, compuesta por estas tres relaciones de los siglos XVII y XVIII y por diversos periódicos de entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, y especialmente, por periódicos de la Guerra de la Independencia. Para todos ellos se empleó la misma técnica de digitalización, y para ello se tomaron determinadas decisiones de las que nos gustaría dar cuenta, por lo que puedan suponer de modesto aporte metodológico para este tipo de iniciativas (6). Debe decirse, por otra parte, que no se emplearon —entre otras cosas por una decisión a favor de la sencillez— sino páginas muy simples, estáticas si se quiere, puesto que la colección es lo suficientemente pequeña como para que el lector de esas páginas digitalizadas pueda navegar por ellas sin problemas. Obviamente, y esa es una decisión que con colecciones más grandes cabe

tomar, el empleo de bases de datos y motores de búsqueda por títulos, números, años, lugares de edición, etc. resulta más que útil indispensable para que los investigadores puedan encontrar lo que buscan en masas mayores de información.

Otra decisión que se tomó, porque lo contrario hubiese excedido las exiguas fuerzas y tiempo de que un investigador individual dispone, fue no transcribir el contenido textual de dicha colección —aunque ahora se haga, gracias a la invitación de esta revista, en sus páginas, para las tres relaciones. Es claro que dicho empeño resulta extremadamente útil, especialmente para poder hacer luego búsquedas a través del texto. Pero también que, tratándose de impresos antiguos, los programas de reconocimiento óptico de caracteres (OCR) no dan una fiabilidad alta y los textos que interpretan distan mucho de ser los originales. Se impone, por tanto, una revisión pormenorizada en el repaso de cada texto, lo que nos llevaría casi tanto tiempo como una transcripción manual. Es de esperar que dichos programas mejoren con el tiempo y sean capaces de reconocer con exactitud este tipo de impresos anteriores al siglo XX, pero hoy por hoy eso no es así.

Se optó, por tanto, por la mera reproducción física de los ejemplares de la colección. De nuevo, se plantearon aquí diversas alternativas: la primera, el formato de los archivos, si una imagen (jpeg, gif, php, etc.) compatible con el lenguaje html y, por tanto, sencilla de incluir en una página web, o bien se optaba por otro tipo de formatos (el tiff, en especial) que parecen mejores para una posterior reproducción impresa del documento. Se optó por guardar las imágenes escaneadas una sola vez, para lastimar lo menos posible con la fuerte luz de los escáneres un papel de en ocasiones cuatrocientos años de antigüedad y forzar en ocasiones la encuadernación en que se contenían los ejemplares, en dos formatos y resoluciones: una, en formato tiff, en la actualidad el más universal, con una resolución de entre 300 y 600 puntos por pulgada (ppp o dpi), suficiente para, si llegase el caso, reproducir mediante impresora (del tipo que sea: láser, de chorro de tinta, de papel fotográfico) el documento con una calidad muy alta; y la segunda, a 75 ppp (el estándar recomendado para que pueda verse con claridad mínima en una pantalla), en formato jpeg, por su capacidad de compresión y por ser uno de los más extendidos en Internet. Con este segundo formato se ganaba un “peso” de la imagen razonable, nunca superior a 200 Kb, mientras que con la primera solución de generaban archivos de varios megabytes, que obviamente no resulta recomendable poner en Internet por lo que tardaría en descargarse, y que se archivó en discos duros y cederromes.

A su vez, de los archivos de alta calidad, en formato tiff, se hicieron dos copias: una, en color, que intentaba reproducir el original en su estado actual; y otra, en blanco y negro, limpia en lo posible de manchas, tintas desvaídas, tintas calcadas, etc., es decir, una imagen lo más similar posible a como debió ser el original, de manera que, al imprimirlo en papel, veamos cómo era el documento, y no cómo lo ha dejado el paso del tiempo. Nos parecía importante disponer de ambas alternativas. En el caso de las imágenes en formato jpeg, destinadas sólo a Internet, se optó por una única versión en color, sin retoque alguno. Los investigadores que quieran disponer de una copia de más calidad, en cualquiera de las versiones que explicamos, pueden dirigirse a nosotros para conseguirla.

De las imágenes en jpeg, a su vez, hicimos otras dos versiones: una, a tamaño natural, es decir, al 100% del tamaño del documento reproducido, que insertamos en cada página web sin variar el tamaño o proporciones, y otras versiones más pequeñas o thumbnails, que se reproducen todas juntas y ordenadas en la portada correspondiente a cada título, y sobre las que se pulsa para obtener la otra copia a tamaño natural.

Finalmente, de todas las versiones (de los archivos tiff a color y blanco y negro tratados, y de los archivos jpeg en tamaño natural) se hicieron sendos archivos pdf, como otro de los estándares más habituales, y se les incorporó una portada con todos los datos bibliográficos y técnicos, para que pudieran ser consultados también como archivo único. En la página web mencionada pueden encontrarse, por tanto, versiones de cada título en formato jpeg-html, página a página, o bien puede descargarse el correspondiente archivo pdf, único para cada título y número.

4.2. Transcripción textual

Como ya hicieron los profesores Bernal y Espejo, de la Universidad de Sevilla, en las páginas del primer número de esta misma revista al editar tres relaciones sevillanas del siglo XVII (7), a la hora de hacer la transcripción de cada una de estas relaciones, por otra parte de muy diverso estilo, época y procedencia geográfica, se ha optado por respetar en su integridad el texto, con algunas salvedades: la corrección de errores obvios, empleando en casos dudosos la marca [sic]; resolución de abreviaturas, habituales en aquellos siglos (pero mantenimiento de formas como “desta”), y que hoy dificultan en muchos casos la lectura; lectura de las grafías ‘i’, ‘u’ con valor vocálico, y como ‘v’, esta última, cuando tiene valor consonántico. Se mantiene la distinción entre ‘s’ y ‘ss’, que entonces aún reflejaba una diferencia entre dos sonidos

(sordo y sonoro) diferentes. Se moderniza igualmente la puntuación, siguiendo los criterios más habituales para la edición de textos antiguos.

Relación del caso, o casos notables, que han socedido en la ciudad de Milán estos tres meses próximos passados. Cuéntase en qué forma, sin corrupción de ayres, inbentaron [sic] diabólicos ministros inimigos de Dios y de la Católica Corona de España, que Dios siempre prospere, empestar, y contaminar toda la tierra, de que son muertos cerca de ochenta mil personas, y despoblada la ciudad de Pavía, hecho todo por una intención diabólica jamás vista en el mundo, y relátase los que se han condenado y el juicio que se les dio, y las diligencias que se hazen.

En cartas de Milán de 26 de agosto de 1630.

Aunque los lastimosos, tristes, y miserables sucesos, que de tres meses a esta parte se han visto en este desgraciado Estado, y principalmente en esta lamentable Ciudad de Milán y el término, en que todo aquí se halla: me disculpava, quando no escribiera a V. M. No dexaré de hazello en este ordinario, advirtiéndolo, que hasta agora ninguno he dexado passar en que no lo tenga hecho, cuentando siempre lo que por acá passa. Agora con particular cuydado, y deseo lo advierto, deseando notificarlos assí a todos los Príncipes [sic], Señores, Cavalleros, y pueblos sujetos [sic] a mi Rey y a los que lo son tambien a la Majestad Cesárea, contra quien se tiene llebantado [sic], y conjurado tantos, y tan diabólicos ministros, para que viniendo a su noticia, se guarden, y lo remedien, principalmente España, adonde se dize, que se pretende meter esta peste, que es la mayor Tragedia que los nacidos presentes, ni passados, pueden ver, ni haver visto.

Aquí no se trata de más, que de ponerse cada uno bien con Dios, esperando sólo cuándo llegará su fin: porque es tal la calamidad de peste, que en poco más de tres meses son muertas cerca de ochenta mil personas. Esta peste es un contagio que se ha llebantado por invención del Demonio, con un cierto unto, y polvos que al que tocan, aunque sea en el vestido irremediabilmente dentro de veinte, y quatro horas le mata, y de ally [sic] se pega en otros sí [h]ay descuydo, y es la mortanda, de manera, que hay día de mil y duzientas personas, no se viendo por las calles, más que carros de muertos, y no hay padre para hijo, ni hijo para padre, y aunque se han justiciado, y preso muchos autores, y ministros desta maldad, son tan incitados del demonio, que con todo esso no cessan de executallo, entrando también en este infernal ministerio, gentes naturales de la tierra no teniendo respeto a su patria, ni perdonando a

padres, ni hermanos, de suerte, que están fuera de la Ciudad en casas de Campo, aún están temiendo más el peligro desta peste (a que llaman sembrada) que si fuera infición del ayre. No hay trattar de negocio, ni quien trabaje, ni venda lo necesario a la vida humana, pobres, y ricos perecen igualmente los çapatos, se traen aquí ha tres meses, sin haver quien otros venda, si se halla algo de comer (que es muy poco) nadie osa tocarlo por la sutileza con que se tambien [¿?] estos diabólicos polvos, y se hechan [sic] en los mantenimientos. No hay correspondencia con ningún lugar, porque todos se guardan de nós. Agora se tiene ordenado se encerren todos por espacio de quarenta días, y que en este tiempo no aya [sic] ninguna comunicación entre nosotros, quedando solamente de fuera depurados de suficiencia, que acudan a dar algún mantenimiento repartido por todos a cada uno su parte desse poco que se hallare.

Quando se hizo una processión el mes passado de Junio, pidiendo a Dios remedio por la salud del pueblo, sembraron estos infernales ministros gran cantidad de polvos por las calles, y todos aquellos que los tocaron quedaron apestados, y untaron las puertas de la Iglesia Mayor con el pestífero unto, y socedió [sic] lo mismo con que murieron muchos, haviendo primero hecho prevención de untar con azeyte bueno, para que después no se temiesen en el pestífero.

Estos unguentos, y polvos, también se hechan [sic] en las pilas del agua benditta [sic], y se dize que se hazen en Milán, por arte diabólica, y los días passados se puso a la puerta del Presidente de noche un escrito, que dizía [:] Fatigas quanto quisieredes que para San Miguel se hallará esta Ciudad quasi despoblada y el Presidente escapará con que andarán las cosas muy de espacio. También se dize, que aquí en Milán se han traydo gran cantidad destes polvos, registrándolos en la Aduana por polvos de Oro fino, y pagando por tales los derechos, y que passándose un día cierta cantidad dellos, como Dios no permite [sic] que la maldad por mucho tiempo se oculte, se descubrió ésta, que es la mayor, que se ha visto en el mundo.

Para echarse estos polvos, aderezan unas vexigas, y las ponen a modo de Xeringas, y con ellas los hechas, o el óleo a los que passan por la calle, y luego quedan apestados, y a poco tiempo muertos, y porque este se encubre mejor debaxo de hábitos largos, de que estos infernales usan, se ha prohibido, que ninguno los trayga, sino cortos. Ay aquí en Milán, gente que ha tomado dineros, por hazer profesión de hechar [sic] esta peste sembrada, y así cada día se van augmentando más los delinqüentes en esta maldad. Trátase de prevenciones, y remedios y por más que se haze hasta agora no dexa de continuar el mal. Andan quatro compañías de cavallos corriendo de noche, y de día, visitando los caminos dos que vienen a Milán. Son muertos 4. Senadores principales. El

Pichinardo, Pialla, Monti y otro. Han muerto también muchos Eclesiásticos, personas de mucha consideración, y las Iglesias están desamparadas, que llegamos a término de no osar a entrar en ellas, por quanto en ellas hazen los infernales ministros mayor mal.

Por las diligencias que se hizieren, y van haziendo para descubrirse los ministros, y cómplices desta maldad, se han preso, y convencido muchos, entre ellos fueron dos, el uno Guillelmo [sic] Platea, cabeça de los que conduzían los apesados a la sepultura, y el otro Juan Jacomo de Mora barbero, ambos naturales de Milán, fueron convencidos, y justiciados, en esta forma. Llevárosles a las partes, y lugares adonde havían puesto unguentos, y hechado [sic] polvos, y allí fueron atanazados con ardientes tanazas, delante de la casa del Barbero, se les cortaron e entrambos dos las manos derechas, luego fueron puestos sobre unas ruedas, adonde sufrieron en vivos por seis horas en aquellos tormentos, después se les quebraron los güessos de los braços, y piernas, y últimamente fueron quemados sus cuerpos, y sus cenizas hechadas en el Río. La casa del Barbero se derribó por el suelo, poniéndose en ella una Coluna con un título que le declarava por infame, y luego un Epitafio, que dizía. Guillelmo Platea y Juan Jacomo Mora por haver sido traydores a esta Ciudad su patria, aumentando la peste, y sembrándola con unguentos, y polvos venosos, y apesados. Fueron llebados [sic] al lugar del suplicio con dos trompetas delante, que ivan [sic] publicando sus delitos al pueblo. El lugar del suplicio fue cercado con buena guardia para no poderse apestar, hechóse [sic] vando [sic], que todos aquellos que por sospechosos estaban enserrados [sic] en sus casas, no saliesen dellas, pena de la vida, hasta ejecutarse la sentencia. Unos días antes que esos dos fuesen justiciados, minaron sus cómplices la cárcel, por no ser descubiertos por las confessions de los prezos [sic]. Súpolo el Senado, y remediólo. Confessó Juan Jacome [sic], que el hijo del Castellano de Milán era cómplice, acercároslo con él, y assí fue preso por la justicia H Española [sic], que lo tiene a buen recado, assí por este, como por otros delitos [sic], que se dize haver cometido en la materia. Llebándose a justicias estos delinquentes, los Padres que los animavan a bien morir, les perguntaron [sic] si tenía aquel contagio algún remedio preservatibo y respondieron que no, por ser fabricado todo por arte del demonio. Pidiere licencia al Señor Inquisidor de Milán, para que también por arte diabólica, se hiciesen algunos preservatibos, para poder librar esta tan afligida Ciudad de tan grande mal, respondió que no se la podía dar, y assí no hay sino esperar por la Misericorda divina, en quien solamente està el verdadero remedo de todos nuestros males.

El Senador Monti Presidente del Consejo de la salud de Milán, trabajó muchíssimo de día, y de noche, haziendo processos por averiguar la verdad, y

haziendo officio de Juez, enqueredor, escrivano, y fiscal, con que de más de los dos justiciados prendió más de ciento y cinquenta, dando cuenta siempre al Senado, y se dize que los tiene convencidos, acautelándose siempre no venga a noticia de los culpados que se halla aver en ellos gentes de varias naciones, y algunas personas de calidad, y nombre, en que se entiende que se hará severíssimo castigo. Prendieron el Banquero Turriana, y ha confessado haver dado dineros, a los que se ocupavan en sembrar la peste, enténdese que morirá por el delito. Carlos Bossio del hábito de San Juan de Malta, hijo del presidente Bossio, huyó a Roma con veinte cómplices, por haver dado también dineros a los apestadores, y su Santiadad los remetió a Milán, estasse aguardando la justicia que se hará de los prisioneros.

Las cosas de Pavía, aún están em [sic] peor estado, hanse muerto todos los Médicos aunque la falta dellos no era mucho para sentir, también mataron toda la gente principal, y está de modo, que se vá por toda la ciudad sin encontrar [sic] viviente. A Tortona no ha llegado aún el mal, mas es el miedo tan grande, que no puede ser mayor. El Obispo, y Eclesiásticos han hecho allí una congregación general, en que han determinado de tomar los caminos, y que en su término no se dexen entrar ningún forastero. La gente que aquí es muerta, serán ochenta mil personas, como se ha dicho la que se sabe, y tiene averiguado por lista que dello mandó fazer el Conservador Inquisidor Monti, que a su cargo tiene las pesquiza de los delinqüentes, y lo hace con mucho cuydado, y diligencia. De la guerra, no ay cosa de nuevo que las armas están suspensas, assí por el suceso, como por tratarse de pazes, que es lo que mucho se desea por las miserias en que hoy se ve todo el Estado de Milán. Dios los remedie, que puede, y guarde a V. M. De la Simonetta de Milán 26 de Agosto de 630.

Diego de Carbajal.

Com todas as licenças necessarias. Em Lisboa, por Mattheus Pinheiro, & vendese em sua casa ao Poço da Fotea. Anno 1630.

Foy taixada esta Relação na Mesa do Paço a 3. reis a folha.

Relación y verdadero retrato de un formidable y horroroso animal que fue descubierto en la Arabia desierta, copiada exactamente de una que se imprimió en Ragusa, y por los grandes estragos que ha hecho ha circulado la noticia por varias Potencias y se ha reimpresso en Marsella y en el Puerto de Santa María.

En el término de la Ciudad de Medina, Provincia de la Arabia desierta en el Asia, y depósito de singulares monstruos y fieras á causa de las hediondas lagu-

nas y horrorosos arenales, se había notado la falta de infinidad de hombres, que transitaban por aquella parte al comercio de otras Provincias, sin que se hubiese hallado al cabo de algunos tiempos más que reliquias de cadáveres, tanto de hombres, como de mugeres y niños, é infinitos esqueletos de caballos, camellos y otros animales. Últimamente noticiosos los naturales de lo acaecido los años anteriores en las inmediaciones de Jerusalén, y deseosos de poner fin á esta triste escena, (que ya había comprendido á alguno de sus hijos y parientes) deliberaron hacer una salida, á fin de exterminar la causa de tantas desgracias; pero esta resolución pidió más treguas por el suceso siguiente.

Era tiempo en que pasaban por aquel territorio varias caravanas de Moros á visitar en sepulcro de su falso profeta Mahoma en Meca, que regularmente se componen de crecido número de personas de ambos sexos, y acostumbran llevar su provisión, tanto de comida como de bebida en camellos, á causa de que estos animales sufren mucho la sed y fatigas del camino, fuera de ser más aptos para la carga: habían viajado toda la noche por guardarse del excesivo calor del día, y vinieron á amanecer en las inmediaciones de una laguna ó agua encharcada, que era la guarida del horrendo monstruo anfibio que hacía los estragos: apenas se acercaron, quando la ruido que sintió, por ser sin duda hora en que salía á hacer sus presas, los acometió corriendo velocísimamente, y dando horribles bramidos: sobresaltada con este imprevisto accidente la incauta gente no tuvo otro arbitrio en medio de su pavor, que atrincherarse con las caballerías para hacer alguna defensa; pero destrozando en primer lugar a éstas, pasó a descargar su fiereza en los infelices, que por instantes esperaban ser víctimas de sus agudos dientes, como efectivamente lo fueron más de treinta personas, excepto uno que durante el conflicto pudo ocultarse, hasta que el monstruo se retiró a su mansión, dexando poblado el campo de cadáveres. Determinó pasar á dicha Ciudad, y dar parte del trágico suceso que había presenciado en sus compañeros, describiendo á dicho monstruo, como á continuación se expresa.

Esta formidable fiera era de la magnitud de una grande vaca; su cuerpo cubierto de impenetrables conchas; la cola larguísima, que además de ser uno de los principales instrumentos con que hería, le servía de apoyo para correr con indecible ligereza; sus brazos robustos, con las garras agudísimas y corvas; su disforme cabeza, semejante á la de un dragón; tiene en su parte superior dos orejas á manera de conductos, de los que nace gran porción de cabellos, que le cuelgan más de una quarta; los ojos espantosos idénticos á los de un caballo y las cejas pobladas de cerdas; la boca grande y rasgada, terminando en pico el labio superior; con tres órdenes de dientes en el inferior, semejantes á los grandes colmillos de un javalí [sic], de cada uno de los extremos de la misma

boca le salen dos grandes espolones en forma de aletas, que también usaba de ellos para herir.

En consecuencia de lo relacionado por este infeliz, se conferenció sobre la empresa con más reflexión, y se deliberó que una gran porción de la gente más osada y resuelta del pueblo se dirigiese hacia el sitio expresado armada de escopetas, espadas y lanzas, tanto á pie como á caballo: en efecto verificadose y llegado al parage, se presentaron al paso despojos del desgraciado combate de los pasajeros y en seguida (sin duda por que había percibido el tropel), la fiera, á cuya vista, según las descripciones que ya tenían, se dispusieron para esperarla y acometerla, hasta darla muerte, pero al irse acercando á la primera fila, fue tanta la turbación que concibieron y tan irresistible el ímpetu de su choque, que ocasionó la muerte de la mayor parte de ellos, cerrando sucesivamente el combate con los demás, y cebándose con braveza en cada uno de ellos: sin embargo uno de los de á caballo contemplando aventuraba su suerte le acometió con intrepidez, y tuvo la felicidad de darle una fuerte lanzada por el brazo izquierdo, que quasi le penetró hasta el corazón, de cuyas resultas empezó a dar horribles bramidos, revolcándose en tierra y vertiendo torrentes de sangre; hasta que repitiendo infinitos golpes, lograron darle muerte.

No puede explicarse el gozo general que este triunfo ocasionó á todos los combatientes, y el júbilo que causó la muerte de este monstruo en todos los pueblos comarcanos, que estaban en la mayor angustia lamentando la pérdida de sus parientes y amigos, que en menos de un mes fue de setenta personas, no contando los ganados de diferentes especies. Fue la admiración de infinitos pasajeros, hasta que fue conducido en un carro a la Ciudad de Medina, donde por ciertos viajantes Europeos, que en aquella ocasión se hallaban en el pueblo, se sacaron retratos; é impreso en Ragusa, Marsella, Reyno de Francia, y remitiéndose copias á España, se ha reimpresso en el Puerto de Santa María, y ahora últimamente en Madrid.

Con licencia: en la Imprenta de Joseph Herrera.

Verdadera relación de la princesa Ismenia, hermana del Gran Turco Osmán, en que se refiee la Embaxada, que le embió Osmán a Felipe Segundo, Rey Católico de España: la respuesta que se volvió; y el desesperado fin que tuvo la Princesa Ismenia, con lo demás que verá el curioso Lector.

Ismenia aquella Otomana,
hija del primer Planeta,
que en el Imperio Otomano
fixó la basa primera,
Protectora de Mahoma,
Emperatriz de sus tierras,
Primogénita de Osmán,
que en Constantinopla reyna,
Carroza de la fortuna,
Reyna de todas las ciencias,
Lucero de la Turquía,
por quien su nombre veneran,
y como á Diosa la adoran,
los mártires de su secta.
Venus en las perfecciones,
Palas en la gentileza,
Juno en la soberanía,
en la discreción Minerva.
Aunque su hermosura Mora,
Amor le tiró sus flechas,
que como es rapaz Cupido,
a nadie su arpón respeta.
Y fue que informó un Cautivo
à la hermosísima Ismenia,
de la gala y bizarría,
y del valor de su Alteza
el Señor Don Juan de Austria,
de quien tenía ya nuevas,
y con informe tan bueno
ciega su amor atropella,
siendo el amor en su pecho
un bolcán [sic] que le atormenta,
viviendo tan sin sosiego,
que á su hermano le dio cuenta
del estado en que se halla
con su amante pasión ciega.
Osmán que tanto la estima
embía por complacerla
un Embaxador á España,

con majestad y grandeza,
con un pliego para el Rey
que dice de esta manera:
O Rey Felipe Segundo,
Señor de toda la Esfera,
cuyos sobervios [sic] Leones
amenazan mis Vanderas [sic]
salud, porque el Grande Alá
te guarde de mi soberbia [sic].
Sabe que informado he sido,
como de justo te precias,
y te guardan el decoro
los Reyes de ajenas tierras.
Yo procuro tu amistad
y si es que tú la conservas,
te prometo dar á Francia,
à Olanda, é Inglaterra:
te daré treinta millones
de oro y plata en monedas;
te daré treinta mil Turcos,
para que guarden tus tierras;
te daré doscientas naves,
porque en tus puertos las tengas;
te daré la Casa Santa,
prenda que tanto deseas;
y te haré dueño del mundo,
Dios soberano en la tierra.
Y para que en lazo estrecho
esta amistad verdadera
se prospere para siempre,
pide mi hermana la Reyna
Ismenia, flor de hermosura,
que el de Austria case con ella,
por estar aficionada
de su valor, y grandeza.
Mi hermana te lo suplica,
yo te lo ruego de veras;
suplicaselo á tu hermano
y embiarásme la respuesta.

Y mira que soy Osmán,
y si enarbolo Vanderas,
el sol bolveré en cenizas,
y toda España en pavesas.
Con esto despachó el pliego,
y llegando con presteza
al palacio de Felipe
(que Dios en su gracia tenga)
viendo en él las arrogancias
responde de esta manera.

Respuesta del Rey Felipe
Segundo de España al Gran Sultán.

A ti, Gran Osmán Muley,
Señor de todas tus tierras
que la voluntad divina
te pedirá estrecha cuenta:
Me avisas como tu hermana,
que vive de amores ciega,
quiere casar con mi hermano;
morate allá, que tu Secta
no la puedo ver ni pintada,
porque mi ley no lo ordena.
Dices mi amistad procuras,
me río de tu sobervia [sic]
y si quieres oro, ú plata,
yo te empedraré tus tierras.
Dices me darás à Francia,
à Olanda, é Inglaterra:
guarda tú bien tu Corona,
que tengo gana de verla.
Dices me darás baxeles,
y gente armada de guerra:
tengo yo más Españoles
que tú Africanas Vanderas [sic].
Dices de la Casa Santa
que deseo tanto el verla;
querrá Dios que en algún tiempo

te derribe esa de Meca.
Duerme sobre tu Corona
y mira dónde te acuestas,
que tengo algunos Leones,
y me han dicho que lo sueñas.
Mi hermano à ti no te estima,
ni a tu hermana ver desea,
porque siguiendo tu ley
no puede casar con ella.
Yo no estimo tu arrogancia,
tus dádivas ni promesas,
pues sabes que soy Felipe
de Austria, por mar, y por tierra,
y me crió el mismo cielo
para rendir fortalezas.
Con esto Alá que te guarde
à tí, y à tu hermana Ismenia;
y si acaso te enojáres,
embiárasme las respuesta,
que ya prevengo la Armada
por el mar y por la tierra.
Con esto despachó el pliego,
el qual con gran diligencia
llegó al Palacio del Turco
y luego le tomó Ismenia.
Viendo ya las arrogancias,
y lo que da por respuesta,
no ay desatada leona,
no ay mal pisada culebra,
no ay loba llena de rabia,
no ay tigre de más sobervia
que con ella se compare:
se escupe, araña y pateo.
Manda prevenir su Armada,
que ha de llevarle las nuevas
al de Austria, como su amor
le paga de esta manera.
Ya se encierra en una sala,
se quita luna y cimera,

y todo al suelo lo arroja,
y suspirando se queja.
Se viste jaco y marlota,
turbante, adarga y testera,
y una sobervia zelada,
y una cimitarra fiera;
y mirándose a un espejo,
ha dicho de esta manera:
yo soy Ismenia Otomana?
yo soy Reyna de la ciencia?
yo soy luz de la Turquía,
y del Imperio cabeza?
yo soy madre del amor?
yo soy la que en hora y media
fabriqué la Babilonia
con sus torres muy sobervias?
mas cómo yo no me mato?
cómo España vive y reyna?
Juro por el gran Mahoma,
pues tantos su ley veneran,
que no ha de quedar cogollo
en España, ni en sus tierras,
que mi furor no lo acabe,
que no lo abrasen mis fuerzas.
Al de Austria: pero qué digo,
que ya no puede mi lengua
relatar estas palabras,
porque la pasión me ciega,
porque su ley ya me abrasa,
porque su amor me atropella,
y de mi amado enemigo
en tan temibles finezas,
muero solo de pensar
que un Christiano me desprecia.
Manda que la dexen sola
sus criadas y doncellas;
se desnuda de las armas,
diciendo de esta manera:
los que leyeren mi historia

que muero sabrán por ella,
solo por guardar mi ley,
porque el Alcorán lo ordena,
dixo, y con su cimitarra,
picando sangre à sus venas,
en el cándido alabastro
dexó escrito de su letra:
aquí da fin la que fue
admiración de la tierra,
asombro de las beldades,
de la discreción la excelsa,
à quien con voces la fama
llama la Otomana Regia,
la que en Africanas Tropas
mostró su valor y fuerzas;
la que fue de las mugeres
el crédito y excelencia,
y solo al amor rendida,
que es el que todo lo impera.
Cayó difunta en la sala,
y al advertir tal empresa,
quedan todos en palacio
sin voz, sin alma y sin lengua.
Todos se admiran que tanto
dominar el Amor pueda,
que hasta con la vida acabe
de tan soberana Reyna:
causa à su hermano gran llanto,
y dexa à la fama lenguas;
y con esto aquí da fin
la gran historia de Ismenia.

Notas

1. Sobre el tema, véase por ejemplo el catálogo de Agulló y Cobo, Mercedes (1966), *Relaciones de sucesos, I. 1477-1619*, Madrid, o los tres volúmenes de actas de los hasta ahora cuatro coloquios internacionales celebrados por la Sociedad Internacional para el Estudio de las Relaciones de Sucesos (SIERS): *Les relations de sucesos (canards) en Espagne (1500-1750)*. París; Madrid: Publications de la Sorbonne; Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá; *La fiesta: actas del II seminario de relaciones de sucesos: A Coruña, 13-15 de julio de 1998*, Ediciones de Cultura de la Sociedad Valle Inclán, Ferrol, 1999; y *Encuentro de civilizaciones (1500-1750). Informar, narrar, celebrar. Actas del Tercer Coloquio Internacional sobre Relaciones de Sucesos*. Cagliari, 5-8 de septiembre de 2001. Madrid. Universidad de Alcalá, 2003.

2. Véanse, por ejemplo, las siguientes obras de Henry Ettinghausen: “The news in Spain: Relaciones de sucesos in the reigns of Philip III and IV”, en *European History Quarterly*, 14, Sage, London, pp. 1-20; “Politics and the press in Spain”, en Dooley, Brendan; Sabrina Baron (eds.) (2001), *The politics of information in Early Modern Europe*, Routledge, London.

3. Bernal, Manuel; Carmen Espejo Cala (2003), “Tres relaciones de sucesos del siglo XVII. Propuesta de recuperación de textos preperiodísticos”, *Revista Científica de Información y Documentación*, nº 1, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2003, pp. 133-176.

4. Díaz Noci, Javier; Mercedes del Hoyo (2003), *El nacimiento del periodismo vasco: Gacetas donostiarras de los siglos XVII y XVIII*, Sociedad de Estudios Vascos, San Sebastián, pp. 32.

5. Véase Cañada Solaz, Rosa Julia (1996), *Literatura popular de los siglos XVIII y XIX en Valencia: aproximación a partir de los pliegos de cordel existentes en las bibliotecas valencianas*, Universidad de Valencia, Valencia; Mendoza Díaz-Maroto, Francisco (2001), *Panorama de la literatura de cordel española*, Ollero y Ramos, Madrid; y el clásico de Julio Caro Baroja Sobre la literatura de cordel, que ha conocido numerosas ediciones desde su primera edición en 1969.

6. Existe un libro en español íntegramente dedicado a esta cuestión: Herrera Morillas, José Luis (2003), *Tratamiento y difusión digital del libro antiguo: directrices metodológicas y guía de recurso*, Trea, Gijón.

7. Op. cit., p. 160. Véase también Ettinghausen, Henry (1990), “Editar la prensa”, en Jauralde, Pablo; Dolores Noguera; Alfonso Rey, *La edición de textos. Actas del I Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Tamesis Books, London, pp. 183-187.





Miguel Vázquez Liñán
Universidad de Sevilla

Traducción del ruso
Elena Merkoulouva

Periodismo ruso en el exilio: Alexánder Ivánovich Herzen (1812-1870)

Resumen:

El siguiente artículo se interesa por la actividad periodística de Alexánder Ivánovich Herzen (Moscú, 1812 – París, 1870) y reproduce un texto suyo de 1857, que sirvió como presentación de una de sus publicaciones más representativas: Kólokol (La Campana).

Abstract:

The following article analyses the journalistic work of Alexander Ivanovich Herzen, and reproduce one of his articles of 1857, specifically the introduction to Kolokol (The Bell), one of his most representative publications.

Palabras clave:

Alexánder Herzen, periodismo ruso, Kólokol, populismo ruso, propaganda.

Key words:

Alexander Herzen, Russian Journalism, Kolokol, Russian Populism, Propaganda.

1. Introducción biográfica

Alexánder Ivánovich Herzen (Moscú, 1812 – París, 1870) ha pasado a la historia de Rusia como el filósofo y activista político ideólogo del “populismo ruso” (*narodnichestvo*), y defensor de un socialismo para su país que tuviese como base la *obschina*, tradicional forma de organización social del campesinado ruso, de fuerte componente comunitarista (1). Pero, más allá de su relevancia como pensador político, nos interesa aquí destacar su trabajo como periodista y editor de numerosas publicaciones que, desde el exilio, conforma-

rían, durante las décadas centrales del siglo XIX, la columna vertebral de la verdadera prensa de oposición a la autocracia rusa.

Nacido pocos meses después de la ocupación de Moscú por las tropas de Napoleón (2), Herzen fue el hijo ilegítimo de Iván Alekséevich Yákovlev, un acaudalado aristócrata, y de Luisa Haag, alemana de origen humilde con la que Iván Alekséevich no llegaría a casarse. Desde muy joven, Herzen, que había recibido una sólida educación de tutores alemanes, franceses y rusos, identificó su compromiso político con la causa de los “decembristas”, grupo de librepensadores, en su mayoría oficiales del ejército, que protagonizaron un fallido levantamiento contra el zar Nicolás I, en diciembre de 1825.

De 1829 a 1833, Herzen cursó, en la Universidad de Moscú, estudios de Física y Matemáticas, y fue en esos años cuando, junto a compañeros de Facultad, como Nikolai Ogáriov (3), forma un grupo dedicado al estudio y la discusión filosófica que, como veremos, acabará teniendo consecuencias políticas. Las influencias filosóficas del grupo les llevaron a fusionar el idealismo de Friedrich Schelling con las teorías socialistas de Henri de Saint Simon. En la Rusia de Nicolás I, esto resultaba más que suficiente para que la policía zarista siguiera la pista del círculo de jóvenes estudiantes, que sería arrestado al completo en 1834. El propio Herzen (2003) se refiere, en sus memorias, a la influencia que el movimiento decembrista tenía en su círculo de amigos, así como, con amarga ironía, al refuerzo de la convicción revolucionaria que les provocaba la persecución del gobierno:

“Soñábamos con la idea de iniciar en Rusia una nueva unión (4), según el ejemplo de los decembristas, y pensábamos en la ciencia cómo método para llevarla a cabo. El gobierno se esforzó en afianzar nuestras tendencias revolucionarias” (p.370)

El arresto le valió a Herzen un primer exilio interno, de ocho años, en diversas provincias rusas donde tomaría contacto con la situación real de un país, cuya estructura social seguía anclada en la servidumbre y la arbitrariedad de una burocracia acostumbrada al soborno como base de su funcionamiento. Es entonces cuando el pensamiento del joven Herzen evoluciona a posiciones más radicales bajo la influencia de la filosofía de Hegel y el materialismo de Feuerbach. Su “hegelianismo de izquierdas” le llevaría a definir el método dialéctico como “el álgebra de la revolución”.

En 1842 vuelve a Moscú y pasa a engrosar el bando de los “occidentalistas”, que defendían el modelo racionalista europeo como el camino a seguir por Rusia, en contraposición a los “eslavófilos”, que apostaban por una sociedad fundamentada en los postulados de la iglesia ortodoxa y la *obschina*, forma tra-

dicional de organización comunal del campesinado ruso (5). No obstante, estos grupos distaban de ser homogéneos y Herzen pronto se distanció de muchos occidentalistas de inclinación liberal para apostar por posiciones más cercanas a las de teóricos como Pierre-Joseph Proudhon.

Tras la muerte de su padre, Herzen decide partir al exilio europeo en 1947, eligiendo París como destino, en un momento en que la capital francesa se vería sacudida por el movimiento revolucionario de 1848. Y fue precisamente su calidad de observador in situ del resultado de esos acontecimientos lo que cambiaría el pensamiento de Herzen. Decepcionado por el resultado de la revolución, que interpretó como el fin de Europa como motor del progreso histórico, se separó del “racional” determinismo histórico hegeliano para ver en la casualidad y la voluntad humana las causas del destino social.

Esta decepción “europea” hizo que Herzen volviera a mirar hacia su país de origen, contraponiendo la “vieja Europa” a la fuerza creadora de la “joven Rusia” que, sin ataduras del pasado, contaba con las condiciones para convertirse en el escenario de un cambio social, nuevo y radical. Fue entonces cuando, tomando uno de los postulados de sus antiguos rivales intelectuales (los eslavófilos), comenzó a ver en la *obschina* el punto de partida para el socialismo ruso.

“Despotismo o socialismo: no hay otra elección. Y mientras tanto, Europa ha mostrado una sorprendente incapacidad para la revolución social. Pensamos que Rusia no es tan incapaz, y en esto coincidimos con los eslavófilos. En esto se basa nuestra fe en el futuro de Rusia; una fe que yo prediqué desde finales de 1848” (Herzen, 2003:472).

Herzen no volvería a Rusia. En 1852 se muda a Londres, donde desarrollará el grueso de su labor periodística a través de la fundación de la “Imprenta Rusa Libre”, donde se editarán publicaciones como *Golosá iz Rosii* (*Voces desde Rusia*), *Poliárnaiya Zvezdá* (*Estrella Polar*) y *Kólokol* (*La Campana*), a las que nos referiremos más adelante, y que se imprimían con la intención de ser introducidas de contrabando y distribuidas por el territorio ruso. En 1865 se mudó a Génova y más tarde a la capital francesa, donde moriría en enero de 1870.

El legado político-periodístico de Herzen, que se disputarían tras su muerte liberales y socialistas, es inseparable de su trayectoria vital. Liberal en una autocracia y exiliado en una Europa que no cumple sus expectativas, la obra y la posición política de Herzen irán mutando con el tiempo, aunque nunca se separarán de la defensa de la dignidad humana y la oposición a la autocracia imperante en su país; una autocracia que lo intentó todo para que esas ideas liberales y socialistas no encontrasen espacio en la sociedad rusa. Parece oportuno

tuno, por lo tanto, que nos detengamos a describir, aunque someramente, el aparato de censura puesto en marcha por Nicolás I y que su sucesor, Alejandro II, suavizará, aunque sin llegar, en ningún caso, a desmontar.

2. La censura en tiempos de Herzen

Durante el reinado del zar Nicolás I (1825-1855) se produce en Rusia un importante refuerzo de la burocracia estatal, que tenía entre sus objetivos principales la conservación de los privilegios de la aristocracia. No escapó la organización de la censura a esta burocratización; de hecho, se establece, dentro de la Cancillería Imperial, la llamada Tercera Sección, como alto órgano de inspección, con funciones de vigilancia y policía política y a cuyo mando estará, desde julio de 1826 el conde Alexánder Benkendorf. En lo que respecta a la censura, Nicolás I, en un principio, consideró suficiente el control ejercido por el ministro de Asuntos Espirituales e Instrucción Pública; cargo que, desde el final del reinado de Alejandro I y hasta 1828 desempeñara Alexánder Shishkov.

Shishkov tomará parte activa en la elaboración de la nueva (y muy detallada) legislación de la censura que verá la luz ya en 1826, y que pondría en marcha, según Zhirkov (2001), “la primera estructura del aparato de censura en la historia de Rusia” (p.57). La normativa regulaba, además, la profesión del censor, profesionalizándola y haciéndola incompatible con cualquier otra función pública o privada. La normativa de 1826 endurecía la censura hasta el punto de complicar enormemente la labor de los impresores, librereros, bibliotecarios y, en definitiva, de todos los participantes en el proceso de edición y distribución de libros y publicaciones periódicas. Tanto fue así, que pronto la normativa tuvo que ser sustituida (debido además a la dificultad de su aplicación), por unos nuevos estatutos, más funcionales, que sancionaría el zar el 22 de abril de 1828 y que, a la postre, regularían hasta los años sesenta el funcionamiento del aparato de censura ruso. Se establecía, de esta forma, una Dirección General de Censura dentro del Ministerio de Instrucción Pública, bajo cuya autoridad estaban los comités locales y el dedicado a la censura extranjera.

Los acontecimientos internacionales, y especialmente los procesos revolucionarios de 1830 y 1848 en Europa endurecieron aún más la censura dirigida a los temas políticos, haciendo casi imposible la publicación de este tipo de informaciones. Durante el reinado de Nicolás I, el número de censores y organismos con competencias en este ámbito creció continuamente y en paralelo al poder de la cada vez más temida Tercera Sección. La importancia que el zar dio al trabajo de los censores queda de manifiesto en su activa y permanente implicación como censor de censores; los continuos castigos a los profesionales de la censura por parte de Nicolás I hicieron que el temor a represalias

endureciese el criterio sobre aquello que debía ser censurado. Todas las nuevas publicaciones necesitaban del visto bueno personal del zar, así como todas las informaciones que hicieran referencia al propio Nicolás I, su familia, o las relacionadas con sus reuniones de palacio. Con Serguéi Uvárov como ministro de Instrucción Pública (1833-1849), pasó a ser prioritario el control del periodismo y la limitación del trabajo de los informadores. El príncipe Dondukov-Korsakov, presidente del comité de censura de San Petersburgo, expresaba así esta línea de actuación:

“Vivimos, gracias a Dios, en Rusia, donde los periodistas aún no controlan la opinión general, y donde cualquier intento por su parte orientado al reforzamiento de su influencia debe ser, pienso, no sólo detenido, sino castigado con la reducción de la confianza del público en sus relatos” (citado en Zhirkov, 2001:72).

Con Uvárov, el acoso al periodismo se sistematiza, así como las prohibiciones de publicaciones periódicas, literatura francesa y crítica literaria, género de extraordinaria importancia como vehículo ideológico en el siglo XIX ruso.

Los inicios de la actividad periodística de Herzen desde su exilio europeo coinciden con el final de lo que muchos historiadores rusos han denominado la “época del terror de la censura” (1848-1855), motivado por el temor al contagio de las revoluciones que se estaban produciendo en Europa. Este miedo provocó la prohibición de incluir determinadas áreas de conocimiento en la enseñanza universitaria y en las academias, la introducción de la disciplina militar en esas instituciones, así como la creación de un nuevo Comité que vigilase la labor de los censores y cuyos miembros eran elegidos directamente por el zar.

La llegada al trono de Alejandro II (1855-1881) y sus reformas suavizó una situación que había llegado a ser insoportable en los últimos años del reinado de su antecesor. El relajamiento de la censura hizo posible que comenzasen a llegar con mayor intensidad las publicaciones de Herzen:

“Si en 1853-54 las octavillas y folletos editados por A.I. Herzen [...] se vendían en una cantidad insignificante, desde 1855 sus ediciones reciben una mayor difusión. En 1856 aparece el primer número de *Golosá iz Rosíi*. Herzen ponía una tribuna a disposición de aquellos periodistas que no podían intervenir en la prensa rusa. La presencia de la palabra rusa libre en el extranjero, junto a la colaboración de dos formas de periodismo, el nacional y el de la emigración, se convierten en un nuevo patrimonio de la cultura rusa del XIX” (Zhirkov, 2001: 101).

3. El trabajo periodístico de Alexander Herzen

La imposibilidad de publicar libremente en Rusia, sobre todo tras los acontecimientos de 1848 en Europa y el consecuente endurecimiento de la censura, hacen que Herzen, desde el extranjero, decida dedicarse a la edición de literatura (sin censura) en ruso: con esta intención nace en Londres, en 1853, la “Imprenta Rusa Libre”. En la primavera de ese año publica un llamamiento, en forma de octavilla, bajo el título: *Imprenta Rusa Libre en Londres. A nuestros hermanos en Rusia, en el que presenta la iniciativa a sus compatriotas, a quienes exhorta a rebelarse ante la férrea censura y colaborar en el proyecto de la imprenta, enviando aquellos textos (que incluían las obras de literatos como Pushkin, Lermontov o Ryleev), imposibles de publicar en Rusia: “Envíen lo que quieran, todo lo escrito en el espíritu de la libertad será publicado”* (citado en Iesin, 2003:104).

Entre 1853 y 1855 son muchos los folletos que el propio Herzen edita sobre temas prohibidos como el de la situación del campesinado ruso, unido siempre a la petición de la abolición de la servidumbre en Rusia. De estos años son sus obras *Kreschionaya Sobstvennost*, (*Cristianos en propiedad*) *Iurev den*, (*El día de San Jorge*) *Tiurmá i Sylka* (*Prisión y destierro*), *Pisma iz Frantsii i Italii* (*Cartas desde Francia e Italia*), etc.

La derrota en la guerra de Crimea y la posterior muerte, en 1855, de Nicolás I, relajaron, como ya hemos apuntado, el régimen de censura y animaron el mercado editorial, a lo que Herzen contribuiría con un nuevo proyecto de publicación periódica: *Poliárnaya Zvezdá* (*Estrella Polar*), título tomado de la publicación homónima editada por los decembristas en forma de almanaque entre los años 1823 y 1825. Como su predecesora, *Poliárnaya Zvezdá* era un anuario del que llegaron a salir siete números, los correspondientes al período 1855-1862. El éxito de *Poliárnaya Zvezdá* hizo que Herzen, junto a su amigo y compañero Ogariov decidieran editar una nueva publicación de periodicidad menor, que sirviera de complemento al trabajo de agitación y educación política que ya cumplía *Poliárnaya Zvezdá*.

“Sin una periodicidad lo suficientemente corta no existe una auténtica comunicación entre la prensa y el medio. El libro permanece, la revista desaparece; pero el libro permanece en la biblioteca y la revista desaparece en el cerebro del lector que asimila sus contenidos hasta tal punto, gracias a la repetición, que llegan a parecerle sus propios pensamientos. Si el lector comienza a olvidarlos, un nuevo ejemplar, que nunca debe temer la repetición, le ayudará a recordarlos y refrescarlos” (Herzen, 2003:868).

Así nació, en 1857, *Kólokol* (*La Campana*) que, si bien en un principio fue concebido como suplemento de *Poliárnaya Zvezdá*, pronto se convirtió en una publicación independiente que conocería diversas periodicidades: mensual

hasta 1858 y quincenal desde entonces, aunque en determinados períodos saldrá también con periodicidad semanal. En total, en la década que va de 1857 a 1867 verían la luz 245 números de *Kólokol*.

Kólokol, que salía a ocho páginas, llevaba como lema las primeras palabras de la “Canción de la campana” de Schiller: *Vivos voco*, con las que se pretendía resumir uno de los objetivos de la publicación, el de la agitación, el llamamiento a los “vivos” para que se levantasen. En lo que a la línea editorial se refiere, no hay muchas diferencias con *Poliárnaya Zvezdá*, dedicada fundamentalmente a la lucha por las reformas liberal-democráticas en Rusia, haciendo especial hincapié en la batalla por la libertad de expresión y la abolición de la servidumbre. No obstante, junto a los artículos de Herzen y Ogariov, o los poemas de autores como Nekrásov, el principal atractivo de *Kólokol* era la publicación de las denuncias realizadas por los “corresponsales voluntarios” que, desde Rusia, escribían a la redacción de la revista.

“El impacto de *Kólokol* sobrepasó con creces, en un solo año, al de *Poliárnaya Zvezdá*. *Kólokol* fue recibido en Rusia como la respuesta a la necesidad de una prensa no alterada por la censura. Las jóvenes generaciones saludaron calurosamente la publicación... Pero no sólo nos apoyaron las jóvenes generaciones” (Herzen, 2003:868).

Estas colaboraciones, comentadas habitualmente por el propio Herzen, llegaban clandestinamente a Londres siguiendo los más variados caminos y solían ser denuncias de las atrocidades cometidas por el régimen zarista, aunque también hay ejemplos de críticas a la línea editorial de la revista, que serían publicadas en las páginas de *Kólokol*.

“En general, las cartas se podían dividir en cartas sin hechos concretos, pero con gran carga de sentimiento y elocuencia; cartas de aprobación o reprimenda en tono condescendiente, o cartas que contenían importantes informaciones de las provincias” (Herzen, 2003:870).

La historiografía soviética, siguiendo la estela marcada por Lenin (6) en su artículo de 1912: En memoria de Herzen, ha reivindicado la figura del pensador como antecesor, junto a los decembristas, de los revolucionarios bolcheviques; pero no ha dejado, asimismo, de criticar su esfuerzo de moderación, reflejado en las publicaciones editadas por Herzen, entre ellas *Kólokol*, con la llegada de Alejandro II al trono de Rusia, así como sus vaivenes políticos entre las opciones liberal y revolucionaria para el cambio político en ese país. Las promesas de reforma que el nuevo zar hiciera al inicio de su reinado (truncado por su asesinato en 1881 a manos del grupo terrorista Naródnaya Volia),

especialmente la de abolir el régimen de servidumbre, hicieron que las publicaciones de Herzen apostasen, al menos en los primeros años, por dar un voto de confianza a Alejandro II. Esta posición se vería reflejada en algunas de las cartas que dirigió al zar desde las páginas de *Kólokol*. En 1861, Alejandro II deroga el sistema de servidumbre en Rusia. Sin embargo, la letra pequeña del tan esperado manifiesto hará que Herzen comience una activa campaña en contra de esa liberación descafeinada que estaba provocando todo tipo de incidentes entre el campesinado ruso, y fuertes críticas de intelectuales de diferentes tendencias. Para Borís Iesin (2003), desde 1861 y a través de *Kólokol*, tanto Herzen como Ogariov “dan consejos prácticos a los revolucionarios, se dirigen al estudiantado con el llamamiento de que se unan al trabajo revolucionario” (p.110). En este sentido, destaca también el apoyo a la causa polaca durante el levantamiento de 1863, respaldado en *Kólokol* por la publicación de diferentes artículos sobre el particular, entre ellos uno de Víctor Hugo que llamaba a los soldados rusos a no enfrentarse a los polacos. El apoyo decidido a los revolucionarios polacos, sin duda influido por su amigo Mijail Bakunin, pasaría factura a la popularidad de Herzen, que vería cómo las críticas a sus publicaciones crecían en el interior de Rusia.

Pero hasta entonces, el impacto de *Kólokol* dentro de Rusia fue considerable, por lo que el gobierno del zar hizo un importante esfuerzo diplomático para intentar acabar con las publicaciones de Herzen. La diplomacia se complementó con campañas de desprestigio dirigidas a desacreditarlo, así como diferentes amenazas directamente contra su persona. Sin embargo, como hemos apuntado, a partir de 1863, las tiradas, que hasta entonces habían sido de entre 2.500 y 3000 ejemplares, comienzan a caer (a finales de ese año la tirada era de 500 ejemplares y nunca volvería a ser de más de mil) y en 1864 *Kólokol* vuelve a la periodicidad mensual hasta 1867, año en que dejaría de aparecer (aunque aún en 1868 se publicarán algunos números en francés).

4. Texto: Predislovie k Kólokolu (7) (Introducción a Kólokol), 1857.

Poliárnaya Zvezdá sale con demasiada poca frecuencia; no tenemos suficientes medios para editarla más a menudo. Mientras tanto, los acontecimientos en Rusia se suceden rápidamente, es necesario cogerlos al vuelo, tratarlos de inmediato. Para ello emprendemos la edición de una nueva publicación periódica. Sin especificar la periodicidad, intentaremos editar mensualmente un pliego, a veces dos, bajo el nombre de *Kólokol* [*La Campana*, n. del t.].

Sobra hablar de su orientación; es la misma que la de “*Poliárnaya Zvezdá*”, la misma que invariablemente atraviesa toda nuestra vida: siempre, en cualquier circunstancia y lugar, estar del lado de la libertad y contra la opresión; del lado

de la razón y contra los prejuicios; del lado de la ciencia y contra el fanatismo; del lado de los pueblos que evolucionan y contra los gobiernos que se quedan atrás. Éstos son, a grandes rasgos, nuestros principios.

En lo que concierne a Rusia, deseamos ardientemente, con toda la pasión que da el amor, con toda la fuerza de la última esperanza, que se desprenda de los inútiles fajos que impiden su poderoso desarrollo. Para conseguirlo, creemos hoy, como creíamos en 1858 (8), que el primer paso, el más necesario, el más impostergable es:

¡Liberar la palabra de la censura!

¡Liberar a los campesinos de los terratenientes!

¡Liberar a campesinos y pequeñoburgueses de los castigos corporales! (9)

Sin limitarse a estas cuestiones, y siempre consagrado en exclusiva a los intereses de Rusia, *La Campana* [*Kólokol*; n. del t.] doblará por todos los asuntos que le afecten: un decreto absurdo, una persecución sin sentido de los cismáticos [*raskólniki*, (10) n. del t.], la rapiña de los altos dignatarios o la ignorancia del senado. Lo ridículo, criminal, malintencionado e inepto, todo lo recoge *La Campana*.

Por eso, nos dirigimos a todos los compatriotas que comparten nuestro amor por Rusia, pidiéndoles que no sólo escuchen nuestra Campana, sino que la toquen ellos mismos.

La aparición de este nuevo periódico ruso, en calidad de suplemento a “*Poliárnaya Zvezdá*”, no es asunto casual ni acción arbitraria de una persona, sino la respuesta a una necesidad: debemos publicarlo. Para explicarlo, les recordaré la breve historia de nuestra imprenta.

La tipografía rusa, fundada en 1853 en Londres, fue la respuesta a una demanda. Al inaugurarla, me dirigí a nuestros compatriotas con un llamamiento, del que reproduzco las siguientes líneas:

“¿Por qué nos callamos?

¿Es posible que no tengamos nada que decir?

¿O callamos sólo porque no nos atrevemos a hablar?

En casa no hay lugar para la palabra rusa libre, pero se oirá allende, si es que ha llegado su hora.

Sé lo duro que es para vosotros guardar silencio, lo que os cuesta ocultar todo sentimiento, todo pensamiento y todo impulso.

La palabra libre y sin censura es algo grande; sin libertad de palabra no hay hombres libres. No sin razón, hay quien está dispuesto a sacrificar su vida, dejar su patria y renunciar a su patrimonio por ella. Lo que se oculta es lo débil, lo temeroso, lo inmaduro; “el silencio es signo de consentimiento”; con él se manifiesta la renuncia, la ausencia de esperanza, supone agachar la cabeza y la conciencia de que no hay salida.

La palabra libre es una declaración solemne, es el paso a la acción.

Creemos que ha llegado la hora de publicar en ruso fuera de Rusia. ¿Estamos equivocados? Seréis vosotros quienes lo juzguéis.

Pero, ¿para quién publicar en ruso en el extranjero? ¿Cómo se difundirán los libros prohibidos en Rusia?

Si todos permanecemos de brazos cruzados y nos contentamos con un estéril murmullo de descontento y con una noble indignación, si nos apartamos prudentemente ante cualquier peligro y, al encontrar un obstáculo, nos detenemos sin hacer siquiera el intento de sortearlo o rodearlo; entonces Rusia tendrá que esperar mucho para que lleguen días mejores.

Os hemos abierto una puerta. Si queréis aprovecharla o no, es cosa de vuestra conciencia.

Si no recibimos nada desde Rusia, no será nuestra culpa. Si la tranquilidad os es más cara que la libertad de palabra, seguid callados.”

Esperando lo que fuese a ocurrir, comencé a publicar mis obras, así como hojas volantes escritas por otros. No hubo respuesta o, lo que es peor, me llegaban sólo palabras de reprobación, murmullo del miedo que me susurraba, prudentemente, que publicar en el extranjero es peligroso, que puede comprometer y causar bastante perjuicio; muchos de mis allegados compartían esta opinión. Eso me asustó.

Llegó la guerra (11). Y mientras Europa dirigía su ávida atención a todo lo ruso, comprando ediciones completas de mis folletos franceses (12), mientras las traducciones inglesa y alemana de mis “Anotaciones” se agotaban rápidamente, no vendimos ni diez ejemplares de libros rusos, que se amontonaban en la imprenta o teníamos que distribuirlos por nuestra cuenta, totalmente gratis.

La propaganda comienza a ser una verdadera fuerza sólo cuando es rentable; sin esto es artificial, forzada y aunque pueda acaso servir a la causa de algún partido; normalmente inspira una simpatía formada con premura, simpatía que languidece y se marchita, tan pronto como las palabras dejan de sonar.

La minorías llevan a efecto parte de sus objetivos sólo cuando, aparentemente desgajándose de la mayoría, en realidad representan sus mismas ideas,

aspiraciones y sufrimientos. La mayoría puede estar atrasada y adolecer de falta de dinamismo; sintiendo las dificultades de su situación actual no hace nada por liberarse; preocupada por sus problemas, permanece sin solucionarlos. Entonces, surgen personas que hacen de esos sufrimientos y aspiraciones la causa de su vida; actúan como propagandistas a través de la palabra y como revolucionarios a través de sus actos; pero en ambos casos, el verdadero fundamento es la mayoría y su grado de compromiso hacia ella.

Todos los intentos de publicar revistas en la emigración londinense fracasaron; se mantenían a base de donativos, no eran rentables y terminaban quebrando; lo que demostraba claramente que la emigración ya no expresaba las preocupaciones de su pueblo. La emigración permanecía inmóvil en el recuerdo, mientras los pueblos avanzaban en otra dirección. Y al mismo tiempo que se apagaba el último periódico francés del partido democrático en Londres, las cuatro ediciones del libro de Proudhon "*Manuel du spéculateur à la bourse*" se vendían como churros en París.

Desde luego, las estrictas medidas de seguridad hacían muy difícil la entrada de libros prohibidos en Rusia. Pero, ¿acaso no se mantenía el contrabando habitual a pesar de todas esas medidas? ¿Pudo acaso la firmeza de Nicolás (13) detener el latrocinio de los funcionarios? Para el soborno, para el robo a los soldados, para el contrabando, se encontraba valor; pero no para la difusión de la palabra libre, lo que significaba que aún no existía auténtica necesidad de ella: tuve, horrorizado, que reconocerlo. Pero en mi interior sentía una viva fe, que me hacía mantener la esperanza a pesar de todos mis argumentos en contra; expectante, yo seguía con mi trabajo.

De repente, recibo una despacho telegráfico que anuncia la muerte de Nicolás.

¡Ahora o nunca!

Inspirado por esta gran y bendita noticia, escribí el programa del "*Poliárnaya Zvezdá*". En él, decía:

"Rusia está conmocionada por los recientes acontecimientos. Pase lo que pase, ya no puede volver al estancamiento: las ideas serán más enérgicas, aparecerán nuevas preguntas: ¿será posible que éstas también se pierdan y se apaguen! No lo creemos. La Rusia oficial tiene voz y encuentra defensores hasta en Londres. La Rusia joven, la Rusia del futuro y la esperanza, no tiene ningún órgano de prensa. Se lo queremos ofrecer.

El catorce de diciembre (14) nació, también en un momento de inspiración, cuando el pueblo, por primera vez desde Pozharski (15), marchó hombro a hombro con su gobierno. La idea de la liberación rusa nació el mismo día que

el soldado ruso, cansado de batallas y largas marchas, se echó por fin a descansar en los Campos Elíseos.

¿Es posible que cuarenta años después fuera en vano la gigantesca batalla de Táurida?

El soldado de Sebastopol, cubierto de heridas y duro como el granito, habiendo probado su fuerza, ¿volverá a poner la espalda bajo el látigo, como antes? Un campesino armado ¿volverá a ser siervo con la misma tranquilidad con la que vuelve a sus estepas un jinete nómada de la orilla del Caspio, después de defender la frontera báltica? No puede ser. Todo está en movimiento, todo es conmoción y tensión...¿será posible que el país, despertado tan bruscamente de su sueño, vuelva a su letargo?

¡Mejor sería que Rusia desapareciera!

Pero esto no ocurrirá. Aquí, desde lejos, podemos escuchar una vida diferente; un soplo de aire primaveral nos ha llegado de Rusia. Nunca habíamos dudado del pueblo ruso; todo lo que hemos escrito y dicho desde 1849 lo confirma. Lo confirma aun más la fundación de la imprenta. Era cuestión de tiempo, y se ha resuelto en nuestro favor.”

El día de la ejecución de nuestros mártires, veintinueve años después, salió en Londres el primer número de “*Poliárnaya Zvezdá*”. Con el pulso acelerado, esperé las consecuencias.

Mi fe comenzó a justificarse.

Pronto empecé a recibir cartas llenas de simpatía, una simpatía joven y ardiente; recibía cuadernos con versos y diferentes artículos. Empezamos la venta que, en un principio, avanzaba a duras penas; luego, con la salida del segundo volumen (en abril de 1856), el número de encargos aumentó hasta el punto de que algunas ediciones ya están agotadas, otras se han reeditado y de algunas no quedan más que unos cuantos ejemplares (16). Desde la aparición del segundo volumen de “*Poliárnaya Zvezdá*” hasta el comienzo de “*Kólokol*”, la venta de volúmenes rusos cubre todos los gastos de imprenta.

No puede haber mejor demostración de la necesidad de la palabra libre en Rusia, sobre todo si tenemos en cuenta los obstáculos aduaneros.

Así que nuestro trabajo no fue en vano. Nuestra palabra, la palabra rusa libre suena en Rusia: despierta a unos, atemoriza a otros, y amenaza a algunos con ponerlos en evidencia.

Nuestra palabra rusa libre suena en el Palacio de Invierno, como un recordatorio de que el vapor oprimido hace explotar la máquina, si no se sabe dirigir.

Suena entre la generación joven, a la que ofrecemos nuestro trabajo. Que esta generación, más dichosa que la nuestra, vea en la práctica aquello sobre lo

que nosotros sólo pudimos hablar. Sin envidia, vemos a este joven ejército que nos viene a relevar, y lo saludamos amistosamente. A él corresponde la feliz fiesta de la liberación, a nosotros las campanas que llaman a los vivos al entierro de todo lo que hay de decrepito, anticuado, horrendo, esclavista e ignorante en Rusia.

Principales obras de Herzen

- *Diletantizm v nauke* (*El diletantismo en la ciencia*)(1843).
- *Pisma ob izuchenií prirody* (*Cartas sobre el estudio de la naturaleza*)(1845-6).
- *Kto vinovat?* (*¿Quién es el culpable?*)(1841-46).
- *Pisma iz Frantsii i Italii* (*Cartas desde Francia e Italia*)(1847-52).
- *S togo berega* (*Desde la otra orilla*)(1847-50).
- *Byloe i dumy* (*Mi pasado y pensamientos*) (1852-68).
- *Pisma k staromu tovarishchu* (*Carta a un viejo camarada*) (1869).

Bibliografía

- FIGES, Orlando (2003). *Natasha's Dance. A Cultural History of Russia*. Londres: Penguin Books.
- GRECH, Nikolai (2002). *Zapiski o moei zhizni* (en línea). Moskva: Zajarov (ref.de 12 de abril de 2004). Disponible en Web: <<http://fershal.narod.ru/Memories/Texts/Gretch/Gretch.htm>>
- HERZEN, A. I. (1958). *Sochineniya*. Moscú: Gosudárstvennoe Izdátelstvo Judózhestvennoi Literatury.
- HERZEN, A. (2003) *Byloe i dumy*. Moscú: Sajárov.
- KUZNETSOV, Ivan (2003). *Istoria otéchestvennoi zhurnalístiki (1917-2000)*. Moskva: Flinta: Nauka
- IESIN, Boris (2001). *Istoria russkoi zhurnalístiki (1703-1917)*. Moskva: Flinta: Nauka.
- IESIN, Boris (2003). *Istoria russkoi zhurnalístiki XIX veka*. Moskva: Aspekt Press.
- IESIN, Boris y KUZNETSOV, Ivan (2002). *Trista let otéchestvennoi zhurnalístiki (1702-2002)*. Moskva: Izdatelstvo Moskovskogo Universiteta.
- IESIN, Boris y MAJÓNINA, Svetlana (compil.) (2001). *Izbrannye stranitsy russkoi zhurnalístiki nachala XX veka*. Moskva: CheRo.

Miguel Vázquez Liñán

- KLIUCHEVSKI, Vasili. *Kurs Russkoi Istorii* (en línea).1904-1922, (ref.de 12 de abril de 2004). Disponible en Web: <http://hronos.km.ru/libris/klyuch00.html>.
- KLIUCHEVSKI, Vasili (2002). *Izbrannye lektsii "Kursa Russkoi Istorii"*. Mininkov, N.A. (compil.).Rostov-na-Donu: Feniks.
- LINCOLN, W. Bruce. (1978). *Nicholas I: Emperor and Autocrat of All the Russias*. Bloomington: Indiana University Press.
- LINCOLN, W. Bruce. (1982). *In the Vanguard of Reform: Russia's Enlightened Bureaucrats, 1825-1861*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- LOTMAN, Iuri (1994). *Besedy o russkoi kulture. Byt i traditsii russkogo dvorianstva (XVIII – nachalo XIX veka)*. Sankt-Peterburg: Iskusstvo – SPB.
- MAJÓNINA, Svetlana (2003). *Istoria russkoi zhurnalistiki nachala XX veka*. Moskva: Flinta: Nauka.
- MINÁYEVA, O.D. (compil.) (2003). *Russkaia zhurnalistika v dokumentaj: Istoria nadzora*. Moskva: Aspekt Press.
- O'MEARA, Patrick (2003). *The Decembrist Pável Péstel: Russia's First Republican*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- POKROVSKI, Mijaíl et al (2001). *Istoria Rossii v XIX veke. Doreformennaia Rossia*. Moskva: ZAO Izdatelstvo Tsentrpoligraf.
- PROSKURIN, Oleg (2000). *Literatúrnye skandaly púshkinskoi epoji*. Moskva: OGI.
- STOPPARD, Tom (2 de junio de 2002). *The forgotten revolutionary*. *Observer*.
- TARAKÁNOVA, Olga (2001). *Istoria knigui* (en línea). Moskva: Tsentr distantsionnogo obrazovania MGUP (ref. de 3 de septiembre de 2004). Disponible en Web: <<http://www.hi-edu.ru/e-books/HB/index.htm>>
- TUNIMANOV, V. (1980). "A.I. Herzen", en VV.AA. (1980). *Istoriya Russkoi Literatury v 4-j tomaj*. Moscú: Nauka.
- VAZQUEZ LIÑÁN, M. (2005). Rusia, 1812: Prensa y propaganda en la guerra contra Napoleón. *Historia y Comunicación Social*, 10, 247-256.
- WHITTAKER, Cynthia. *The Origins of Modern Russian Education: An Intellectual Biography of Count Sergei Uvarov, 1786-1855*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- WORTMAN, Richard. (1995). *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy*, Vol. 1: From Peter the Great to the Death of Nicholas I. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ZÁPADOV, A.V. (coord.) (1973). *Istoria russkoi zhurnalistiki XVIII-XIX vekov* (en línea). 3ª ed.. Moskva: Vysshiaia shkola (ref. de 3 de septiembre de 2004). Disponible en Web: <http://www.cjes.ru/lib/content.php?content_id=3812&category_id=3>

[202] _ Información y Comunicación

ZHIRKOV, Gennadi (2001). *Istoria tsenzury v Rossii XIX-XX vv.* Moskva: Aspekt Press.

Notas

1 Sobre la aportación de Herzen a la filosofía y el pensamiento político, véase, entre otros: Zenkovski, V. (1989). *Istoriya Russkoi Filosofii*. París: YMCA- Press. Pesar de que Herzen nunca sistematizara su pensamiento filosófico, toda su obra periodística está impregnada de él. Para Zenkovski (1989), Herzen “puso todas sus esperanzas sociales en la *obschina* rusa (desde esta perspectiva, Herzen, incluso más que los eslavófilos, es el fundador del llamado populismo. Junto a Tolstoi, Dostoyevski y Leóntiev, Herzen renuncia a la anterior zona de la historia (es decir, a la época europea de esa historia) y se entrega a la idea de una nueva zona” (p.284).

2 Su libro de memorias, *Byl'oe i Dumy (Mi pasado y pensamientos)*, comienza con la frase del Herzen niño a su niñera: “Vera Artamonovna, cuénteme otra vez cómo los franceses llegaron a Moscú”. No cabe duda de la influencia en la vida y el pensamiento de Herzen del significado de la guerra contra Napoleón, en 1812. Orlando Figes (2003) insiste en este punto: “For Herzen’s generation, the myths of 1812 were intimately linked with their childhood memories. Even in the 1850s children were still brought up on the legends of that year” (p.130). Sobre la propaganda llevada a cabo por el bando ruso en la guerra de 1812 contra Napoleón, véase: Vazquez Liñán, M. (2005). Rusia, 1812: Prensa y propaganda en la guerra contra Napoleón. *Historia y Comunicación Social*, 10, 247-256.

3 Nikolai Platónovich Ogariov (1813-1873): poeta y periodista, íntimo amigo de Alexander Herzen, participó junto a él en la organización de grupos “políticos” estudiantiles en la Universidad de Moscú por cuya actividad, al igual que Herzen, fue condenado al destierro. En 1856 emigra a Londres, donde colaborará activamente en la actividad editora de la *Vólnaya Russkaya Tipografiya* (Imprenta Rusa Libre), de donde salieron publicaciones como *Poliárnaya Zvezdá* y *Kólokol*.

4 Herzen alude a las sociedades secretas (*soiuzy*, “uniones”), que pusieron en marcha los decembristas y que, con el tiempo, se convertirían en focos libre-pensadores y organizadores del levantamiento de 1825. Se trataba de foros en los que discutir estas ideas de cambio; en las reuniones, los jóvenes oficiales del

ejército, que constituían buena parte de la membresía de las sociedades, leían prensa extranjera y discutían acerca de la situación del país, así como sobre las formas de actuación para cambiarla. Ejemplo de dichas sociedades fueron la Soiuz Spaséniya (Unión de la Salvación), Soiuz Blagodénstviya (Unión de la Prosperidad), Séverny Soiuz (Unión del Norte), Iuzhny Soiuz (Unión del Sur), etc.

5 Mucho se ha escrito sobre la “pugna” entre occidentalistas y eslavófilos en la historia de la cultura rusa. En español, véase la interesante selección de textos de Olga Novíkova: VV.AA.(1997). *Rusia y Occidente*. Madrid: Tecnos. Sobre el “europeísmo” de Herzen, Figes (2003) escribe: “Alexander Herzen was a typical example of this Westernized élite. After meeting him in Paris Dostoevsky said that he did not emigrate – he was born an emigrant” (p.55). Resulta interesante contrastar esta visión del Herzen “europeísta” con la que subraya la imagen de un intelectual que ve en el campesinado ruso y en sus tradiciones la base sobre la que construir la “nueva Rusia”. No cabe duda de que esta dualidad (explicada también en el caso de Herzen por su propia biografía) es una constante en la historia de la filosofía y, en general, de la cultura rusa.

6 Sobre las referencias de Lenin a los decembristas y Herzen, véase: Lenin (1912, 25 de abril) Pámiati Guértsena. Democrat. Versión electrónica disponible en: <http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/HERZEN/LENIN_1.HTM> [con acceso el 12-01-2006].

7 El texto que aquí traducimos, publicado en el primer número de *Kólokol* (julio de 1857) bajo el pseudónimo de Iskánder, venía precedido de unos versos de Nikolai Ogariov y pretendía ser una especie de manifiesto inaugural de la publicación, su declaración de intenciones. De las muchas compilaciones de las obras completas de Herzen que recogen el texto, hemos utilizado: Herzen, A. I. (1958). *Sochineniya*. Moscú: Gosudárstvennoe Izdátelstvo Judózhestvennoi Literatúry (Tomo 7, pp. 84-90).

8 El programa de “*Poliárnaya Zvezdá*” (n. del a.).

9 [*Osvobozhdenie podatnogo sostoyaniya ot pobóev*] A mediados del siglo XIX, en Rusia persistía el régimen de servidumbre, en cuyo marco las humillaciones y castigos físicos para con los siervos, que en ocasiones llegaban a la muerte, eran habituales. Hasta los inicios del siglo XVIII, los castigos corporales se aplicaban a todas las clases. En el XVIII, los estamentos privilegiados de la

población buscaron con éxito la revocación de estas penas en su contra. De esta forma, miembros de la nobleza, ciudadanos distinguidos (*pochetnye grazhdane*) y comerciantes del primer y segundo gremio quedaron exentos de castigos corporales desde 1785. El clero consiguió el mismo privilegio en 1803 y más tarde se añadirían otros grupos sociales. (n. del t.).

10 El término *raskolnik* se usaba para referirse a los “antiguos creyentes” (*staroverity*), grupos que surgieron como resultado de las reformas que la Iglesia Ortodoxa rusa llevó a cabo entre 1644 y 1666. Los “antiguos creyentes” pretendían mantener las tradiciones, ritos y prerrogativas de la ortodoxia, mientras que Nikon, el patriarca de la Iglesia Ortodoxa, quería adaptar dichas prácticas a las de la Iglesia Ortodoxa griega contemporánea. Los que se oponían a los cambios de Nikon, conscientes de lo que suponían en alejamiento de la tradición y en aumento del control central de la iglesia sobre las comunidades locales, se negaron a cambiar sus prácticas y pronto comenzarían a ser perseguidos por ello. Si ya desde el final del reinado de Alejandro I se había retomado el despectivo *raskolniki* para denominar a estos cismáticos, la persecución se agudiza con la llegada de Nicolás I, que comenzó a cerrar sus lugares de culto, embargar sus propiedades, etc. (n. del t.).

11 Herzen se refiere a la Guerra de Crimea (1853-1856) que enfrentase en un primer momento a Turquía y después a Francia, Inglaterra y el Piamonte-Cerdeña, contra Rusia. (n. del t.)

12 “Le vieux monde et la Russie” fue publicado primero en la revista inglesa, después en “L’Homme”, luego fue reproducido aparte en “Gercé” y se vendió hasta el último ejemplar (n. del a.).

13 Nicolas I, zar de Rusia de 1825 a 1855 (n. del t.).

14 Se refiere al 14 de diciembre de 1825, día del levantamiento decembrista (n. del t.).

15 Dmitri Mijáilovich Pozharski (1578-1642), príncipe ruso que luchara contra la invasión polaca de Moscú en 1611-1612. Junto a Kuzma Minin, fue convertido en héroe nacional y ha servido de símbolo e inspiración patriótica en guerras posteriores (n. del t.).

Miguel Vázquez Liñán

16 “*Prerannye rasskazy*” (*Cuentos interrumpidos*), “*Tiurma i sylka*” (*Prisión y destierro*) y el primer y segundo volumen de “*Poliárnaya Zvezdá*” están agotados por completo. En segunda edición apareció “*Kresbenaia sobstvennost*” (*Cristianos en propiedad*) (n. del a.)



Pedro Antonio Hellín Ortuño
Universidad de Murcia

Contra Debord

Schiffter, Frederic (2005). *Contra Debord*. Barcelona:Ed. Melusina.

Seguramente por la novedad que representa, no hemos tenido que esperar mucho para que este panfleto satírico, publicado en su versión original francesa en 2004, vea la luz en España. Basado en un escrito anterior: *Guy Debord, L'atrabilaire*, que apareció en el año 1997 y que sí tuvo que pasar un largo tiempo a la espera para poder ser publicado, debido a los “miedos”, de los editores, por los comentarios que podría recibir un libro que critica abiertamente a una de las “vacas sagradas” de la crítica a la sociedad contemporánea.

Frédéric Schiffter, filósofo de inspiración nihilista, no duda en poner en tela de juicio a uno de los grandes inspiradores de las teorías modernas sobre la configuración del mundo occidental. Lo hace en esta obra corta y ágil, estructurada en cuarenta y un capítulos-sentencia, donde el autor demuestra un profundo conocimiento de la obra de Debord, y también de las fuentes filosóficas que lo inspiraron.

Lo que pretendemos en estas páginas es repasar la obra de Debord, utilizando como estructura el libro de Schiffter; de forma que, tras los comentarios del segundo, citaremos al primero para ejemplificar lo dicho, intentando facilitar al lector el acercamiento crítico, partiendo de la premisa de que consideramos la filosofía de inspiración nihilista como una digna herramienta de crítica filosófica, puesto que la misma ha superado, a su vez, muchas tendencias, modas y críticas de intención destructiva, hasta llegar al momento actual manteniendo su vigencia.

“Al lógico de lo peor”, es la dedicatoria del prólogo, y ya deja clara la opinión de Schiffter respecto al autor (por si no había quedado clara con el título). Opinión que no sólo se reduce a la obra, sino también a la personalidad y los hechos de su vida.

El origen y la inspiración de la obra se deben a la crítica a la sumisión intelectual de los *debordistas* para con la obra de Debord (libre hasta el momento de críticas interesantes) y a quienes él llama sectarios, argumentando largamente este calificativo.

A lo largo del prólogo, Schiffter traza una genealogía de la noción de espectáculo, para recordar al lector que ésta procede, siguiendo la historia de las ideas, de una metafísica y una moral antiguas (de la Grecia Clásica, recordemos a Platón y su *mito de la caverna*); concluyendo el recorrido cuando Debord asocia el *espectáculo* a lo *falso*, que es tan perfecto en su mimetismo que ha hecho que los hombres olviden lo que fue *verdadero*: “Que fastidio que Debord, al morir, se llevara consigo el recuerdo y la definición” (pag.13) de lo verdadero.

Además, para remachar su crítica a la persona, utiliza la voz de otro filósofo para recordarnos que no hubo coherencia entre su vida y su obra, ya que el que criticó a los medios de comunicación como base de todos nuestros males, trabajó para uno de ellos. “Con todo, acabó por sucumbir al pequeño y ruin espectáculo, trabajando en vida para la cadena de televisión Canal +, que le consagró una velada póstuma. Guardo el recuerdo de una lección pretenciosa e insulsa” (Apéndice: carta de Frédéric Pajak al autor, 111)

Nuevamente una dedicatoria, esta vez para abrir el texto principal. Tanto la cita como el autor elegidos son una clara muestra del pensamiento de Schiffter, que sigue haciéndolo muy explícito. “Puesto que soy un canalla, tú también deberías serlo: con esta lógica se hacen las revoluciones”. Friedrich Nietzsche.

Cuenta el autor cómo llegó a la obra de Debord porque le habían contado que era un teórico marxista, y cómo obtuvo la impresión de que su doctrina estaba más próxima a la de Rousseau (por su idealismo con el ser humano) que a la de Marx, además de imbuida de un profundo resentimiento. “El resentido es aquel que reprocha a la vida la frustración de sus expectativas (...) Dondequiera que pose su mirada repleta de sospecha sólo ve mentira, impostura, falsificación, usurpación y maquinación. De creer lo que dice, este mundo en el que vivimos no sería el mundo *verdadero*; por lo que, quien no desee subvertirlo, afirma, no es más que un insensato o un granuja” (pag. 23). Al fin y al cabo, el resentimiento no es más que la desgracia de estar triste, según Schiffter.

Acusa a Debord de enorgullecerse de condenar al mundo sin querer escuchar “sus ilusorios discursos” como forma de condena ante la artimaña del

espectáculo, que recupera la palabra que lo designa para así neutralizarla mediante su uso inocuo en el mismo *espectáculo*. Esta artimaña explicaría, también, por qué hasta ahora no se han cumplido los designios profetizados por Debord en sus obras acerca del advenimiento de un nuevo orden social que arruinará nuestra actual *sociedad del espectáculo*: llegará tras la superación de todas las etapas de su particular calvario, todas ellas largas y complejas.

Como muestra de este pensamiento hemos encontrado la Tesis 34: “El espectáculo es el capital en un grado tal de acumulación que se transforma en imagen” (Debord, 1998), como base de la artimaña del *espectáculo*. En la Tesis 16: “El espectáculo somete a los hombres vivos en la medida que la economía les ha sometido totalmente. No es más que la economía desarrollándose por sí misma. Es el reflejo fiel de la producción de las cosas y la objetivación infiel de los productores” (Debord, 1998), creemos encontrar la explicación a la perpetuación de nuestro actual sistema social, del mismo modo que en la Tesis 61: “El agente del espectáculo puesto en escena como vedette es lo contrario al individuo, el enemigo del individuo en sí mismo tan claramente como en los otros. Desfilando en el espectáculo como modelo de identificación, ha renunciado a toda cualidad autónoma para identificarse con la ley general de la obediencia al curso de las cosas. La vedette del consumo, aún siendo exteriormente la representación de diferentes tipos de personalidad, muestra a cada uno de estos tipos teniendo igualmente acceso a la totalidad del consumo y encontrando una felicidad semejante. (...)” (Debord, 1998), vemos una representación del individuo *somatizado* por la sociedad espectacular.

Schiffter desmenuza las fuentes que, según él, sirvieron para montar la *teoría del espectáculo*: la (una) metafísica, la (una) economía política y la (una) moral, dejando claro que piensa que las ideas sirven para interpretar el mundo, nunca para subvertir el caos. Cosa que, permanentemente, pretendió Debord.

El hecho de que en la *teoría del espectáculo* se hable de una esencia de lo original, implica el recurso a la metafísica, y deja el camino abierto al autor para que en la tesis-sentencia novena cite a Freud y Schopenhauer acerca de la necesidad metafísica de los mortales de tener una razón para existir. Lo que acerca esta disciplina al ámbito de lo religioso, pese a su voluntad de explicar, ya que su deseo “absolutamente” religioso es el de significar. “La metafísica, mucho mejor que cualquier religión, triunfa así siempre sobre la herética sabiduría según la cual no hay nada que explicar” (pag. 32). El mismo Debord, da una explicación muy próxima en su Tesis 136: “Las religiones monoteístas han sido un compromiso entre el mito y la historia, entre el tiempo cíclico dominando todavía la producción y el tiempo irreversible en que se enfrentan y recomponen los pueblos. Las religiones surgidas del judaísmo son el reconocimiento

universal abstracto del tiempo irreversible que se encuentra democratizado, abierto a todos, pero en lo ilusorio. El tiempo todo se orienta hacia un único acontecimiento final: ‘El reino de Dios está cerca’. (...)’ (Debord, 1998), asociando la religión a la interpretación del tiempo y acercándola al ámbito de la metafísica.

A continuación, toca repasar los autores en los que se basa Debord para la construcción de su teoría, a los que de manera general califica en el bando de los filósofos *charlatanes*, aquellos “que no queriendo ver lo real tal y como es, inesencial, lo recubren con un doble ilusorio que terminan por percibir como lo esencial” (pag. 34). Estos filósofos buscan convertir en fundamentales cuestiones que, según Schiffter, son absolutamente prescindibles, y por eso se sitúan frente a los que él prefiere, los pensadores, los nihilistas.

Entre los que inspiraron la **teoría del espectáculo** destaca a Rousseau, obsesionado por persuadir a los hombres de que están condenados a una renaturalización y convirtiéndose en el prefacio de las ideologías políticas de corte violento que han buscado la salvación histórica de la humanidad; y a sus predecesores, Platón y Diógenes el Cínico. Además de estos, de Marx utiliza la teoría del fetichismo, de Feuerbach la idea de la esencia invertida del hombre, y de Hegel su visión histórica; de forma que puede anunciar el (re)encuentro de la esencia del ser genérico de los hombres en la praxis histórica. Una muestra de la defensa de sus fuentes y de la violencia de la teoría la hemos encontrado en la Tesis 86: “Toda insuficiencia teórica en la defensa científica de la revolución proletaria puede estar relacionada, tanto por el contenido como por la forma de la exposición, con una identificación del proletariado con la burguesía *desde el punto de vista de la toma revolucionaria del poder*” (Debord, 1998). Esta tesis hace alusión al peligro de entender que las actuales formas de violencia política representan las postuladas por Debord, que sólo acepta las originales (como parte de la corriente que lo asocia con Rousseau y sus ideas del *buen salvaje*).

Cuando nos muestra la visión de Debord sobre el arte en la *sociedad del espectáculo*, Schiffter se muestra especialmente irónico: “apela a los proletarios –conocidos por su sentido de lo bello, de la dialéctica y de la conversación– (...) pues la cultura, *mercancía-vedette*, tiene por vocación que el proletariado reincida en el sofisma según el cual la vida sin espíritu se enriquece en el consumo ostentoso del espíritu sin vida” (pag. 49). Sólo la revolución proletaria podrá devolver al mundo su fraternal comunidad perdida, como muestra la Tesis 100: “El mismo momento histórico en que el bolcheviquismo ha triunfado *por sí mismo* en Rusia y la socialdemocracia ha combatido victoriosamente *por el viejo mundo* marca el nacimiento acabado de un orden de cosas que es

el centro de la dominación del espectáculo moderno: *la representación obrera se ha opuesto radicalmente a la clase*” (Debord, 1998), donde recupera la idea de que la *representación espectacular* es sólo una copia inocua del original (en este caso de los proletarios). Mientras tanto, la única posibilidad revolucionaria es la de renunciar a los distintos encantos que esta corrupta sociedad les ofrece porque la mercancía (especialmente la artística) aparece como la culpable de la ocultación final a los hombres de las verdaderas razones que les hacían vivir. La única forma de haber podido gozar de la autenticidad de las cosas habría sido conocer la Edad de oro de las cosas (!). “Así, en una época en la que no puede existir ya ningún arte contemporáneo, resulta difícil juzgar las artes clásicas. Aquí como en otras partes, la ignorancia se produce para explotarla. Al mismo tiempo que se van perdiendo a la vez el sentido de la historia y el gusto, se van organizando redes de falsificadores”. (Debord, 1999:62)

Es en los *Comentarios a la sociedad del espectáculo*, que se presentan de esta peculiar forma: “Estos Comentarios no tardarán, sin duda, en ser conocidos por unas cincuenta o sesenta personas; lo cual ya es decir mucho en los tiempos que vivimos y tratándose de asuntos de tamaño gravedad. Pero también se debe a que en ciertos ambientes tengo fama de entendido” (Debord, 1999:13), donde, según Schiffter, el platonismo inherente a la obra de Debord se extrema. Allí, la mercancía aparece como el artificio que oculta la verdadera sociedad, creando una falsificación del mundo que los individuos viven como real. A esta tesis se opone el autor argumentando que las mercancías “de antes” eran las que se creaban para ser eternas, cumpliendo una función de enmascaramiento de lo efímero; “ahora que los hombres fabrican a la ligera productos inmediatamente consumibles, la verdad se restablece: todo lo que se había representado como lejano –lo divino, el poder, la riqueza- se vive directamente” (pag. 59). La mercancía no puede ser entonces más que un objeto anti-ideológico, porque no oculta nada y no espera nada; convirtiéndose en una imagen cruda (y cruel) de lo insignificante de nuestros deseos y de nuestros destinos. Queremos llamar la atención sobre esta idea, ya que no sólo supone una oposición frontal a las ideas de Debord, sino a las de una buena parte de los teóricos contemporáneos, y a nosotros no nos parece más descabellada que las opuestas.

“*La sociedad del espectáculo* constituye el breviario de los resentidos” (pag. 62). El movimiento situacionista fundado por Debord cree que la esencia original del hombre se halla fosilizada (prisionera) en la mercancía, razón más que poderosa para que no se busque la satisfacción en ese fetiche, lo que imposibilita la obtención de un mínimo consuelo a lo que, por otra parte, no tiene una razón precisa de ser. Tesis 195: “El pensamiento de la organización social

de la apariencia está él mismo oscurecido por la *infracomunicación* generalizada que defiende. No sabe que el conflicto está en el origen de todas las cosas de su mundo. Los especialistas del poder del espectáculo, poder absoluto en el interior de su sistema de lenguaje sin respuesta, están absolutamente corrompidos por su experiencia del desprecio y del éxito del desprecio confirmada por el conocimiento del *hombre despreciable* que es realmente el espectador” (Debord, 1998). El repaso a los planteamientos situacionistas le lleva a calificarlos en su conjunto como los “insignificantes cínicos del S. XX”, igual que los cínicos fueron los socráticos insignificantes, también según el autor. Y como contraposición a las teorías de la Internacional Situacionista, utiliza una cita de Chamfort para mostrar su visión, “la mejor filosofía relativa al mundo es aliar, a este respecto, el sarcasmo de la felicidad con la indulgencia del desprecio”.

Al comentar el *Panegírico* de Debord, Schiffter olvida los preceptos de lo políticamente correcto al expresar su opinión sobre el autor (que fue el autor de su propio panegírico), al que considera un grandilocuente preocupado de dejar testimonio de su genio a la humanidad, iluminando así su falta de envergadura. “Más altivo que gentil, con toda la hinchazón y la pedantería del *doctor en nada*, Debord sólo comienza a escribir cuando dispone de un botín repleto de plagios” (pag. 75). Su estilo es semejante al de otros porque directamente los copia, como parece confirmar él mismo en la Tesis 207: “Las ideas se mejoran. El sentido de las palabras participa en ello. El plagio es necesario. El progreso lo implica. Da más precisión a la frase de un autor, se sirve de sus expresiones, elimina una idea falsa, la reemplaza por la idea justa”. (Debord, 1998)

Una de las constantes en la obra de Debord es el tiempo, el paso del tiempo concebido como un proyecto homogéneo distinto del vértigo. Tesis 145: “Con el desarrollo del capitalismo el tiempo irreversible se ha *unificado mundialmente*. La historia universal llega a ser una realidad, ya que el mundo entero se reúne bajo el desarrollo de ese tiempo. (...)” (Debord, 1998). Influidor por la filosofía hegeliana se prohibió una visión de la Historia desde la perspectiva del caos, la defendida por Schiffter, que entiende que las causas perdidas no merecen ninguna defensa porque los semejantes, la humanidad, son traidores (recordemos el mito de Abel y Caín, dice); al estar convencido de que no hay forma de lavar las afrentas del tiempo, ninguna revancha romántica le puede conmovir. Por el contrario, Debord creía que podría tomar por asalto el futuro para hacer triunfar una utopía. Las Tesis 152: “En su sector más avanzado, el capitalismo concentrado se orienta hacia la venta de bloques de tiempo ‘totalmente equipados’, cada uno de los cuales constituye una sola mercancía unificada que ha integrado cierto número de mercancías diversas. (...)”

(Debord, 1998) y 153: “El tiempo seudocíclico consumible es el tiempo espectacular, a la vez como tiempo del consumo de imágenes, en el sentido restringido, y como imagen del consumo del tiempo en toda su extensión. (...)” (Debord, 1998), son la mejor expresión de esta concepción mercantilista del tiempo.

El siguiente escalón en esta crítica sistemática es hacia la consideración (por parte de muchos) de Debord como un *dandy*. Si este dijo de sí mismo que no ha pretendido agradar, resulta contrario al planteamiento del *dandy*, que no pretende desagradar, sino irritar mediante la impertinencia (entendiendo que consiste en no tomarse nada en serio cuando todo es trágico) y los modales exquisitos; dejando para los agitadores la desagradable invectiva, “¿cabe imaginar, siquiera un momento, al dandy dirigiéndose a los huelguistas incluso para mofarse de ellos?” (pag. 83). Y de esta manera cierra toda posible respuesta.

En cuanto a la organización social propuesta como solución a la *sociedad del espectáculo*, que califica de esta forma en la Tesis 215: “El espectáculo es la ideología por excelencia porque expone y manifiesta en su plenitud la esencia de todo sistema ideológico: el empobrecimiento, el sometimiento y la negación de la vida real. (...)” (Debord, 1998). Schiffter desconfía de cualquier forma de poder, incluso de la que niega el poder, porque cualquiera de ellas es absolutista, cosa que confirma Debord: “Se impone la conclusión de que estamos ante un relevo inminente e inevitable dentro de la clase cooptada que gestiona la dominación y que, sobre todo, dirige la protección de esa dominación”. (Debord, 1999:100). Schiffter considera que la vida es narcisista y que ha terminado por parecerse a sus reflejos. “Ahora, incluso si ya sólo se refracta en las mercancías de baja calidad, la vida se vuelve cada vez más brillante. *So what?*, decía Warhol” (pag. 92). Los pretendidos sortilegios de la mercancía lo dejan hasta tal punto frío, que no consigue percibir en la mercancía más que la utilidad y el precio, ni rastro del *valor de uso*, ni del *valor de cambio*. Mucho menos la separación entre sus *necesidades naturales* y sus *necesidades artificiales*. Considera que los libertarios se vuelven teólogos cuando no entienden que el drama de los humanos actuales no es el de sentirse extraños de sí mismos entre las mercancías, sino por el contrario, el de no poder olvidarse de sí mismos entre unas mercancías cada vez más semejantes a su imagen y diseñadas por el sistema y las herramientas del marketing conforme a sus deseos (a su imagen y semejanza).

La gran aportación de Debord, su crítica a la mercancía, es un discurso, según el autor, que la propia sociedad mercantilista formula para hacer creer que tiene enemigos; de forma que puede renovarse y perdurar (tal y como postula el propio Debord). Igualmente no supo apreciar cómo la propia sociedad

mercantilista anima a la gente a reivindicar su deseo de felicidad como un derecho, porque terminó cayendo en la ideología y perdiendo la omnisciencia necesaria para emitir juicios. Concluye Schiffter con una sentencia lapidaria, pero que deja entrever la ironía de su escrito y la poca trascendencia que el propio autor confiere a todo lo dicho (puesto que cree que muy pocas cosas en la vida –todas ellas terrenales– merecen consideración): “Quedará de él un cliché. No está tan mal. Según Baudelaire, crear un lugar común revela genio” (pag. 102).

Y así, la fe de Debord en la utopía de un mundo mejor no lo convirtió en un hombre peligroso, sino en un intelectual contestatario.

Referencias:

DEBORD, G. (1998): *La sociedad del espectáculo*. *Archivo Situacionista Hispano*. [http:// www.sindominio.net/ash/espect0.htm](http://www.sindominio.net/ash/espect0.htm)

Edición original: *La société du spectacle* (1967). Ed. Champ Libre, París

DEBORD, G. (1999): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Ed. Anagrama, Barcelona

Edición original: *Commentaires sur la société du spectacle* (1988). Ed. Gérard Lebovici, París

SCHIFFTER, F. (2005): *Contra Debord*. Ed. Melusina, Barcelona

Edición original: *Contre Debord* (2004). Ed. Presses Universitaires de France, París

V.V.A.A.: *Archivo Situacionista Hispano. Textos de Debord y otros teóricos situacionistas*. [http:// www.sindominio.net/ash](http://www.sindominio.net/ash)



Santiago Aumesquet Nosea
Universidad de Sevilla

Fotografía proindigenista

Azócar Avendaño, Alonso (2005). *Fotografía proindigenista. El discurso de Gustavo Millet sobre los mapuches. Temuco (Chile)*: Ediciones Universidad de La Frontera.

Borrachos, sucios y holgazanes. Así se caracterizaba a los mapuches en una época en la que ciertos grupos económicos pugnaban por ocupar su territorio y proyectaban a la opinión pública una imagen estereotipada de esta etnia como la de unos bárbaros incorregibles, cuyas acciones suponían un freno a las posibilidades de desarrollo de Chile. Con violencia, el mapuche fue sometido, sus tierras ocupadas y su sistema social y cultural quebrado. La Araucanía caía bajo el control militar del estado en 1883 y este fértil territorio comenzó a ser ocupado por colonos, confinando al indígena en núcleos de marginación.

Las investigaciones de Azócar recuperan la obra de un fotógrafo que supo ganar la confianza de los mapuches y registrar parte de su cultura mediante el retrato en estudio, utilizando las mismas técnicas que daban prestigio a los retratados no mapuches. A través del análisis iconológico e iconográfico de treinta fotografías realizadas entre 1883 y 1917 por Millet, Azócar desvela su intención de dignificar al indígena aportando el testimonio gráfico de la existencia real de los mapuches. Sus fotografías se alejan de la conflictividad del momento, del enfrentamiento entre la sociedad y la barbarie, huyendo de los estereotipos reinantes que denostaban al indio.

Azócar expone cómo Millet huye de la fotografía etnográfica, aquella que mostraría al indígena en su entorno y labores cotidianas, aportando datos valiosos sobre sus tradiciones, pero que facilitaría al mismo tiempo la visión del indio como salvaje, en un escalafón inferior al hombre blanco.

El libro, editado en papel de calidad, es ideal para la observación de las imágenes y favorece la divulgación y el rápido acercamiento tanto a la obra de Millet como a las conclusiones que Azócar ha extraído de su sucinto análisis. Sin embargo deja un considerable espacio en blanco que podría estar ocupado por una descripción más detallada de la cultura mapuche, algo necesario para comprender el significado completo de los rasgos culturales representados.

Azócar observa que parte de la obra de Millet fue difundida mediante postales en las que rompía el principio fundamental del retrato de la época al ir más allá de la individualidad del sujeto o sujetos retratados. Estas imágenes iban acompañadas de un texto genérico en el que se hacía alusión a una etnia y a una localización geográfica, y representaban por tanto a todo un pueblo, a toda una cultura. Asimismo, plantea que por su forma de elaborar la puesta en escena, cuidando la indumentaria, la pose y los gestos de sus personajes, establece un diálogo crítico con su época y contradice la opinión común, manifestando una clara orientación proindigenista.

La recuperación de la obra de Millet sobre los indios araucanos planteada por Azócar reabre el debate entorno a los orígenes de la marginación de los mapuches y posibilita un segundo análisis comparativo que incluya la situación actual de esta etnia en posteriores investigaciones.

Algo más de un siglo después, la situación del indígena en Chile continúa sometida a las presiones del desarrollo económico del país y los estereotipos a los que alude el autor al comienzo de la obra no han desaparecido. El gobierno chileno, al financiar esta obra a través del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, está contribuyendo a reforzar la identidad del pueblo mapuche. La mayoría de los gobiernos son capaces de aceptar al indio y a las minorías étnicas dentro del museo, pero no al indígena actual, negando que éstos se han modernizado junto con el resto de la sociedad, sin perder necesariamente su identidad. Es por esto por lo que resulta necesario enfrentar el pasado con el presente impulsando el diálogo constructivo a partir de la investigación de la evolución de las señas de identidad cultural.



Carlos Del Valle Rojas
Universidad de La Frontera (Temuco - Chile)

Dominios

Cimadevilla, Gustavo (2004). *Dominios. Crítica a la Razón Intervencionista, la Comunicación y el Desarrollo Sustentable*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

"Las naciones, como las narraciones, pierden sus orígenes en los mitos del tiempo y sólo vuelven sus horizontes plenamente reales en el ojo de la mente [*mind's eye*]. Una imagen semejante de la nación -o narración- puede parecer imposiblemente romántica y excesivamente metafórica pero es de esas tradiciones del pensamiento político y del lenguaje literario que la nación emerge como una poderosa idea histórica en Occidente".
(Bhabha, Homi, 2000: 211)

Este libro, que constituye la Tesis Doctoral del autor, es un exhaustivo y crítico análisis de la comunicación en los procesos de intervención institucionalizada desde el Estado-Nación. Contiene un análisis teórico riguroso del ámbito de las ciencias sociales y no excluyentemente de la comunicación. Por lo tanto, evita dos excesos muy frecuentes: caer en un pan-comunicacionalismo o abordar la comunicación como un hecho aislado.

Dos palabras que definen este libro son, sin duda, *racionalidad intervencionista*. Y el aporte fundamental de esta expresión está en las preguntas que nos sugiere: ¿qué racionalidad?, ¿para qué?, ¿para quién?, ¿cómo? Esta racionalidad se fundamenta desde las ideas de progreso y desarrollo. Pero el libro se presenta como una crítica a esta lógica, una crítica a la forma en que la intervención es concebida como progreso y desarrollo y cómo logra institucionalizarse en nuestras sociedades. De qué manera, en definitiva, desde nuestros espacios de intervención social asumimos a-críticamente ciertas lógicas que responden a

un diseño muy particular de la sociedad y la cultura. Y este diseño establece una doble relación con la intervención, pues la genera y se alimenta de ella. Hay aquí, por lo tanto, una invitación a examinar nuestras lógicas y dinámicas de intervención, una invitación a vernos en nuestra interacción social como mediadores.

En efecto, hoy día no se discute la "necesidad" del progreso y el desarrollo, y menos de qué progreso y desarrollo hablamos: para qué y para quién; pero lo interesante es comprender "cómo aparece institucionalizada la intervención social en el tipo de sociedad en la que se fundan las bases de la contemporaneidad" (pág. 49). Aquí nuevamente el diseño de la sociedad y la cultura que asumimos no sólo institucionaliza un tipo particular de intervención, sino que también se deja influir por dicha intervención. Así las cosas, el tipo de intervención habla del tipo de sociedad y viceversa. Por lo tanto, es urgente detenernos a pensar en el tipo de intervención que realizamos.

El libro se estructura en cuatro capítulos, comenzando con uno sobre *la intervención*, que examina en detalle su construcción socio-histórica y política. Es innegable que la intervención es un hecho social e histórico, porque responde a ciertas necesidades sociales y se instala en un momento específico y desde allí inicia su recorrido; pero, además, responde a un diseño y una planificación política. Y en el contexto de la exhaustividad del trabajo emprendido por Cimadevilla, se extraña precisamente una profundización en dos aspectos importantes de la producción de la intervención: su carácter discursivo y sus implicaciones económico-políticas. Ambas actúan como dinámicas exógenas, que no sólo están presentes en los procesos de intervención, sino que también son capaces de construir y transformar la realidad. Por lo anterior, resulta significativo abordar el discurso de la intervención, el cual constituye las bases de la comprensión de dicho fenómeno, y las incidencias económico-políticas, pues evidentemente existe un diseño ideológico como fundamento.

En el segundo capítulo se examina *la racionalidad intervencionista*, desde la perspectiva de las bases que la constituyen, especialmente "por qué, para qué y por dónde se orienta", como dice el autor en otra parte. Tan significativa como las preguntas sobre la existencia de "una racionalidad" o "ciertas racionalidades" intervencionistas, es la aproximación del autor a la emergencia de las "formas de intervención", a partir del surgimiento de una "inteligencia resolutive", que sería la base de toda intervención. Pero a las características señaladas por el autor para todo proceso de intervención: (a) "conjunto humano social", (b) "complejización del entendimiento", (c) "creación de instrumentos de facilitación de condiciones de vida", y (e) "una concepción acerca de las capacidades y sentidos del protagonismo", es necesario agregar aquellos factores estructu-

rales subyacentes y que permiten la intervención. Y no se trata sólo de pensar la institucionalización del Estado-Nación, sino otras formas narrativas y discursivas para justificar la intervención, que es el tema de fondo sobre la legitimación. En efecto, además del rol del Estado-Nación, existen otros factores sociales que legitiman la actual forma de intervención, como el modelo educativo, el modelo neoliberal de la información, la comunicación y el periodismo y, en definitiva, el complejo sistema neoliberal presente en los diferentes ámbitos de la vida social, económica, política, cultural, etc.

En el tercer capítulo el autor analiza *la legitimación intervencionista*, esto es, los actores y sus contextos. Aquí el progreso "supone una concepción que legitima las intervenciones sociales sobre la base del aprovechamiento del conocimiento para el avance continuo de la racionalidad instrumental sobre las condiciones sociales de existencia" (pág. 149), y el desarrollo es "una concepción que legitima las intervenciones sociales sobre la base de la búsqueda de progreso sustentada en el principio de representación de los intereses de quienes promueven o apoyan determinada transformación" (pág. 149). En este escenario cumple un rol fundamental el control de los sistemas de información y comunicación. Queda claro en este capítulo que las intervenciones siguen una lógica lineal e instrumental, en la cual quienes intervienen asumen la representatividad de los intereses de los sujetos "intervenidos".

Y en el último capítulo, el autor examina el rol de la comunicación en los procesos de intervención, a través de una lectura crítica del trabajo de Everett Rogers sobre *difusión de innovaciones*. Aquí es importante el análisis que se hace porque la lógica lineal, instrumental y de representación que siguen las intervenciones es apoyada por una concepción instrumental de la comunicación, la cual, como hemos dicho, se sustenta en un diseño neoliberal del sistema informativo y comunicativo, en general, y periodístico, en particular.

Desde una perspectiva global, en el libro resulta más interesante que el ejercicio genealógico disciplinar sobre la comunicación y su dimensión pragmática, la consideración de los aspectos relacionales y contextuales de la comunicación. Ello porque la comunicación es un hecho profundamente histórico, social y cultural, por lo cual no es suficiente construir una teoría de la comunicación, sino también de la historia, la sociedad y la cultura. Y realizar los análisis desde esta visión interdisciplinaria.

Por otra parte, en el libro es menos acertada la reducción de la pragmática a una instrumentalización, que la exhaustiva perspectiva crítica de la comunicación de innovaciones como modelo hegemónico, sin por ello perder el optimismo y la actitud propositiva. De hecho, el aporte significativo del trabajo nuevamente radica en su análisis contextual, en este caso, de la ideología que

Carlos del Valle Rojas

subyace en la implementación e imposición particular de un modelo (el de *difusión de innovaciones*).

Una pregunta significativa es saber si la fuerza preformativa de las distintas reflexiones, por muy críticas que estas sean, podrá escapar a la racionalidad intervencionista. En otras palabras, ¿cuándo formamos, y dejamos de formar, parte de dicha racionalidad? Y las preguntas que siguen: ¿es posible salir de esta racionalidad desde la convivencia permanente con ella?, ¿cómo superamos esta racionalidad? y ¿qué hay más allá de la intervención? El debate queda, entonces, abierto.



Fernando R. Contreras
Universidad de Sevilla

Fijaciones

García Gutiérrez, Antonio (2005). *Fijaciones. Estudios críticos sobre políticas, culturas y tecnologías de la memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Reactualizando la herencia crítica de los estudios de la cultura y de la comunicación y revisitando nociones clásicas, García Gutiérrez ofrece en este libro una nueva conceptualización de la memoria, del registro y del proceso de recuperación de la información. En la misma línea coherente de su obra anterior, *La memoria subrogada*, la reflexión teórica ofrecida es innovadora, sugerente y muy arriesgada. Vilches dice en *La migración digital*, que no es hasta mitad de los años ochenta cuando la tecnología no era importante para la teoría de la comunicación, salvo los trabajos de Mattelart y de Schiller. Y a parte de Raymond Williams que no pertenecía a la tradición de los efectos, el análisis de la tecnología no estaba integrado en los estudios de la comunicación. Así podemos situar el trabajo de García Gutiérrez como pionero en el estudio crítico de la memoria digital en un campo de los estudios de la cultura como es la memoria social registrada, penetrando en las estructuras más profundas de sus efectos en la comunicación. Excepcionalmente, podemos encontrar estos mismos planteamientos (“exomemoria”) en otros ámbitos distintos del saber como es el caso de Muniz Sodré (“tecnoesfera”), Jesús Martín Barbero (“matrices”) o Jorge González (“frentes culturales”). En pocas palabras, aún alcanza a profundizar más sobre el proceso de tecnificación, de selección de información y su influencia sobre la memoria social, en un momento tan decisivo, pues la historia comienza a escribirse utilizando el recuerdo periodístico o mediático.

García Gutiérrez aborda en su trabajo crítico el dominio de las nuevas tecnologías digitales sobre la herencia cultural. Realmente, no sería discutible si

ello no ocultara los auténticos intereses propios del efecto producido por la desigualdad de poder. Ya John Atkinson Hobson publicaba, en 1902, *Imperialismo*, un estudio y más tarde, el propio Lenin escribía *El imperialismo*, fase superior del capitalismo, en 1916. Desde otra perspectiva más reciente, John Tomlinson, en *Cultural Imperialism*, define al imperialismo cultural como aquello que es propio de políticas expansionistas de carácter transnacional (el modelo de mercado actual) que nacen únicamente de sociedades capitalistas. Para García Gutiérrez, esta sociedad descentralizada empresarialmente e interconectada tecnológicamente construye una memoria colonizadora de nuevos espacios como estrategia de dominio. La memoria amplificadora por la tecnificación digital posee la misión civilizatoria de los países más desarrollados a todos los niveles (social, político, económico, cultural e incluso racionalmente, científicamente).

Visto de este modo, la memoria es un instrumento erístico que cumple con la función de “demostrar” y no “dialogar” entre identidades distintas sobre el camino moral correcto hacia el progreso, dentro de la lógica jerárquica de lo que enseña una sociedad superior a una sociedad inferior, es decir, dentro de una relación de poder y de dependencia: “En un mundo erístico, dominado por el placer macabro o una lógica evolutiva de la absorción, la organización de la “denuncia cooperativa” puede ayudar a trascenderlo y mitigarlo. Una pos-epistemología de la erística de la memoria debe proponer instrumentos (meta-teóricos) desconfiados y de alerta, de verificación y supervisión de la teoría y métodos dialógicos”.

En la línea de los renovados trabajos críticos, se propone sujetar y mensurar el poder de penetración de las nuevas tecnologías y de las industrias culturales: “El problema de la “invasión digital” es que no se toma como la penetración de lo extranjero en la cultura local sino como un mecanismo neutral y familiar para la modernización de la misma. Y, en efecto, esta constatación puede ser sensata siempre que vaya acompañada de la siguiente reclamación: es posible y necesario mantener usos e interpretaciones culturales diversas a partir de la misma tecnología. Gestionar tecnologías homogéneas, para posibilitar la interacción global, no es incompatible con la elaboración de configuraciones técnicas heterogéneas a partir de las culturas que participan. Cada posición debe apropiarse de la tecnología amoldándola a sus modos, lenguajes y usos diferentes: reelaborar en suma, desde las tecnologías de la cultura, diferentes culturas de la tecnología. Abrir la brecha de la divergencia cultural en el corazón mismo de la convergencia técnica”. Para García Gutiérrez es necesario profundizar sobre la comprensión de las interacciones que unen la evolución social y la de sus representaciones. De este modo, las memorias artificiales ya

no serán interpretadas como simples objetos técnicos, si asumen funciones sociales y culturales, porque se transforman en lugares donde tienen lugar las interacciones a través de lo simbólico y lo discursivo.

Para nuestro autor, efectivamente, el cambio social no proviene del cambio tecnológico. El surgimiento de la informática es decisivo para la comprensión de nuestras experiencias transnacionales, pero también recordando a Raymond Williams, en *Television: Technology and Cultural Form*, debemos ser precavidos con sus significaciones: “El progreso es visto como la historia de esas invenciones que “crean” el mundo moderno. Los efectos de las tecnologías, sean directos o indirectos, previstos o imprevistos son considerados como parte de la historia. La máquina de vapor, el automóvil, la televisión, la bomba atómica habrían entonces creado al hombre moderno y la condición humana”.

Sobre el sentido del cambio tecnológico, pronosticaron la inminencia de una era posindustrial, telemática y civilizatoria Masuda, Escarpit o Toffler, basándose en el debilitamiento de las ideas socialistas en la década de los años ochenta. A partir de aquí surgió una colección de metáforas que pretendían explicar el proceso de digitalización que experimentaba el mundo capitalista: a) la era Acuario: las extensiones tecnológicas como medio de liberación del hombre frente a la naturaleza; b) el mundo sin fronteras: la proletarización de las comunicaciones; c) el fin de las fronteras: la desterritorialización de la cultura mediante un consumo orientado a segmentos globales; d) la crisis de los Estados-Nación: dependencia económica de las empresas transnacionales; e) el hombre nómada: experiencias individuales descontextualizadas y sacadas del ritmo de la tradición; f) la anulación del espacio: una pseudoexplicación sobre como entender que las TICs producen las mismas sensaciones en lugares dispares; g) la uniformización cultural o la centralidad política: las tecnologías se independizan de la historia para instaurar su veracidad; h) las teorías tecnome-siánicas: la creencia sobre un futuro sin demostrar (finalmente, Toffler y su mundo predecible).

García Gutiérrez irrumpe contra todas estas tecnofalacias que pretenden fundar un nuevo orden cognitivo y epistemológico mediante los nuevos servicios digitales de registro o exomemorias. A cambio, propone una nueva epistemología basada en un “pensamiento fronterizo”, en el mestizaje o bien sencillamente, en asumir la intransigencia de un conocimiento superior (la epistemología) que rellena las memorias oficiales y privadas, sin espacio para otras formas de conocimiento. La epistemología ha dado el estatuto de verdad al conocimiento, propiciando un sistema inclusivo donde lo que está definido dentro es ciencia y lo que está fuera es no científico, no válido: un sistema cerrado parcelado que filtra la representación de la realidad del hombre y expli-

ca (o razona) todo lo que sucede en su vida. Pero, también un sistema que olvida su sentido final, y que se instaura en la dimensión de la creencia como ha demostrado con su antirrepresentacionalismo Rorty, sin querer superar sus propias limitaciones: “La superación vendría de la mano de una epistemología “siguiente” y avanzada —en ese sentido, emplearíamos el prefijo “pos”- de una epistemología, no ya de oposición, sino de “reposición” y “transposición” de objetos, conceptos, visiones o categorías”.

La propuesta de García Gutiérrez está llena de rupturas, del deseo de superar los campos alambrados por la epistemología clásica que asfixia a un mundo interconectado, pero desintegrado en fragmentos culturales, dividido en parcelas, en territorios que delimitan un centro y una periferia y dibujan escenarios marginales en la construcción de una memoria de la que cada vez más es propiedad o bien cultural de una minoría dominante. “Como objeto tangible y trasladable, la memoria se presta a dos usos perversos: mercantilización y patrimonialización. Así, los registros de la memoria digital responden a la violenta lógica de ser propiedad de alguien: individuo, comunidad, museo privado o estatal, pues se identifica una gestión o usufructo, muchas veces asentados en el expolio, con la propiedad histórica “natural” del objeto”.

Josiane Jouët en «*Pratiques de communication: figures de la médiation*», afirma que la mediación del objeto técnico no es neutra y conduce a hacer técnicas las actividades ordinarias que se realizan a través de las tecnologías digitales. La racionalidad de la técnica estructura la práctica que a cambio adopta los valores de variabilidad del objeto. Esta dinámica instrumental de la tecnología surge desde los ámbitos cotidianos (microsociales) a la lógica de comprensión de conceptos macrosociales (democracia, gobierno, comunidad). Tras una gradual sacralización, la tecnología conserva la memoria personal y comunitaria, desde el poder de imponer su código de ordenación. Dice García Gutiérrez: “Junto a la ilusión narcisista, y aparentemente voluntaria, del automuseo, del acceso voyeurista a la colección ajena y de la vanagloria falaz de disponer de una “memoria total”, el ciudadano moderno se ve invitado a hacer dejación de su capacidad crítica y selectiva en favor de oscuros intermediarios y estratagemas urdidas por el *statu quo*.” Ya Horkheimer advertía del problema que significa instaurar la razón instrumental y permitir que la sociedad sea organizada bajo el modelo de la tecnocracia. La comunidad queda estratificada, de modo que los individuos de los estratos inferiores obedecen a los superiores con más poder de decisión y control, causando la cosificación de los individuos de los estratos inferiores; es decir, provoca el efecto en estos individuos de pérdida de responsabilidad social. Con ello se logra desunirlos o lo que es lo mismo, produce una sociedad con individuos dispersos, las seducciones del

individualismo lo denomina García Gutiérrez, pero también más manejables y menos peligrosos a la hora de oponerse a las decisiones del poder instaurado: “El amaestramiento digital, que minimiza el vital cuestionamiento de los poderes, contribuirá decisivamente a la obtención de una memoria tibia que asegure la continuidad”.

García Gutiérrez está muy próximo a las mismas soluciones que ofrece sobre esto Jürgen Habermas. No necesitamos de una crítica de la ciencia y de la tecnología, sino una crítica de su totalización, “de su identificación con el todo de la racionalidad”. Para ello, corresponde distinguir entre las distintas formas de razón y de racionalización. Además, conviene en rescatar la noción de racionalidad que participa en el medio de interacción social de las restricciones que el positivismo impone al discurso con sentido. Y cada vez es más necesario establecer la racionalidad dialógica que permite las decisiones bajo el consenso público.

En estos términos, va finalizando este interesante trabajo, buscando el diálogo entre las culturas o entre identidades distintas. Para ello, nos ofrece diferentes planteamientos sobre la memoria digital en la sociedad multicultural; tanto como espacio de interacción y de posibilidades, o también como interferencia neo-racista, como elemento de segregación cultural: “Si el caldo de cultivo cultural es un universo simbólico junto a los anclajes de su memoria, la apropiación reciente que lo digital ha practicado globalmente sobre lo simbólico impone nuevas reglas de juego para la diversidad cultural. Nada puede hacer la invocación milenaria o la paciencia como resistencia cultural. Para sobrevivir y poder hablar en un nuevo mundo implacable, las culturas tienen que apropiarse de lo digital como modo privilegiado de expresión. Pero las culturas menores, o los subsistemas culturales de las macroculturas, si pueden expresarlo así, solo disponen de la cooperación como herramienta para la supervivencia misma”.

Frente a ello, invita a una solución difícil, pues García Gutiérrez aboga por un diálogo transcultural. No obstante, es consciente de que en esta noción caben muchos errores. Confundimos en múltiples ocasiones, las correspondencias entre los niveles económicos, tecnológicos y culturales que permiten la formalización de los universos simbólicos dentro de los fenómenos globalizadores. Esto traduciría los fenómenos sociales en fenómenos culturales. No obstante, esta correspondencia no significa homología: un mundo interconectado no es un mundo integrado. La comunicación entre las identidades culturales no está fundada en las posibilidades técnicas de los medios de comunicación y las memorias digitales; es necesario que exista antes un complejo sistema de relaciones sociales que den lugar a la noción de integración. En palabras

Fernando R. Contreras

de García Gutiérrez: “La formación de un espíritu transcultural es una mera rehabilitación de lo que, en algún momento precivilizatorio de la vida humana, fue un intercambio abierto y natural al conocimiento y apropiación de las costumbres, cosmovisiones y tecnologías de las etnias que se cruzaban aleatoriamente”.



Redacción IC

Reseñas de revistas

Especial: revistas de Historia de la Comunicación
Redacción de I/C
MEDIA HISTORY. Vol. 11 (2005)

Media History es una revista de carácter interdisciplinar que se ocupa del estudio de los medios de comunicación social desde el siglo XV hasta el presente. Mantiene una doble perspectiva, histórica e internacional, que le lleva a explorar todas las formas de publicación serial en medios de comunicación de carácter manuscrito, impreso o electrónico, así como a fomentar estudios que cruzan las fronteras de la política, la cultura y la comunicación.

La revista sirve de altavoz a investigadores de todo el mundo -una aplastante mayoría de británicos y norteamericanos que condicionan la orientación, la temática y la localización de los estudios- e incluye contribuciones que abarcan un amplio espectro de la Historia de la Comunicación Social, en general, y de la Historia del Periodismo, en particular. El objetivo de sus editores no es otro que el de poner a disposición de la comunidad científica un foro de discusión efectivo que propicie el desarrollo de esta importante área de estudios históricos.

En concreto, el undécimo volumen de *Media History*, que aglutina de forma extraordinaria dos números, los correspondientes a abril y agosto de 2005, recopila hasta ocho artículos bajo el sugerente título de "News Networks in Early Modern Britain and Europe". Este ejemplar especial ofrece a sus lecto-

res -historiadores de la comunicación y comunicadores de la historia fundamentalmente- una panorámica del periodismo británico y europeo en el siglo XVII.

La terminología, en esta ocasión, no es algo baladí; al menos eso se desprende de las palabras con que introduce Joad Raymond esta serie de estudios ("Introduction: networks, communication, practice"), las cuales fijan el punto de partida conceptual del volumen recopilatorio: "El término *propaganda* engloba demasiadas cuestiones y, a su vez, es un instrumento demasiado rígido, demasiado encorsetado, para comprender lo que la *información* y la *inteligencia* significaron para los lectores y los 'comunicadores' de la alta Edad Moderna". A estas palabras claves se unen otras como discurso oral, espionaje, noticia, red de comunicación o periódico.

Joad Raymond, miembro del staff editorial de *Media History* y profesor de Literatura Inglesa en la Universidad de East Anglia, se encarga de conferirle un hilo temático conductor a la publicación al sentar las bases metodológicas y desglosar el contexto geográfico, social, político y lingüístico de la Alta Edad Moderna.

Emprender esta empresa, sin embargo, pone en peligro y compromete la comprensión sintética que defiende Habermas: corre el riesgo de perderse en lo concreto, de centrarse en un modelo particular o en un momento histórico determinado, en la línea de cierta historia del periodismo, que adolece aún de explicaciones impresionistas que prestan poca atención al contexto político, a los orígenes sociales y comerciales del cambio e incluso a la cronología esencial de su desarrollo formal. Pero el volumen, en general, supera este obstáculo sin apenas tropiezo.

De ahí que los artículos recopilados no sólo repudian la visión clásica -y a veces rancia- de la historia del periodismo, sino que van más allá y se interesan por estudiar la comunicación en sus distintas vertientes. A excepción del máximo común denominador del título, el volumen carece de un corsé específico en temas, instituciones o series individuales; al contrario, brinda una aproximación colectiva a la naturaleza de la información en la temprana Edad Moderna, a los usos y las percepciones de la época; huye de cualquier enfoque reduccionista y de cualquier restricción formal, cronológica o geográfica. En conjunto, esta serie cohesionada y coherente de estudios diseña una guía tan ambiciosa como completa para desentrañar las redes comunicativas del siglo XVII en Europa y, sobre todo, en Gran Bretaña. Varios temas florecen de sus interconexiones.

El primer tema, y tal vez el más significativo, es el que se refiere a las redes comunicativas, políticas, ideológicas y de patronazgo. Paul Arblaster ("Posts,

Newsletters, Newspapers: England in a European System of Communications") sostiene que, en la Europa del siglo XVII, ya existía un eficaz sistema de transmisión de noticias derivado de un amplio tejido de redes informativas de diferente alcance geográfico y social. Y en este paseo histórico por la comunicación no sólo se rodea, sino que se deja atrás, la distinción convencional entre medios de comunicación orales, manuscritos e impresos. Así lo hace Nicole Greenspan ("News, Intelligence and Espionage at the Exiled Court at Cologne: the case of Henry Manning"), que pone su atención en una colección específica de comunicaciones entre Londres y París, en la que el informante Manning intercambia noticias o *inteligencia* con Thurloe y promueve en el resto de Europa una imagen prestigiosa de Gran Bretaña.

Mark Knights, en su artículo sobre el librero Whig John Starkey ("John Starkey and Ideological Networks in Late Seventeenth-Century England"), considera las redes de noticias y la asociación política desde la perspectiva de una librería, uno de los escenarios cruciales en cualquier relato sobre el desarrollo de una esfera pública en la restauración británica. Algo similar hacen Filippo de Vivo ("Paolo Sarpi and the Uses of Information in Seventeenth-Century Venice") y Hamish Mathison ("Robert Hepburn and the Edinburg Tatler: a Study in an Early British periodical"). Los artículos mencionados, en síntesis, evitan algunos de los obstáculos formales, geográficos y narrativos comúnmente afrontados por la historia del periodismo, y prefieren explorar los escenarios y las vías de intercambio, así como la relación entre las ideas, la política y las formas de comunicación.

El segundo tema del volumen es el impacto de esta comunicación en red sobre la sociedad, las formas que adquirió la información, la importancia de controlar la comunicación, de explotar su potencial. Marcus Nevitt ("Ben Jonson and the Serial Publication of News") subraya, por ejemplo, el desarrollo de técnicas necesarias para este negocio de las noticias: posicionamiento editorial, reconocimiento de incertidumbre, testimonio y fidelización del lector. Y Nicholas Brownlees ("Spoken Discourse in Early English Newspapers") aborda la improvisación editorial en un ensayo sobre el lenguaje de las primeras relaciones de noticias.

Finalmente, el tercer tema del volumen hace referencia a los usos políticos de la información, la relación entre las relaciones públicas y la política. Nevitt, por ejemplo, observa que los editores de los periódicos de la época eran honestos en relación con los límites de su información; es más, la elaboración de las noticias se hacía en un ambiente de trabajo marcado por el escepticismo y la confirmación.

En definitiva, este nutrido grupo de historiadores ofrecen un enfoque complejo e integrador sobre los modos de comunicación, las comunidades políticas y sociales y las prácticas comerciales del periodismo del siglo XVII; constituyen una guía valiosa donde la transmisión oral, la manuscrita y la impresa coexisten, donde el comercio y la política acaban entendiéndose, donde las redes sociales e intelectuales se solapan, donde se comprende la importancia de explotar y controlar la información, donde convergen el espacio público y el privado, donde la historia del periodismo aparece más clara cuando se estudia dentro de los contornos de otras historias.

Los dos números que componen este volumen especial confirman a *Media History* como una de las mejores revistas especializadas en Historia de la Comunicación e Historia del Periodismo. A lo largo de los últimos años -bajo la dirección conjunta de Amy Aronson, Michael Harris, Tom O'Malley y Mark Turner-, la publicación ha mantenido una línea de extraordinaria coherencia, sacando a la luz, además de numerosos trabajos interesantes, una verdadera propuesta metodológica para el estudio de la disciplina. Justo cuando se estaba cerrando esta reseña, se publicó su tercer número, correspondiente a diciembre de 2005. El nuevo ejemplar recupera su habitual estructura formal y temática (seis artículos y un capítulo de cierre con reseñas bibliográficas) y presenta estudios sobre los medios de comunicación, casi exclusivamente del siglo XX, así como un interesante artículo sobre corrientes metodológicas dominantes en Historia del Periodismo, firmado por Mark Hampton.

Media History es publicada por *Carfax Publishing*, perteneciente al grupo *Taylor & Francis* y, además de estar disponible en papel, se puede acceder a sus contenidos a través de la red, eso sí, previo pago de una suscripción.

JOURNALISM HISTORY. Vol. 30 (2004) y Vol. 31: números 1 y 2 (primavera y verano 2005)

La revista norteamericana *Journalism History*, especializada en Historia de la Comunicación y del Periodismo y publicación de referencia en su campo, consigue mantener un aceptable nivel de calidad en los trabajos de que se componen sus números, cuatro por año. Para el investigador europeo, no obstante, dos son los criterios editoriales de la revista que la hacen parcialmente ajena a sus intereses: en primer lugar, y como hemos señalado en reseñas anteriores, la escasa atención prestada a los fenómenos europeos; en segundo lugar, la preferencia decidida por opciones metodológicas avanzadas, identificables en general con el rótulo de "retorno a la narrativa".

El primero de estos rasgos definitorios parece haberse matizado en las últimas entregas. Son cuatro - sólo cuatro, sin embargo, cuando los artículos contenidos en cada número son habitualmente también cuatro - los trabajos dedicados a la prensa en Europa, en estas seis revistas que reseñamos ahora: Oren Soffer, "Paper Territory. Early Hebrew Journalism and its Political Roles" (Vol. 30, n.º. 1); Natasha Tolstikova, "*Rabotnitsa*. The Paradoxical Success of a Soviet Women's Magazine" (Vol. 30, n.º. 3); Oren Meyers, "Israeli Journalism during the State's Formative Era. Between Ideological Affiliation and Professional Consciousness" (Vol. 31, n.º. 2) y, de mayor interés aún, Jane T. Tolbert, "Censorship & Retraction. Théophraste Renaudot's *Gazette* and the Galileo Affair, 1631-33" (Vol. 31, n.º. 2). La autora de este último trabajo desafía la visión convencional según la cual Renaudot asumió sin fisuras la política científica de la monarquía absoluta; basándose en documentos privados, fundamentalmente la correspondencia mantenida entre varios científicos coetáneos y el publicista francés, cree poder probar que, incluso cuando publicaba una retractación por haber promovido conferencias sobre el sistema heliocéntrico o cuando divulgaba la sentencia de la Inquisición a Galileo, su última finalidad era dar a conocer las novedades científicas censuradas.

Más allá de estos dos trabajos, el resto de los artículos publicados se dedican a los medios de comunicación estadounidenses. Siguen primando entre ellos los enfoques micro, en estudios que se emplean muy a menudo en destacar la figura de un periodista o un medio determinado siempre que su actuación haya sido señalada con respecto a las que hoy se consideran prioridades de la agenda de investigación de los científicos sociales: las cuestiones étnicas o medioambientales entre ellas. Éstos son algunos ejemplos, que se suman a la presencia frecuente de la prensa judía ya apuntada: Ron Rodgers, "From a Boom to a Treat. Print Media Coverage of Projet Chariot, 1958-62", sobre el seguimiento que hizo *New York Times* de un proyecto en el que se pensaba utilizar energía nuclear para remodelar el litoral de Alaska (Vol. 30, n.º. 1); Alfred Lawrence Lorenz, "Ralph W. Tyler. The Unknown Correspondent of World War I", en torno a la figura excepcional de un periodista negro al que se le atribuyó la misión de vigilar el trato dado a los soldados de su misma raza en la Primera Guerra Mundial; Frank E. Fee, jr., "Intelligent Union of Black With White. Frederick Douglass and the Rochester Press, 1847-48", estudio en torno a la figura de un editor de prensa abolicionista también de etnia afroamericana (ambos en Vol. 31, n.º. 1).

Sin duda, el ámbito más concurrido en los trabajos de *Journalism History* siguen siendo los estudios de género, tratados desde muy diversos enfoques metodológicos y con muy distintos objetivos. Jennifer Scanlon, en "Old

Housekeeping, New Housekeeping, or No Housekeeping? The Kitchenless Home Movement and the Women's Service Magazine" (Vol. 30, n.º. 1), recuerda cómo el *Ladies' Home Journal* contribuyó a difundir las propuestas novedosas de este movimiento feminista en los años '20 del siglo pasado; Janet M. Cramer, en "Cross Purposes: Publishing Practices and Social Priorities of Nineteenth-Century S.S. Missionary Women" (Vol. 30, n.º. 3), vincula a las publicaciones de las misioneras protestantes de finales del XIX con la promoción de ciertos valores sociales después admitidos en la llamada *Progressive Era* de la historia americana; Elizabeth V. Burt, en "Working Women and the Triangle Fire. Press Coverage of a Tragedy" (Vol. 30, n.º. 4), hace un interesante análisis de cómo los relatos sensacionalistas de los periódicos populares americanos de principios del XX - en torno a un accidente laboral en el que numerosas mujeres murieron en un incendio - sirvieron para que éstos mismos prestaran por vez primera atención a aspectos sociolaborales antes ajenos al modelo de prensa; Janice Hume, en "Prees, Published History, and Regional Lore. Staping the Public Memory of a Revolutionary War Heroine" (Vol. 30, n.º. 4), sopesa el papel de diferentes tradiciones - la impresa del periódico, la oral de la memoria colectiva - en la construcción de la figura mítica de Nancy Hart, heroína de la Guerra de Independencia. Más clásico, conforme al modelo reivindicativo de los estudios de género en el terreno de la historia del periodismo, es el artículo de Susan Henry, "Gambling on a Magazine and a Mariage. Jane Grant, Harold Ross, and *The New Yorker*" (Vol. 30, n.º. 2), donde se recupera la biografía del matrimonio fundador de la célebre revista, para determinar que como en tantas otras ocasiones la memoria de la editora, Jane Grant, se ha visto ensombrecida injustamente por la de su esposo.

Como viene siendo habitual en la publicación americana, los editores demuestran tener un concepto amplio de los fenómenos periodísticos, que se manifiesta en los numerosos trabajos dedicados a la publicidad o las relaciones públicas: Fred K. Beard, "Hard-Sell Killers and Soft-Sell Poets Modern Advertising Enduring Message Strategy Debate" (Vol. 30, n.º. 3); Kevin Stoker y Bird L. Rawlins, "The Light of Publicity in the Progressive Era. From Searchlight to Flashlight" (Vol. 30, n.º. 4).

Ahora bien, la tendencia más claramente observable en estos últimos números es la que otorga protagonismo a los temas relacionados con la política y, muy particularmente, con la propaganda. ¿Se suma *Journalism History* al "retorno de la política" del que se habla entre los historiadores europeos, o se trata tan sólo - pero nada menos - de un posicionamiento ideológico de la revista, en plena afirmación del conservadurismo político en los EEUU? En cualquier caso sorprende la afirmación rotunda de esta temática, que se expresa a través

de artículos dedicados a muy distintos espacios y momentos de la historia; los títulos que siguen lo ponen de manifiesto: Mark Feldsten, "Fighting Quakers. The 1950s Battle Between Richard Nixon and Drew Pearson" (Vol. 30, n.º. 2); Ralph Engelman, "My Rhodes Scholarship: Fred Friendly as an Information Officer in World War II" (Vol. 30, n.º. 3); Stacey Cove, "Pulling the Plug on America's Propaganda: Sen. J. W. Fullbright's Leadership of the Antipropaganda Movement, 1943-74" (Vol. 30, n.º. 4); Daniel Kane, "Each of Us in His Own Way: Factors Behind Conflicting Accounts of the Massacre at Port Arthur" (Vol. 31, n.º. 1); Thomas A. Mascaró, "Flaws in the Benjamin Report. The Internal Investigation into CBS Reports' Documentary *The Uncounted Enemy: A Vietnam Deception*" (Vol. 31, n.º. 2); Debra Reddin Van Tuyl, "Essential Labor. Confederate Printers at Home and at War" (Vol. 31, n.º. 2).

Finalmente, *Journalism History* mantiene en estos dos últimos volúmenes que reseñamos la serie iniciada en el volumen 29, en el que un artículo final de cada número se dedica a describir brevemente los fondos de alguna biblioteca o archivo de especial relevancia para la historia del periodismo. Hasta el presente todas las colecciones presentadas se refieren a la historia del periodismo estadounidense, particularmente del más reciente; es interesante observar el interés prioritario que parece concederse a los documentos privados, que a su vez se relaciona con la práctica, poco frecuente en Europa, de que los profesionales del periodismo leguen sus archivos personales a instituciones académicas tras su muerte.

HISTORIA Y COMUNICACIÓN SOCIAL. Vol. 10 (2005).

La revista *Historia y Comunicación Social*, editada por el Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid, cumple diez años bajo la dirección de Alejandro Pizarroso Quintero y es ya una de las apuestas más serias que se han puesto en marcha en España para el estudio de la Historia de la Comunicación. Desde hace algún tiempo, además, se puede consultar gratuitamente en el *Portal de revistas científicas complutenses* (<http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/>). El número diez, correspondiente a 2005, recoge una miscelánea de trabajos que van desde el análisis del papel de *Aljazeera* en los conflictos armados de Oriente Próximo a la propaganda rusa en la guerra contra Napoleón.

Comencemos con el primero de esos temas: Mokhtar Atitar de la Fuente nos ofrece un análisis del papel de la cadena de televisión qatarí en diversos conflictos, aunque con una mención muy especial de la guerra de Iraq, que ha

supuesto la consagración de *Aljazeera*, no sólo como medio de comunicación hecho por y para árabes, sino como actor político que, señala el autor, ha marcado la agenda de las relaciones políticas entre EEUU y Qatar. También está presente el conflicto iraquí en el artículo de Marta González San Ruperto que, bajo el título "Grupos radicales islámicos en la Red", nos facilita un interesante "catálogo" para el estudio de este tipo de movimientos, así como su rastreo a través de la Red. Si bien la autora no nos aporta mucha información (sin duda difícil, y en ocasiones casi imposible de obtener) sobre la autoría de estas páginas, blogs, listas de distribución, etc., sí que ofrece testimonios interesantes traducidos de dichas fuentes. Uno de ellos, extraído de *Mu'askar al-Battar*, revista presuntamente editada por miembros de Al Qaeda, nos sirve para ilustrar un tema fundamental en lo referente a la propaganda a través de Internet en general, y en la del islamismo radical en particular: la posibilidad de militar desde cualquier lugar del mundo o... "desde casa":

"Oh, hermano Mujahidín, para unirse a los grandes campos de entrenamiento no tienes que viajar a otras tierras. Solo en tu casa o con un grupo de hermanos puedes empezar el programa de entrenamiento. Todos vosotros podéis uniros al Campo de Entrenamiento Al-Battar" (p.121).

Pablo Sapag presenta, en su artículo "External and Internal Factors Regarding a War Correspondent. A Theoretical Overview for IO and NGO Public Information Officers" una nueva entrega relacionada con un tema sobre el que viene trabajando en los últimos años y que tiene que ver con los factores que afectan al trabajo del corresponsal de guerra. Sapag, que tiene una sólida experiencia en conflictos bélicos como corresponsal de Telemadrid, divide estos factores en "externos" e "internos". Al primer tipo pertenecerían aquellos que no pueden ser modificados (pero han de ser conocidos y tenidos en cuenta) por los periodistas, como por ejemplo los sistemas de censura implementados para controlar la labor de los informadores. Los factores internos serían, por el contrario, aquellos sobre los que el periodista (y la empresa a la que pertenece) tiene la capacidad de influir, con el objetivo de lograr una cobertura informativa de mayor calidad. A esta categoría responden factores como el compromiso ideológico del periodista, la relación entre éste y su empresa, la formación académica y técnica de los profesionales, etc.

Sapag que, como hemos dicho, se ha aproximado a este complejo escenario comunicativo desde un punto de vista teórico-práctico, ha desarrollado un interesante (y muy necesario) modelo de análisis sobre el particular; modelo que aplica en este artículo a las relaciones entre los periodistas y las oficinas de

prensa de las Organizaciones Internacionales (Gubernamentales y No Gubernamentales), que suelen tener una discreta presencia en los grandes medios como fuentes de información durante los conflictos bélicos.

También el trabajo de Miguel Vázquez Liñán, titulado "Rusia, 1812: Prensa y propaganda en la guerra contra Napoleón" forma parte de un proyecto más amplio que el autor viene desarrollando en los últimos años y que tiene como objetivo la investigación y divulgación de la historia de la comunicación (especialmente la propaganda) en Rusia. Vázquez Liñán hace un recorrido por la estructura, en lo que a información y censura se refiere, de la Rusia de Alejandro I, destacando nombres de periodistas y periódicos que, si bien poco conocidos y casi ausentes de las historias del periodismo y la comunicación publicadas en España, forman parte destacada del pasado de la prensa europea. Resultan interesantes los datos que el autor ofrece sobre la prensa de trincheras rusa durante la "Guerra Patriótica de 1812", así como el impulso liberal que ésta supuso y que desembocaría, años después, en el movimiento decembrista de 1825.

Seguimos en Rusia, pero esta vez para detenernos en el período soviético y, concretamente, en el análisis de la que quizás sea su figura más controvertida: Iosif Stalin. Carlos Hermida Revilla, en su artículo "Cuestiones sobre Stalin" plantea una apuesta arriesgada y, desde luego, interesante: "Lo que pretendemos en este trabajo es enfocar algunos aspectos de la política estalinista desde un ángulo diferente al que generalmente nos ofrecen los libros de historia, apuntando la necesidad de una reinterpretación histórica de Stalin, alejada de los tópicos y lugares comunes habituales en la historiografía sobre el tema. No se trata de justificar nada, sino de mostrar que las cosas son más complejas de lo que algunos interesadamente nos quieren hacer creer"(p.135). Citamos aquí buena parte del punto de partida de Carlos Hermida porque no cabe duda de que, como decíamos, la apuesta es arriesgada. Acercarse a la historia aportando nuevos puntos de vista es un ejercicio que debe ser siempre bienvenido.

El problema es que Hermida no consigue llevar a buen puerto ninguno de los objetivos de su propuesta. No hay nada nuevo en un planteamiento que se centra en la enumeración de los logros (discutibles) de la economía y la educación estalinista y traslada el "paradigma de la malignidad" a otros líderes revolucionarios como Trotsky... Esto ya lo hemos oído antes. Tampoco parece que aporte demasiado a la hora de "desapasionar" el debate para acercarse al personaje de Stalin más "fríamente". Hermida entra al trapo del vocabulario apocalíptico y presenta una "verdad histórica" que plantea la represión (cuyas cifras pone en duda) como inevitable para la consecución de un objetivo mayor: "Es una realidad que la planificación económica de los años treinta,

inseparable de la represión, permitió a la URSS derrotar a Hitler y, de esta forma, evitar que la Humanidad fuera esclavizada por el nazismo" (p.144). coincidimos con Hermida en que la historiografía "occidental", demasiado deudora de planteamientos de la Guerra Fría, ha tendido a subestimar el papel de la URSS en la victoria sobre la Alemania nazi, pero esto en modo alguno nos puede llevar a cantar las alabanzas de una colectivización que ¿exigía? la represión brutal de la población.

Sin alejarnos del todo, al menos temáticamente, de la Unión Soviética, no queremos dejar pasar el interesante trabajo de José Cabeza San Deogracias: "Buscando héroes: la historia de Antonio Col como ejemplo del uso de la narrativa como propaganda durante la Guerra Civil Española". El artículo describe una campaña, llevada a cabo en el bando republicano durante la Guerra Civil, que pretendía conseguir el aumento de los voluntarios antitanquistas en el ejército republicano de Madrid. Para ello, se usó como esquema narrativo una secuencia de *Los marinos de Cronstadt*, película soviética de gran éxito que se proyectó durante el conflicto en España. José Cabeza nos ilustra sobre el proceso de la creación de un héroe "a la soviética", Antonio Col, un guardia marina que, emulando al héroe antitanquista de *Los marinos de Cronstadt*, acabó con varios carros de combate en el frente de Carabanchel. El autor usa la figura de Antonio Col para reflexionar sobre la "emulación" como consigna, término éste clave en la creación de los héroes soviéticos del trabajo (Stajánov), aviación (Chkállov), la carrera espacial (Gagarin), etc. y el papel de instrucción militar que, además del propagandístico, jugó el cine de guerra entre unos soldados que no siempre habían recibido la preparación adecuada antes de llegar al frente.

También Araceli Rodríguez y Carlota Coronado se refieren al discurso audiovisual; la primera poniendo como ejemplo al NODO del primer franquismo y su papel en la consolidación del régimen tras la Guerra Civil y hasta 1959, mientras que Coronado nos ofrece un análisis de *La grande guerra*, filme de Mario Monicelli que marca un antes y un después en la lectura del cine italiano sobre la Primera Guerra Mundial. Armando Recio analiza, por su parte, la cobertura de la prensa franquista ante el secuestro, en 1961, del trasatlántico portugués Santa María por parte del Directorio Revolucionario Ibérico de Liberación.

Para terminar este repaso por los contenidos de este número de *Historia y Comunicación Social*, nos referimos brevemente a un grupo de artículos que hacen referencia, de una u otra forma, a la política estadounidense; sea vista desde España (Antonia Sagredo: "El discurso de la prensa madrileña de la Segunda República ante las elecciones presidenciales estadounidenses de

1932"), a través del análisis de las políticas de comunicación de los gobiernos de Jimmy Carter (Amparo Guerra: "Políticas y estrategias de comunicación de Jimmy Carter en los tratados del Canal de Panamá. Un repaso desde el siglo XXI") o George Bush (M^a Paulina Correa: "Proyecto para un nuevo siglo americano y la ideologización de la diplomacia estadounidense") o desde la visión del cómic norteamericano sobre el 11-S (Francisco Segado: "Tambores de guerra en viñetas: Spiderman y el 11-S").

