

172988

Año 6 • Nos. 6 - 7 • Manizales-Colombia • Enero - diciembre 2001

Para una polémica en el estudio del consumo de drogas

*Fernando Calonge Reillo**

1. Ruptura con las prenociones

Siempre que uno discurre sobre cualquier cuestión, deja deslizar sobre ella la propia savia que lo constituye como ser social. Entonces los temas tratados se aparecen ahora translúcidos y frescos, ahora viscosos y pesados. Cualquier objeto es sutilmente poroso, es más, diría que la condición misma del objeto es la de la porosidad a los significados que lo conforman, y lo adentran en un plexo socialmente significativo. Sin esta peculiaridad permanecería en el reino de lo inconcebible.

Quizá sean éstas obviedades que pasan demasiado rápido por la consciencia, sin que sean evaluadas sus últimas consecuencias. Que el hombre sólo puede comprender, atribuyendo algún tipo de sentido, es algo

* (Sociólogo, Universidad Complutense, Madrid). Cooperante de la Agencia Española de Cooperación AECI, en el Programa Intercampus 2001, julio a septiembre, para apoyar la Línea de Investigación Cultura y Droga. El artículo fundamenta sus reflexiones analíticas sobre el consumo de drogas. (Nota del editorial).

que todos aceptarían, pero, ¿qué se hace al atribuir sentido? No sólo facilita la intelección, sino también la manipulación. Porque los signos no son menos materiales que las cosas, es más, signo y cosa constituyen un todo puesto a la mano. El mismo nombrar es ya un utilizar, puesto que predispone a la cosa nominada dentro de un marco de valoraciones y de finalidades.

¿Y qué tiene esto que ver con el problema de las drogas? Bastante, porque a las sustancias llamadas drogas, se les confiere de inmediato sentidos y valores, denotaciones y connotaciones, que los depositan en el marco de actuaciones y cogniciones que forman a una sociedad. Hasta el punto de que a esta sustancia en sí insignificante se la llega a calificar como el problema de la droga, y tras esta nominación se perpetran toda una serie de estrategias a veces honestas, otras hipócritas, que intentan combatirlo. Si tal sustancia no hubiera recibido las negativas connotaciones que hoy recibe, ¿tendríamos hoy en marcha todos esos mecanismos de persecución, exclusión o discriminación que pesan, por ejemplo, sobre los que las consumen? Parece importantísimo, en consecuencia, estudiar todos esos procesos sociales de estructuración significativa alrededor de la sustancia "droga". Porque cada uno de ellos remite, irremediabilmente, a una conducta que opera sobre ella, sobre quienes las venden y las compran.

Y sabiendo que, como ser humano, el que se proclama investigador no puede más que tratar sus objetos significativamente, cualquier pretensión suya de crítica ideológica está abocada, asimismo, a una descomposición crítica. Pero ello no obsta para que ciertas atribuciones sean más comprensivas que otras, para que el estudio sobre cómo la sociedad organiza los significados alrededor de la droga sea preferible al cerril aprisionamiento en esos mismos significados. Es una cuestión, sencillamente, de niveles de complejidad.

Así pues, ése será mi primer objetivo, relegar las premoniciones sociales que se adhieren al fenómeno, en el enfoque que dirija el estudio. Que aquí se traduce por el aplazamiento de la censura fácil, de la crítica acelerada y la descalificación indignada. Es un proceso ampliamente documentado en nuestra cultura (Ichheiser) aquel de atribuir al individuo la responsabilidad sobre sus actos, en lugar de dirigirla hacia las circunstancias. La tendencia se encona cuando el acto es reprochable,

en lugar de merecer alabanza. Porque nuestra sociedad es derivada como agregado de individuos, y no primera y constituyente, las "patologías" sociales son "patologías" individuales. La cultura occidental terminó por tratar a la droga como enfermedad y, en consecuencia, a los consumidores de droga como enfermos y principales causantes del mal social. De ahí que el drogadicto sea un degenerado, un vicioso y un criminal. El problema del drogadicto es un problema personal, es su problema, pero con la peculiaridad de que se extiende por la comunidad, infectándola. Ese drogadicto es, además, sospechoso y a veces violento; conviene permanecer alejados de él, porque para obtener droga puede recurrir a cualquier medio.

El cuadro es más o menos el anterior, y no conviene derrochar argumentos de por qué no puede conducirnos en el estudio. No existe una maldad intrínseca ni a la droga ni al drogadicto; es la sociedad que lo acoge, en sus márgenes, la que dictamina semejantes juicios, porque también el crimen tiene su función social que cumplir (Durkheim, 1.973, pág 81). Por eso existe un enfoque alternativo que se propone examinar la función social de la droga y de su consumo. Es el enfoque sociológico. Este enfoque, por ejemplo, estaría capacitado para retardar la censura, tan pronto como se comprobara que la droga posee cierta función social. En efecto, si una sociedad diferente a la nuestra aprueba el consumo de droga, e incluso lo legitima, en un subespacio que la componga, el descalificativo está de más para el sociólogo. Se trataría, en consecuencia, de estudiar, caso a caso, cómo las sociedades presentes, o pasadas, van integrando las sustancias genéricamente llamadas "drogas".

Este enfoque tiene a su favor la contextualización. Sin comprender la trama general de sentidos donde es alojada la droga, no se puede alcanzar una comprensión cabal. Habrá que estudiar, así pues, instituciones y procesos atributivos que, de unas sociedades a otras, deparan juicios de valor tan diversos. Para ello contamos con la aportación de la etnología, que ha sido capaz de inventariar un buen elenco de culturas donde, como elemento central de su funcionamiento, estaría el consumo de estas sustancias. Y al tener constancia de esto, podemos entender que el drogadicto per se no es ningún degenerado ni maleante, puesto que hay comunidades donde ese mismo drogadicto (el chamán) juega un papel fundamental de integración.

Además, esta aproximación tiene la ventaja de resolernos el problema de la terminología. Porque siempre caben las preguntas, ¿qué es una droga?, ¿cuáles son los efectos para que sea denominada como tal?, ¿quién es un drogadicto? Sucede que nuestra ciencia se siente incómoda al dejar a las sociedades que definan sus términos como les convenga. Y por eso les arrebatamos sus palabras, las examinamos a la luz de su rigor lógico, sopesamos sus definiciones, hasta dar con la voz apropiada. Con ello desconoce que jamás palabra alguna tuvo sentido expropiada de la vida social donde se produjo. Así cae víctima de su propia ilusión, y no puede más que sorprenderse cuando sus perfectas definiciones son recusadas. Su refinada técnica de definición, y su apurada lógica chocan con la realidad de que cada sociedad posee sus propios modos de definir, y sus propias lógicas, que si bien no son racionales, sí que son sociales; y eso basta.

Así, por ejemplo, nuestras sociedades no catalogan como droga los licores, aunque científicamente sí cabría hacerlo. Aceptemos por un momento que el licor es una droga, y al equipararla así, a otras sustancias como la cocaína intentamos realizar un estudio guiado por los mismos patrones de análisis. De este estudio sólo podrán resultar confusiones y extrañezas, porque nuestras herramientas de estudio no estarán adaptadas a su objeto. Preguntemos en una encuesta por la ingesta de drogas y probablemente los licores ni aparecerán como respuesta elegida, porque, en nuestra sociedad, no se categorizan como drogas. No conviene ejercer, incluso por la propia validez del estudio, esta suerte de imperialismo terminológico. Es preferible, entonces, dejar atrás nuestra arrogancia racionalista y permitir que las comunidades definan sus términos como deseen. Es la máxima de la modestia incondicional (Znaniecki, ver Lamo de Espinosa, 1998).

Ahora bien, la comprensión del fenómeno de las drogas desde una perspectiva únicamente sociológica comporta algunos inconvenientes, entre los cuales la hipocresía no es el menor. Y los inconvenientes provienen de la misma raíz del estudio sociológico: el intento de estudiar la droga y su consumo desde el punto de vista de una función. Como si el mundo de lo humano se ciñera a aquellas conductas que son funcionales o que se insertan en el terreno de las finalidades sociales. Así, por ejemplo, aquellas conductas asociadas al consumo de drogas que no encuentran el refrendo de una función social, pasan a ser calificadas de hedonistas

o incluso patológicas. Y se estudia, a la par que se censura, los efectos desestructurantes que posee cierto tipo de consumo de drogas para la familia o para la sociedad. El modelo, lamentablemente, no ha cambiado mucho pese al paso de los años: "Nuestras sociedades sufren un déficit de integración, lo que conduce a la anomia. Y una de las posibles respuestas a la anomia podría ser un consumo compulsivo de drogas, entendido como válvula de escape. Consumo que repercutiría, a su vez, en una profundización de la anomia, y así sucesivamente".

Pero si ese consumo se produce aisladamente, si no son discernibles los procesos de identificación social, ¿habremos de lamentar que el individuo en cuestión sea inútil socialmente? Creí que uno de los más importantes principios éticos era aquel que tenía al hombre por un fin en sí mismo, y no por un medio cualquiera.

Por otra parte, ¿qué sucede si nuestra familia tradicional se nos viene a pique por motivo, según cuentan, del consumo de drogas? No nos escandalicemos, porque han existido muchas y muy variadas formas de organizar la convivencia doméstica. ¿Qué sucede si tal consumo pone en peligro los sueños productivistas? También han existido otros, que no el productivista, modos de organizar la producción material. Que se vengan abajo, porque acaso no fuesen tan perfectos como creemos, pero no culpabilicemos a quienes son sus principales víctimas. Y, sobre todo, no restringamos el sentido de lo humano a las utilidades que el hombre puede reportar a su sociedad.

Pongo un par de casos que ejemplifican esta extendida hipocresía social. El primero se refiere a las crecientes medidas promovidas institucionalmente que intentan restringir el consumo de tabaco. Sus efectos nocivos para la salud, si no demostrados, vienen siendo intuidos de largo. Fumar acaba matando, tanto ayer como hoy, pero no ha sido hasta recientemente que no se han promulgado leyes restrictivas, o que no se han subido masivamente los impuestos que lo cargan. Justo en el momento en que se viene comprobando la pesada carga que representa el tratamiento del cáncer producido por el tabaquismo, para las arcas del seguro social. Fumar no sólo es inútil, sino que, además, genera desutilidades sociales que deben ser suprimidas. El segundo también gira alrededor del cigarrillo. Recientemente salió la noticia de que en varias empresas norteamericanas se tiene prohibido, por entero, fumar,

y que incluso se paga un sobresueldo por no hacerlo. Almas piadosas, pudiera pensarse, pero no es este el caso cuando la información adjunta pasa a hablar no de los centenares de empleados que fallecen como consecuencia del tabaco, sino de las centenares de horas malgastadas en el acto mismo de fumar. En las cajetillas de tabaco debiera añadirse esta otra recomendación: "El tabaco es nocivo para la salud de su empresa".

En cualquier caso tenemos al individuo instrumentalizado. De hecho acaso no pueda dejar de estarlo, pues, como se verá, pertenece al mismo campo de cosas y utilidades que el resto de los objetos, pero con la diferencia de que es más que un objeto. Propongo por ello considerar la droga y su consumo no sociológica cuanto antropológicamente. Antropología que adquiere el sentido que le confiere la escuela francesa, al abordar no tanto el estudio de las diferentes culturas (de lo que se encargaría la etnología), como el estudio del hombre en cuanto hombre. No estudiar tanto la inclusión de tal individuo en tal sociedad, cuanto las condiciones de posibilidad que permiten al hombre pertenecer a ella, así como aquellas otras no encaminadas a inclusión alguna. Reconozco y acepto que de esta manera me aproximo a la filosofía.

2. La droga enfocada antropológicamente.

El estudio antropológico propuesto persigue, entonces, expresar al hombre en todas sus facetas, las visibles y comunicables, y las invisibles e incommunicables. Por ello es metacientífica, puesto que sabe trascender el terreno objetivo sobre el que se aplican los métodos y las técnicas de la ciencia. A la vez quiere serlo, porque rehusa reducir al hombre a un objeto, o si lo reduce, lo hace para comprobar aquello de lo que, en cuanto a objeto, se separó.

Podríamos partir hablando de la intimidad y continuidad de la vida animal. Así la interpreta, al menos, Georges Bataille (1.981), a quien sigo en los futuros párrafos. Tomemos lo que tomemos como fundamento de la vida del hombre, todo remite a una distancia. La consciencia remite a un despertar; el instrumento y el trabajo remiten a un liberarse del encadenamiento material; el signo remite a un separarse de la mera función de señalar, separación por la que el hombre puede anticipar y manipular acontecimientos futuribles; la voluntad significa un liberarse de

la fatalidad de lo existente. El hombre parece estar constituido por ese distanciarse esencial, sea cual sea la perspectiva filosófica desde la que lo miremos (al final, comprobamos que todas convergen en una misma dirección).

Y si el hombre es distancia de lo real, parece ser que el animal es la continuidad misma. Leemos en Bataille:

"Lo que se da cuando un animal se come a otro es siempre el semejante del que come: es en este sentido en el que hablo de inmanencia. No se trata de un semejante conocido como tal, pero no hay trascendencia del animal devorador al animal devorado: hay sin duda una diferencia, pero ese animal que se come al otro no puede oponerse a él en la afirmación de esa diferencia" (Bataille, 1981, 21-2).

Ese estado de embriaguez, alejado de la consciencia clara y distinta, es el que debió superarse cuando el objeto se dio al hombre. El objeto implica una separación, aquella que facilita al hombre su manipulación con vistas a un fin determinado. Con los objetos aparecen los conceptos de medio y fin. Regresemos al ejemplo animal. El animal no caza para comer, sencillamente tiene hambre y la sacia como bien puede; digamos que nada más alejado de su ser que el don de la planificación, de valerse de su objeto-garras para matar a aquel animal y para calmar su voracidad. Regreso a Bataille.

"La posición del objeto, que no está dada en la animalidad, lo está en el empleo humano de los útiles. Por lo menos si los útiles como medios técnicos están adaptados al resultado buscado, si quienes los emplean los perfeccionan. En la medida en que los útiles están elaborados con vista a su fin, la consciencia los pone como objetos, como interrupciones en la continuidad indistinta. El útil elaborado es la forma naciente del no-yo" (1981, pág. 31).

Aquí quiero señalar la estrecha correspondencia entre el útil y el signo (Voloshinov ya lo hizo, hace más de 80 años (Voloshinov, 1994)). No se puede construir materialmente un útil si antes los signos no han sido capaces de hacernos imaginar que las cosas, pueden desprenderse de su fatalidad intrínseca. Y, viceversa, no se puede llegar a un signo si el grito como significante material no se ha evadido de su función inicial de expresar pavor, para remitir a otra cosa distinta, a un significado.

Parece que con este desprendimiento de lo real es como se habría constituido el mundo humano, el mundo de los objetos y las utilidades. Un mundo que se iría extendiendo progresivamente hasta abarcar al hombre mismo. Fue entonces cuando surgió el trabajo, como organización técnica no ya del calmar los apetitos, sino del satisfacer unas necesidades planeables. Fue entonces cuando aparecieron las cosmologías como organización simbólica de un mundo que ya puede detenerse en su terrorífico girar ciego. Porque siempre, labores y símbolos, irán de la mano como expresión de una misma realidad, la separación y planificación humanas.

Ahora bien, es condición inquebrantable de la consciencia humana de tal forma aparecida, el que no pueda concebir sino objetos. La acción intencional o el razonamiento no hace más que moverse en el plano de los objetos. Este mismo plano conforma su condición de posibilidad. Sin embargo, ¿qué sucede con la inmersión vital del hombre-animal, toda vez que tenemos ya conformado el mundo de los objetos sociales? Sería absurdo decir que desaparece, puesto que los impulsos prosiguen moviendo al hombre. Sin esos impulsos, ahora convertidos en necesidades, cualquier instrumentalidad carecería, literalmente, de sentido (dirección). Pues, ¿a qué hacernos útiles, si nos faltan las apetencias que, mediatamente, tienden a satisfacer? Han existido muchos intentos por hacer representables tales impulsos a la consciencia. Sea como fuere, los impulsos sólo eran concebibles en tanto que objetos, desde afuera, pero, en cambio, eran sentidos y sufridos en la medida en que son interioridad. Y siempre queda la sensación de que algo se escapa, porque esta interioridad es inefable. Lo que puede expresarse pertenece a ese conjunto de elementos nacidos del tomar distancia, y las apetencias nos retornan a la inmediatez. ¿Qué sucede, así pues, con ese sentido de inmanencia que aqueja al hombre como animal impulsivo?

A una, junto a lo profano de los objetos nació lo sagrado, aquello no aprehensible desde afuera. Volvemos a escuchar a Bataille:

"La continuidad, que para el animal no podía distinguirse de ninguna otra cosa, que era en él, para él la única modalidad posible del ser, opuso en el hombre a la pobreza del útil profano (del objeto discontinuo) toda la fascinación del mundo sagrado. El sentimiento de lo sagrado no es evidentemente ya el del animal, al que la continuidad perdía en las brumas donde nada es distinto" (1981, pág. 39).

Lo sagrado, pensado en creencias y vivido en ritos, suponía ese recuerdo primordial, a partir del momento en que el hombre se hizo de una consciencia, y no pudo ya más sobrepasar los límites que ésta le imponía. Se constituye así como una búsqueda del origen, tanto más frustrada cuanto más intenta concebirse desde un lenguaje, dado objetivamente.

Pero, ¿cómo caracterizar esa búsqueda? Sin duda que ambiguamente, porque si por un lado se presenta sumamente seductora (es el sentimiento íntimo de sí y de la vida), por el otro aparece extremadamente peligrosa, en la medida en que es capaz de obnubilar un mundo diferido de sentido, y destruir un mundo aplazado de instrumentos y objetos. Se comprende entonces que el reino sagrado deje entrar fuerzas sumamente violentas, capaces de arruinar construcciones sociales con tanto esfuerzo labradas. Frente a un dios del orden y del ideal, siempre ha existido un dios nefasto y sanguinario. Cada Apolo ha tenido su contrapartida en un Dionisos.

Para evitar la caída en la completa continuidad animal, las sociedades se hacen de una gran treta, la ritualización y, por tanto, la socialización, de aquellos sentidos íntimos que configuran lo sagrado. Así, un ritual, en la misma medida en que está dando juego a tales sensaciones, las encauza, es decir, evita que se desborden inconteniblemente (Girard, 1.998). Por eso que los rituales hayan de ser observados tan escrupulosamente, y que cualquier deficiencia en su cumplimiento pueda degenerar en un contagio (otro concepto clave) de la violenta sensación que debiera sumir al animal.

La gran mayoría de las sociedades han oscilado entre la satisfacción concedida a sendos reinos, el de lo sagrado, y el de lo profano. En todas ellas encontramos, junto a prácticas meramente utilitarias (la agricultura, por ejemplo), otras claramente religiosas (las primicias). Junto a cada conjunto de reglas e interdictos que protegían el orden social, hallábase la oportunidad, momentánea y siempre vigilada, de la transgresión (Bataille, 1997).

No obstante, por circunstancias que aquí no voy a mencionar, parece ser que la cultura occidental se lanzó a la carrera de reducir la complejidad humana al reino de la racionalidad. Y se quiso que lo real fuese racional, y lo racional, real (Hegel). Si el grueso de las religiones ponían en pie de igualdad esos dos oponentes representantes de las fuerzas *fasta* y

nefasta, del orden y del caos, respectivamente, el cristianismo sólo pudo adorar a las fuerzas propicias, al dios-bien, y consideró al mal, a satán, como una degeneración o como una caída del estado de gracia. Sucedió así, paradójicamente, que una parte fundamental del sentimiento religioso, el goce violento y orgiástico, quedaba vedada al sentimiento religioso cristiano, que de esta manera se veía aquejado de un terrible sentimiento de culpabilidad. Quedamos de esta forma atrapados en la cotidianidad de la ideología y los esfuerzos productivos, sin que poseyamos un acceso permitido al completo reino de lo sagrado. Por eso,

"Estamos lejos de los salvajes que en ocasión de grandes fiestas suspenden los cráneos de sus antepasados sobre altos mástiles y hunden la tibia del padre en la boca de un cerdo en el momento en que la bestia degollada vomita su sangre a chorros. Nosotros también disfrutamos de muchas tibias y cráneos, en todas las partes la sangre animal y humana fluye a nuestro alrededor. Pero no sabemos emplear la sangre o los huesos para quebrar la monotonía de los días que se pierden para nosotros, como el contenido de un tonel mal embalsamado" (Bataille, 1969, pág. 161).

Pero la hipótesis de un mundo desencantado se cae por su propio peso, puesto que renunciar al momento religioso supone renunciar a una de las apoyaturas fundamentales de cada una de las culturas. El fervor religioso fue primordial para asentar el moderno orden capitalista, tanto por parte de los patronos, con su ajustada ética del trabajo (Weber, 1985, pág. 242), como por parte de los proletarios. (Thompson, 1989, págs 405-46). En ese sentido son patéticas aquellas palabras de Weber (1985, pág 259), pidiendo nuevos profetas, cuando vemos los que aparecieron veinte años después en Alemania, Italia y España. La conversión de medio mundo en una maquinaria de producir mercancías, y después en una maquinaria de producir muerte, exigía la adhesión de no escasos ánimos religiosos.

Porque aquí, con el capitalismo, se nos aparece una nueva manera de relación con el mundo (Ibáñez, 1.992). Si los órdenes tradicionales se habían preocupada de capturar energía del medio, para cubrir necesidades fundamentales de las sociedades, ahora en el capitalismo esa misma energía deberá centuplicarse, produciéndose. El modelo es entonces el de la gran maquinaria generadora de fuerzas expansivas que, como contrapartida, origina grandes cantidades de entropía. Es entonces cuando aparece propiamente la mercancía, cuando necesidades no fundamentales pujarán

en los mercados por producciones crecientes. El escaso pan con el que el agricultor podrá sobrevivir es demasiado necesario y concreto como para formar parte de un sistema abstracto de intercambios, como es el mercado, e incluso cuando se incorpore a él, no dejará de ser, antes que una mercancía, un bien de primera necesidad. En cambio, los productos pioneros del mercado internacional, café, metales preciosos, especias, sí son lo suficientemente suntuosos como para que un valor abstracto, el del mercado, se imponga sobre el valor de uso.

Existirá, no obstante, un paso ulterior, que conducirá de la sociedad de producción a la sociedad de consumo. Sobreviene cuando el sistema alcanza su punto de saturación productiva. Entonces, escasa energía queda que incorporar ya; de lo que se trata es de gestionarla, de evitar su degradación, y de saber transformarla para que circule (Ibáñez, 1992). Es el instante en el que la producción ha aventajado a la demanda potencial, aquel en que la eficiencia productiva genera un superávit respecto a las necesidades posibles. Entonces hay que generar estas últimas, mediante la incesante circulación de códigos estéticos prendidos a los productos. Es cuando, como afirmaba un directivo de la Renault, se gasta más en vender un automóvil que en fabricarlo. Y si en su día fervores religiosos se mezclaban entre la grasa de las maquinarias, ahora lo harán con el celofán que envuelve los productos. Porque lo que congregará la celosa atención de la gente no serán ya ni los órganos de las catedrales, ni el zumbido de las fábricas, sino la seducción de los objetos convertidos en puros significantes, imágenes desvinculadas de todo valor de uso. Es la atracción fetichista la que lanza a las gentes a un consumo tan compulsivo como impremeditado.

Son los móviles códigos de imágenes los que, en adelante, regirán las relaciones entre los hombres y las cosas. Porque es este juego deslizante el único capaz de producir una competencia incesante de diferenciación, de la que se aprovecha el orden capitalista tardío. Esto nos dice Baudrillard:

"Así, en la teoría fetichista del consumo (...) los objetos son dados y recibidos como dispensadores de fuerza (felicidad, salud, seguridad, prestigio, etc.): esta sustancia mágica esparcida por doquier hace olvidar que son ante todo signos, un código totalmente arbitrario (facticio, "fetiche") de diferencias, y que de ahí, y en modo alguno de su valor de uso, ni de sus virtudes infusas, procede la fascinación que ejercen (...)" (1991, pág. 93-4).

Este proceso ya no de racionalización de la producción, sino de racionalización de los códigos, se ve acompañado, como condición indispensable, de una disolución generalizada de las identidades tradicionales. En las sociedades tradicionales, la identidad se heredaba de cuna; en las industriales la identidad se gana en la dura lucha de la vida (la mítica imagen del self-made-man); en las modernas sociedades de consumo, la identidad se compra vinculada a un objeto cualquiera. Pero es ésta una identidad débil (Vattimo, 1992, págs 30-42), que debe reapropiarse y reconfigurarse sin descanso, puesto que sin descanso los vertiginosos vórtices de la moda van desfasándola.

Ahora bien, ¿qué diferencia este moderno fetichismo del tradicionalmente recogido por la etnología?, ¿qué diferentes adhesiones reciben los objetos-fetiches de los modernos y los "primitivos"? En el antiguo fetichismo, el fetiche resultaba ser la inamovible piedra angular que sostenía todo el edificio social, y como tal, la sociedad entera se lo apropiaba y lo celebraba. Si consideramos, como vengo haciendo, lo social como una forma de distancia y separación, como un código de diferencias, hay un acto primero de fundación que acuña ese código, y cuyo acuñar, por arbitrario, debe quedar escondido, vedado (Girard, 1998). Es la mirada de una sociedad que no puede verse, viendo, y en cuya ceguera reside, precisamente, la confianza que sobre ella depositan sus miembros. Por lo tanto, puede decirse que el fetiche pertenece a la sociedad "primitiva" que lo celebra, y que en la medida en que lo hace, la efervescencia social generada redundaba en su propio fortalecimiento.

Nuestra situación es bien diferente. En el antiguo fetichismo, el fetiche aparecía naturalizado; se heredaba de los ancestros, y así permanecía inmovible. Mientras que ahora el fetiche es generado sin cesar, artificialmente, en la persecución de fines heterónomos a la sociedad. Ya no hay un autoadorarse de la sociedad a sí misma (Durkheim, 1994, pág. 342), por mediación del fetiche, sino una adoración enajenada al propio fetiche, porque éste ya no es el símbolo de la sociedad, sino producto gestionado por los poderes económicos. Por eso el que el fetichismo presente, en lugar de provocar lazos de solidaridad, genere esfuerzos competitivos de diferenciación social, sentimientos ambos representativos de tipos diferenciales de comunidades: unas igualitarias, otras discriminatorias. Lo que ahora puede decirse es que la sociedad pertenece al fetiche, que la celebra. Y si el fetiche es un mecanismo de

dominación social, por la imagen, al final lo celebrado resulta ser este propio sistema político. Esto conduce a Baudrillard a declarar:

"Puede generalizarse esta conclusión hasta definir las necesidades (...) de ningún modo ya, según la tesis naturalista/idealista, como fuerza innata, infusa, apetencia espontánea, virtualidad antropológica, sino como función inducida en los individuos por la lógica interna del sistema, más exactamente, no como fuerza consumativa liberada por la sociedad de la abundancia, sino como fuerza productiva requerida por el funcionamiento del propio sistema, por su proceso de reproducción y supervivencia (F.C: no se olvide que alcanzamos el punto de saturación energética). Dicho de otro modo; no hay necesidades, sino porque el sistema las necesita" (1991, pág. 79-80).

Tal es la sociedad de consumo, aquel instante del caminar occidental, cuando el exceso racionalista no se volcó ya sobre la naturaleza ni sobre los hombres, sino sobre los signos que los subsumen a ambos. En este esfuerzo la ciencia social cobró un papel predominante, puesto que significó el intento de racionalizar al hombre en su entereza. De lo que se trataba era de ese esfuerzo titánico de hacer calculable y predecible al animal humano. (Nietzsche, 1994, pág. 77) Había que reducir los componentes irracionales que pujaban en su alma, para introducirlo de lleno en el plano de los objetos y las utilidades sociales. Pero el empeño no tenía más que un destino, el fracaso, representado en una sociedad neurótica, ahogada por el peso de las presiones civilizatorias.

Hasta que llegó un médico vienés, Freud, que pareció querer revolucionar los estudios antropológicos realizados hasta el momento. En su sociedad mojigata, Freud tuvo la valentía de rescatar de las profundidades del ser una parte maldita persistentemente negada con horror por una época que se decía de las luces. Sombras fue lo que encontró atormentando la Viena fin de siglo en que vivió. Como el expresionismo hiciera, intuyó que detrás de las apariencias de orden y tranquilidad, máximos principios de la vida pequeño-burguesa, latía un espíritu enfermizo y acorralado. Una ventana se abría a la contemplación despavorida del mundo irracional. Genial intuición ajada por un pésimo proceder, el del positivismo. Porque Freud no dejó de ser un positivista. Así es como cada trama tejida por los sueños debía de remitir a un significado que exigía ser aclarado, así es como los nudos neuróticos debían destrabarse para devolverle al hombre un inconsciente sano, así es como había que maximizar, en la medida

de lo posible, y con permiso del principio de realidad, las demandas del hasta ahora desatendido principio de placer. Aclarar, destrabar, maximizar, expresiones todas que hablan la misma lógica racional, presente en la más prosaica cotidianeidad. Paradójicamente habría de suceder que aquella intuición que desamordazaba los estrépitos del alma humana acabara por apretar aún más el bozal, poniendo todo su esfuerzo objetivador al servicio del mayor esfuerzo racionalizador por códigos signícos, la publicidad. Porque la producción de imaginarios publicitarios se alimenta vorazmente del alimento inerte que le presenta el psicoanálisis: unos deseos esquivos, pero fácilmente apresables en el fetiche que es el objeto.

Lo cierto es que hubo una disciplina que sí respetó las demandas ahora contemplativas y místicas, ahora voluptuosas y exageradas, de esa parte maldita que también constituye lo humano: el arte. El arte en la medida en que ha escapado de los imperativos sociales que lo circundan (reglas del decoro, imposiciones de los mecenas, exigencias de los estilos) ha constituido el escenario universal donde se debatía un ser humano no escindido, entero. Pero en nuestra tradición cultural lo ha conseguido a fuerza de marginarse. Cuando en otras culturas el arte es un elemento central de las comunidades, por serlo también de los ritos religiosos que lo incorporan, en nuestra cultura, consagrada a la desconsagración del mundo por amor de la nueva diosa, razón, el arte hubo de emigrar a los barrios malditos de la bohemia. La lista de degenerados a quienes debemos las mejores creaciones artísticas es inagotable: Klimt, Schiele, Van Gogh, Sade, Hölderling, Rimbaud, Laoureamont, Nietzsche, Cioran, Bernhard...

El arte ha tenido éxito en su difícil aproximación a lo inefable en el hombre precisamente porque no ha intentado hablar, sino sugerir. No hay aquí ese esfuerzo metódico que condujo la obra de Freud, sino un intentar hacer presente, por mediación de las metáforas y los símbolos. La metáfora artística, lejos de aquellas otras gastadas de la ciencia, es una metáfora viva, que conserva todo el poder poético de indicar sin decir. Sólo con la brutalidad de las palabras no apresada en el código, sólo con la exageración de los trazos no ahogada en el estilo, se puede acceder a la brutalidad y exageración latentes en el alma del hombre.

Lo que el arte nos sugiere es una presencia inapreciable más allá de la contundencia con que se imponen normas e imperativos sociales.

Señala sutilmente un momento primigenio, cuando el hombre era todo furor, ira, deseo, carnalidad, ingenuidad, ligereza, momento que habría de acallarse, no desaparecer, en favor de la tranquilidad forzada y forzosa de un orden social. Pero ese momento no está sólo presente en el arte; está presente en la vida de cada cual, aunque haya quienes, en la suya propia, jamás lo hayan intuido. Está presente en la euforia y la violencia; está presente en el goce voluptuoso del erotismo; y también en la inocencia con que el despreocupado ve nacerse en un nuevo día. ¿No se siente, en tales circunstancias, la pasión de excederse, es decir, de salir de sí? ¿Y no implica esta querencia un impulso prístino por relegar la estrecha individualidad que nos hemos forjado, es decir, un hacerse indiferenciado respecto al mundo, que en la normalidad diaria hemos de silenciar en nuestras pequeñas fronteras? Volver a la indiferenciación, al continuo de la vida que padece el animal y que, a nosotros, como todo momento perdido, tanto nos obsede. Pero éste es un impulso siempre frustrado, pues el retorno es imposible, aunque no deje de representar el acceso de la vida en las celdas frías y calladas de nuestras personalidades.

Se vislumbra, así pues, un acceso posible a otro ámbito diferente que el que delinean los objetos con sus utilidades. Los interdictos y las prohibiciones se generan con la premisa de que, tarde o temprano, habrán de ser violados, con la seguridad de que el cuadro estable de las normas se emborronará un día que otro en las sacudidas de la fiesta. Y solamente de esta manea se conserva y protege la amplitud de lo humano.

Sin embargo, no vayamos a pensar que una vez que el hombre es hombre, es decir, toda vez que se ha separado de la esclava inmediatez de lo real, a través de los instrumentos y los signos, es factible el retorno completo a la situación primera. Porque la violación siempre lo será de la norma, y porque detrás del desenfreno y de la suspensión de valores aguarda un orden normativo, será imposible el retroceso a la pura animalidad. Cualquier fiesta se engarza en la cadena de lo habitual, y ella misma, puede decirse, cumple una función. Cualquier coito se inserta en la escena general de relaciones sociales y posee, asimismo, su propio papel. Y aunque se goce de la una y del otro, momentos después tiene el hombre la certeza de que será absorbido en la monotonía que imponen las obligaciones sociales. Nuestro destino es una vuelta imposible a la situación primordial.

Ahora bien, la llana ruptura de la normalidad, ¿es simplemente una concesión hecha por el orden de las cosas, a unos apetitos que no pueden ser por entero domeñados? Los logros civilizatorios de los que ha poco tan satisfechos estábamos, ¿sólo consienten, en determinados instantes, la aparición titubeante de aquella parte maldita, siempre inquieta? Creo que esto simplifica excesivamente las cosas. Aunque se pudiera deslindar un orden racionalizado de actuaciones, del desorden de los llanos impulsos vitales, ambos actúan siempre de consuno. Recordemos que la específica razón occidental debe mucho al terror provocado por la ignorancia absoluta sobre la futura salvación (Merton).

Si optamos por escindir el mundo de lo sagrado, como acceso temeroso al imperio del silencio animal, del mundo de lo profano, como hegemonía de las constricciones comunitarias, debe ser siempre con el recordatorio de que la complejidad de lo humano no nos permite jamás otorgar las riendas a cualquiera de las partes señaladas. Porque acaso no haya tales partes, y junto a las ceremonias más solemnes tengamos los fines más prosaicos, y viceversa. Ambos órdenes avanzan de la mano en la representación de la historia del hombre. Estoy intentando, hasta el momento, redimir el lado oscuro de toda sociedad y de todo hombre, pero no aspiro con ello a proclamar liberación de ningún género, porque tal es un imposible. Nos conservamos dentro de esa complejidad que en ocasiones nos pierde.

Esa fue la complejidad que Nietzsche (2000) atribuyó al ser griego, mezcla de elementos ideales y apolíneos, junto a rasgos viscerales y dionisiacos. Sin embargo, tal conjunción, lejos de ser exclusiva de la civilización helena, lo es para la gran mayoría de las sociedades humanas. El griego había de enfrentarse con la turbamulta vital, con la brutalidad de una existencia que ponía a prueba los ánimos más vigorosos. Para eso que el sueño idealizante que representara Apolo sirviera como lenitivo frente al horror desenfrenado de Dionisos. Sin embargo no han faltado divinidades que escenificaran, para una sólo comunidad, ambos extremos entre los que se debate la vida humana. Incluso el mismo Apolo ideal que entendiera Nietzsche no dejaba de ser, a una, el Apolo terrible que con sus dardos y también sus enigmas desafiara la seguridad del orden humano (Colli, 2000). Si Nietzsche estuviera en lo cierto, si la razón del dramaturgo Eurípides, y la del sabio Sócrates se hubieran apoderado de los destinos de occidente, no hubiéramos contemplado ni los movimientos

milenario, ni las revueltas del campesinado protestante, ni el furor de la Revolución Francesa, ni, ya terriblemente cerca, la barbarie del programa de dominación total nazi.

Y la pregunta que se plantea la sociedad es: ¿qué significaron esos accesos de bestialidad, para la consecución del orden comunitario? Una respuesta tan falsa como sencilla, consistiría en señalar que reductos de salvajismo, aún no dominados por el avance irresistible de la civilización. Buen recurso ese de hacerse el ciego ante la evidencia. Lo que de hecho significaron fue no más que momentos de remoción de anquilosados complejos de costumbres, prácticas y cogniciones, que encorsetaban, ahogándola, a la sociedad, momentos cuya finalidad no era devolver al hombre a sus perdidos orígenes, sino confeccionar un nuevo corsé de normas donde volverlo a aprisionar.

Y la pregunta que se plantea el hombre es: ¿qué significan esos esfuerzos civilizatorios para el goce desenfrenado de sus impulsos? No más que el levantamiento de prohibiciones que encarnarán el disfrute sacrilego de violarlas. Recuerdo una de las partes finales de "Un mundo feliz", donde el protagonista se postra ante el pecado y ante el mal. Suprema dicha para el sacrilego la de tener ante sus ojos todo un mundo perfecto que profanar. Hasta el punto de que nos preguntamos, ¿son realmente liberadoras cada una de la liberaciones de las costumbres, por ejemplo la liberación sexual? Es posible, pero con el levantamiento (aparente) de los interdictos desaparece el placer consciente de la transgresión.

No es nueva la pregunta que inquiere sobre las conflictivas relaciones entre los elementos normalizadores y los desestabilizadores. Todos esos conflictos precipitan, paradigmáticamente, en el sacrificio. El sacrificio, como rito por excelencia, es por naturaleza ambiguo, puesto que si de un lado comporta una ritualización, y por tanto, una contención de las fuerzas funestas que socavan lo social, por otra no deja de desamordazar una parte maldita ahogada en el tedio. De ahí que haya que proceder con suma cautela en la observación de las reglas rituales. Al menor descuido, las fuerzas nefastas se abren paso por sobre la reglamentación, y desmoronan a una sociedad al fuego de la violencia. Pero tampoco dejan de representar, aparte de la domesticación de impulsos, un refuerzo de las formas cotidianas de vida, por cuanto sumen a los miembros de una

sociedad en una especie de efervescencia colectiva (Durkheim, 1.994, págs. 547-8) que los auna como argamasa.

De hecho las cosmogonías de muy variados pueblos no hacen sino ofrecer ejemplos de cómo la paz y el orden de una comunidad nacen vivificados por la desmedida violencia de una situación previa. Balandier, en las siguientes líneas, nos resume una de las creencias fundamentales del pueblo azteca:

"Al fin de remediarlo, de postergar y retrasar la degradación, todo debe ser programado y contribuir a la salvaguarda de la energía (...) Pero esta penosa gestión no es suficiente, es necesario aportar nueva energía, recargar el universo y, con él, la sociedad. La máquina del mundo debe ser alimentada con energía vital, con agua preciosa, es decir, con sangre humana" (1994, pág. 24).

¿Y qué representa aquella derramada en las calles parisienses, respecto a una corte asfixiada en automatismos ceremoniales, sino la vivificación siempre excesiva de un nuevo orden social, el del dominio burgués? Tenemos así elaborada una economía general del decurso humano. Pero pensemos en el propio hombre, cometamos el error de considerarlo individualmente: ¿qué sería de sus días si en su sucesión no se presentaran estragos junto a arrebatos? ¿Cómo sellar la degradación de una edad, sin el acceso repentino y brusco en la siguiente? Se mire por donde se mire, orden y desorden, normalidad y violencia, aparecen inextricablemente conjuntados.

Pero, ¿por qué habría de ser así? ¿Hay alguna especie de afinidad electiva entre sendos elementos, o quizá se produce una participación más íntima todavía? Reparemos por un momento en el hasta ahora sacrosanto orden. Por él, los miembros de una sociedad se comportan de manera pautada y previsible hasta conformar la estabilidad de lo social. ¿Y cómo es que se observa tan sumisa conducta? Aquí no hay pactos que valgan. Los hombres no eligen la vida pacífica y sosegada a la vista de los beneficios que ello les pudiera reportar. Antes al contrario, los hombres son obligados a comportarse a una, y configurar la reproducción social. Aquí sólo existe una violencia, fundamental, la que desvía al animal del goce de la inmediatez, y lo obliga a ser social, a que, pensando y actuando bajo pautas socializadas, alcance a ser previsible y calculable. El mono se hizo hombre a fuerza de sudor y sangre (Nietzsche, 1994, pág 81).

Y alcanzamos la paradoja de que la paz no es otra cosa que una violencia estabilizada, que un orden social tan sólo es el triunfo y asentamiento de un modo peculiar de ejercer el poder. Por eso que la violencia sea enteramente afín al orden, es decir, a la violencia institucionalizada. La primera representa el vigor con que el segundo se erige, pero al mismo tiempo, comporta una amenaza siempre y cuando los cauces institucionales pueden ser desbordados.

. De sacrificios vengo hablando, pero también de Estados que deben actuar legalmente para que la inmensa maquinaria de violencia que son y representan, no degeneren en una explosión incontenible de crímenes. Son momentos en los que las normas son resquebrajadas sin expectativas de sanción, cuando el sarcasmo del superhombre no posee otro límite que el cumplimiento de la voluntad de dominio. La sociedad puede llegar a disolverse, pero para terminar en un tipo de comunidad diferente.

Resulta entonces que el desorden puede ser útil, que cierta permisividad para con la violencia puede redundar en un refuerzo del orden. Y ello a todos los niveles, desde el plano burocrático al científico. Hoy, la moderna teoría de las organizaciones concibe beneficiosos los accidentes y los errores en el funcionar ordinario de las sociedades, puesto que tales desvíos son otras tantas oportunidades para reconstruir los funcionamientos a un nivel superior de complejidad. Hoy, desde la epistemología (Feyerabend, 1.997) se apuesta por una anormalidad radical del hacer corriente de la ciencia; no hay que esperar las revoluciones científicas, sino que hay que provocarlas desde todos los ámbitos, a fin de que la ciencia normal no se anquiloso. Y además, ¿cómo explicar la evolución de las especies si no fuera por unos errores o mutaciones en la transmisión del material genético? Parece que el orden sólo pudo constituirse a través de enormes violencias ejercidas sobre el "dejar estar" de las cosas.

3. Ubicación de la droga en el anterior cuadro.

Delineada la sociedad de consumo cabe la pregunta sobre la ubicación de la droga en su seno. Se trata de explorar la distribución y estructuración de los valores (de uso, de cambio, de diferenciación) que la convierten en fenómeno social. Se comprueba que la moderna sociedad de consumo privilegia los valores ságnicos de los objetos, y ello mediante

la producción incesante de códigos de diferenciación social, asociados a imaginarios colectivos. Pero no sólo, porque junto a tal tipo de consumo cabe situar también el consumo de utilidades, y el consumo abstracto de mercancías, combinados de diferentes maneras, para cada tipo de bien. Y si no puede existir un caso puro, menos aún sucederá con las drogas, sustancias sometidas a diversas restricciones que impiden su libre consumo.

Podría pensarse que los valores de uso escapa hoy en día casi enteramente al consumo de drogas, por cuanto éste se realiza de manera compulsiva. Giddens (1.997a) definió la conducta compulsiva como aquella realizada con tanta mayor intensidad, cuanto mayor es la pérdida y el olvido de su legitimidad. A falta de fundamentación de la conducta, ésta aparece alojada en un vacío donde se repite con incesante ahinco. La conducta compulsiva es una conducta que caracterizaría a nuestras sociedades postmodernas que perdieron toda aptitud para generar meta-relatos (Lyotard, 1998). Y se extendería, sobre todo, al consumo y, en especial, al consumo de drogas. ¿Que valor de uso buscar en estas circunstancias cuando se consume por consumir? Sin embargo hay que estudiar los verdaderos mecanismos de apropiación por los que las sustancias drogas puedan hacerse de un marco interpretativo, y escapar así al consumo compulsivo. No es extraño, así pues, escuchar entre consumidores de marihuana quejas por la pérdida creciente de la ritualización que acompaña el consumo. La referida ritualización buscaría, así pues, apropiarse del objeto, trabar con él una relación que profundizase las utilidades, los valores de uso.

Aquí aparecen complicaciones. ¿Por qué pasar de ritualización social a valores de uso? ¿No buscaría el valor de uso un disfrute del objeto en cuanto tal, por encima de todo marco social de acogida? Pero, como Baudrillard se encarga de repetir (1.991, pág. 4), no hay necesidades humanas, por básicas que sean, que no estén definidas comunitariamente, por lo que el disfrute del objeto (valor de uso) sólo puede realizarse previa incorporación de éste a un espacio social. Por el valor de uso se obtiene la satisfacción por el objeto, pero por el objeto en tanto que dado, es decir, en tanto que social. Así, donde encontremos un tejido de costumbres rodeando cualquier bien, sin duda hallaremos el consumo de utilidades, el consumo que tan bien se retrata en la obra de D'Annunzio. Y bien, ¿no existen rituales que confieren a los objetos "droga" todo su valor de uso

en cuanto objetos sociales? ¿No existen costumbres que conducen a un consumo propio, no enajenado, de drogas? Se trataría de indagar por este sentido.

Pero juntamente a este consumo localizado y enraizado que permite la aparición de valores de uso, existen ciertos procesos de delocalización y desarraigo del objeto que le arrancan su razón de ser, mediante su constitución en mercancía. Cuando el empleo del objeto no viene marcado por unas ritualizaciones concretas, sino que puede ser realizado ubicuamente, en cualquier espacio y en cualquier tiempo, asistimos al conocido proceso de abstracción que lo convierte en mercancía. Los valores de uso son heterogéneos, no equivalentes: no es lo mismo consumir agua potable que consumir un perfume. Los valores de cambio son homogéneos y equivalentes, lo que conduce, por decirlo así, a desustantivizar el objeto a que se prenden y reducirlo a la forma "precio" del mercado: así, el agua y el perfume se intercambian por unidades monetarias.

Esto supone que actuaciones concretas de extracción, intercambio y consumo enmarañadas alrededor de las sustancias "drogas" desaparecen ante el mecanismo de mercado. Y lo hacen porque la extracción ya no se ejecuta para apoderarse humanamente del producto, sino para venderlo y obtener el mayor beneficio, lo que lleva a la tecnificación de las actividades extractivas, enemiga de toda ritualización. También porque el mismo intercambio se deshumaniza en mercadeo, porque aparte escasos compromisos comerciales, la relación cara a cara, antes vinculante en las transacciones entre productos (sobre todo en la forma de trueque), desaparece en las abstractas figuras del comprador, del vendedor y del precio. Y, finalmente, porque el mercado posibilita un consumo en cualquier parte y en cualquier tiempo, independizado de aquellas relaciones humanas no mercantiles que lo circunscribían espacio-temporalmente. Con todo ello alcanzamos un acercamiento expropiado al producto en general, y al producto "drogas" en particular. Así, al productor se le enajena el fruto de su trabajo y pierde, asimismo, junto a vendedor y consumidor, toda relación con el resto de hombres que intervienen en el mercado (Marx, 1844, págs 104-14).

Ahora bien, este proceso generalizado de abstracción no es absoluto ni irreversible, y puede llevar aparejado otro paralelo de reapropiación. Por

el lado del productor cuando, aún dirigiendo el objeto al mercado, le dedica una atención o cuidado puramente artesanal, de satisfacción por el trabajo bien hecho. Por el lado del vendedor cuando el cuidado de su parroquia le impone cierto tipo de restricciones ético-morales. Y por el del consumidor cuando, aún adquiriendo el producto "droga" en cualquier lugar y tiempo, no lo consume en cualquier lugar y tiempo, sino en unos espacios bien delimitados grupalmente. Tendríamos así que comprobar cómo la mercantilización de las sustancias "drogas" determina, de facto, prácticas enajenadas o, por el contrario, son visibles estrategias de reapropiación de objetos y relaciones sociales.

Por último hay que examinar el valor de diferenciación social que posee el consumo de drogas. El que los objetos clasifiquen a los hombres no es ninguna novedad histórica. Veblen (1995, págs. 75-6) ya observó esta virtualidad del objeto en la clase aristocrática, donde el ocio y el consumo eran formas no tanto de disfrute como de demarcación de fronteras sociales. La novedad de nuestra sociedad de consumo estriba en que está articulada alrededor de una promoción intencionada e incesante de diferenciación, en un contexto de movilidad social formal. ¿En qué medida el objeto "droga" será susceptible para ser incluido dentro de estas promociones?

En principio está claro que el consumo de droga clasifica, que el consumidor de bazuco aparece discriminado respecto al de éxtasis. Pero aquí la discriminación, ¿se realiza antes por la vía precio, o por la vía imaginarios sobre los productos, o ambos casos a la vez? Para que el objeto poseyera puramente valor-diferenciación, la vía imaginarios habría de predominar, pero ocurre que con frecuencia anda asociada con la vía precio. Cierta consumo es prestigioso porque es caro, y es caro porque es prestigioso. Pero siempre se puede encontrar un elemento preponderante. Pensemos en los perfumes; en ellos la creación de una imagen alrededor del producto determina por lo corriente su precio. Mientras que en los alimentos los precios suelen definir el prestigio a ellos ligado. ¿Qué sucedería con el caso de las drogas? Sería un caso a estudiar, aunque intuyo que ocurriría sobre todo lo segundo.

Y esto por una sencilla razón; porque no existe posibilidad de promocionar libremente los imaginarios asociados a la droga. Sobre la droga pesa la ilegalidad que impide establecer un sistema de marcas

comerciales alrededor suyo. Por tanto, cuando se consume, se consume antes por el precio que por los valores mercantilmente volcadas sobre cada tipo. Solamente en el caso de las drogas legalizadas, alcohol, tabaco, café, etc. sería posible comenzar el estudio desde la suposición de que son las diferentes dimensiones imaginarias las que deciden el consumo de tal o cual producto. Sea como quiera, debe estudiarse cómo cada tipo de droga remite a un tipo específico de identidad, cómo el consumo de droga es también un consumo de estatus social, y ello cómo es impedido o favorecido por los códigos legales.

Pero la labor prosigue. Los análisis propuestos suponen que para cada tipo de sociedad, sociedad tradicional, sociedad industrial, sociedad de consumo, la droga ha de poseer cierto significado social, como consumo de utilidades, de mercancías o de imágenes. En las sociedades tradicionales la droga operaría contextualmente, inserta en determinados procesos sociales bien precisos. En las sociedades industriales la droga constituiría una más de las mercancías, dentro del mercado general de bienes y servicios. Finalmente, en la sociedad de consumo la droga debería aparecer preñada de connotaciones y símbolos que la convirtieran en fuente de diferenciación. Sea esto así o no, permaneceríamos dentro del análisis sociológico que otorga a la droga distintas funciones según sean las distintas sociedades.

Este es un marco que me propuse superar, porque ignora la parte suntuosa que existe en el hombre. Ignora que el miembro de cada sociedad es algo más que sociedad, que cuenta con un acceso estrecho a sensaciones no categorizables, inefables. Y aquí las drogas ocupan un lugar fundamental puesto que, al significar estados modificados de consciencia, permiten en parte una ruptura con el reino objetual de las diferencias y los medios, y acaso un acceso dificultoso a aquel otro reino de la continuidad animal. Pero jamás existen blancos o negros. Es posible que en el propósito que llamaré, en el buen sentido, escapista, el consumidor de drogas acabe por reforzar ese mundo del cual pretende la huida. Es posible que su huida tenga efecto dentro de antiquísimas tradiciones de integración que refuerza. Es posible también que al consumir se esté reforzando el mercado particular de las drogas. Es igualmente concebible que ese mismo consumo suponga, consciente o inconscientemente, un intento de diferenciación social por la incorporación de imaginarios. Quizá pretender lo contrario sea ilusorio, un camino escapista de drogas que no

reforzara, en algún punto esa sociedad que, convertida por un momento en prisión, se repudia.

Como ya se ha señalado cualquier intento de transgresión y de violación de marcos normativos no puede sino suponer un refuerzo de los mismos, o a lo sumo, su eliminación en favor de otros nuevos. Deberíamos fijarnos, entonces, en cómo ese tipo de consumo escapista deriva, caso por caso, en la aparición de nuevos lazos sociales, o en el refuerzo de los ya existentes, desde el nivel micro hasta el macro cuando entramos a hablar del "sistema". Y al mismo tiempo hemos de analizar el placer añadido al consumo de drogas que proviene de la consciencia de la violación, de la marginalidad y la ruptura. Sólo comprobando el específico juego entre intentos de evasión individuales, y afianzamiento de la comunidad, es como se podrán alcanzar todas las dimensiones del fenómeno.

De lo que sí estoy seguro es de que aquel consumo que en algún momento pueda contribuir al sostenimiento de determinada institución social, una tradición, la familia, el mercado, etc. tendrá mayores probabilidades de recibir aprobación. Mientras que aquel otro con fines puramente lúdicos y hedonistas será descalificado, simplemente porque la sociedad no contempla que un miembro suyo deje de serle provechoso. Pero cabe anticipar otra hipótesis. Una sociedad que, para reforzarse siempre, determina puntualmente celebraciones en las que la efervescencia colectiva abre vivencias sagradas, repartirá más ecuanímente censuras y elogios que otra que, olvidando esta cara ineludible de lo humano, se limita a la tarea de racionalizar y producir el mundo. La primera, puesto que se consolida en ocasiones por la fiesta, contempla un consumo encaminado a trascender la cotidianeidad de los objetos y los útiles, mientras que la segunda, empeñada en desacralizar la existencia, sólo aprobará el consumo que se sitúe de lleno en el acostumbrado mundo de la producción. En la primera el consumidor es el chamán y ocupa una posición eje; en la segunda el consumidor es el degenerado que se ve expulsado a los confines de la sociedad. Y así sucede que por la acogida prestada a la droga por una sociedad podemos extraer un fiel retrato suyo.

¿Qué es lo que busca y, sobre todo, qué es lo que obtiene quien intenta evadirse consumiendo drogas? Esta es una pregunta de difícil resolución, aunque central para la mirada antropológica. En la medida

TIPO DE CONSUMO	SOCIEDAD	CONSUMIDOR
Útil		
Improductivo	Integración	Solidaridad
Productivo	Trabajo	Sumisión
Compulsivo	Negocio comercial	Falta identidad
Ocioso		
Lúdico	Asocialidad	Holganza
Destruyivo	Insocialidad	Agresividad

El consumo de droga es, aparentemente, un suceso simple y puntual. Un hombre que ingiera cierta substancia cuyos efectos alteran el estado habitual de su consciencia. Tal es la imagen que extraería quien se tomara las escasas molestias de observarlo y analizarlo mínimamente. No obstante, dos consumidores de droga que realizaran el mismo acto de la ingesta podrían estar viviendo en dos mundos significativos radicalmente diferentes. Porque aquí lo importante no es el ingerir, sino precisamente los variopintos significados que constituyen cada situación social. Es más, acaso la toma aparezca no más que como resultante de un conjunto complejo de símbolos, donde lo relevante no sea tanto la toma como los procedimientos atributivos que la rodean. Por tanto, descubrir la red de significados adherida al consumo de drogas es fundamental para un buen entendimiento. Confío que el anterior cuadro sirva como esbozo para desentrañar los diferentes significados del consumo de droga. Sólo debo añadir una salvedad, y es que lo más usual será encontrar un entrecruzamiento de los mismos, de modo que, por ejemplo, el consumo entendido como negocio fuera alimentado por individuos que sienten el consumo como holganza.

No obstante, para poder alcanzar los significados referidos es preciso reconocer antes ciertos síntomas, el principal de los cuales nos los da el propio consumidor en su discurso. Es imprescindible un estudio cualitativo que le posibilite el ofrecernos su visión del consumo, con la precaución asumida de que tal visión no agotará tal consumo. Pero, ¿cómo tratar ese mismo discurso? En un primer momento el estructuralismo de Saussure podría prestarnos ciertas herramientas de análisis. Conocidas son sus concepciones sobre la lengua y el habla. La lengua como sistema estructurado de signos, sería escenificada por cada hablar particular, pero solamente a ella es a la que podría remitirse el estudio científico. El habla es por naturaleza móvil, provoca ruidos de fondo y a veces es

errática, mientras que la lengua, al ser independiente de los hablantes, y determinar sus formas de expresión reúne todas las condiciones necesarias para conformarse en objeto de estudio. Así, los idiolectos, o hablares particulares de cada uno de los individuos, habrían de conducirnos hacia esa estructuración superior que es la lengua.

Sin embargo se ha hecho evidente que la lengua sólo existe en las expresiones de quienes la ejecutan, que únicamente en cuanto habla es como recupera todo su valor como útil, como instrumento (Voloshinov, 1994). El estructuralismo rígido podría ser válido para realizar una reconstrucción de las lenguas muertas, pero se le escaparía la viveza y el conflicto que, presentes en el habla, están de continuo modificando la estructura de una lengua. De ser esto así, habríamos de quedarnos entonces únicamente con los idiolectos, las actuaciones de la competencia más genérica, "lengua".

Aquí Barthes (1994, pág. 127) emplea un término que actúa como mediador, acercando la independencia performativa de los sujetos a la reificación abusiva de la estructura de signos. Es el término sociolecto. Porque una comunidad de lengua sólo existe dividida en grupos sociales, los individuos que la compongan actuarán no tanto el esquema superior de esa misma lengua, como las particulares ideologías de esos mismos grupos sociales, los particulares sociolectos. De este modo el hablar individual, el uso, sería la escenificación de los conflictos que dividen a una sociedad, y de tales conflictos operados en el plano de los signos serían los que motivaran parte de las transformaciones observadas en el plano de la lengua.

Lo que aquí me interesa recalcar es que lo que nos pueda decir el informante, el consumidor, está lejos de pertenecerle, que su actuación se realiza en tanto es compartida por un grupo social de referencia, y que es gracias a esta característica como podemos retratar, mediante aquella actuación, las oposiciones que escinden a la sociedad. Por los diferentes idiolectos alcanzamos los distintos sociolectos, en competencia por hacerse con el predominio social, por hacerse con la hegemonía sobre una lengua entendida como ideología.

Cada expresión habrá de ser entendida, así pues, como señal de una puja por la hegemonía tanto política como lingüística. Lo que para el

caso de las drogas, debe precavernos para encontrar diferentes formas de significarlas, como diferentes serán los grupos sociales que la califiquen. ¿Qué podremos intuir, a la luz de estas apreciaciones? La existencia de discursos acráticos, o enfrentados al poder, y de discursos encráticos, o que lo personifican (Barthes, 1994). Se descubrirán, así, formas de habla ligadas con la marginalidad, que se saben marginales, y que pueden incluso quererse marginales. También se hallarán formas de habla apropiadas por el poder que, como tales, no podrán sino censurar tal consumo, puesto que socialmente es un consumo reprobado. Pero en las que exista acaso una doble moral, porque tras la censura pronta quizá se encuentre una práctica contradictoria, el consumo. Es la conocida hipocresía de las clases pudientes, que reservan preceptos y descalificaciones para toda la sociedad, menos para ellas mismas.

Pero, como decía, el discurso sobre el consumo de drogas no lo agota. De modo que tenemos que contrastar los relatos con el relato que nos ofrece el contexto que los rodea, las inmediaciones. Sobra con saber leerlas, escucharlas, en cuanto conglomerado de signos que dicen un individuo y su consumo de drogas.

Un primer libro lo tenemos en los espacios, acertadamente denominados territorios por Ronderos (1999, pág. 50), por cuanto vienen determinados por una específica inserción cultural de las diferentes poblaciones. Y lo que debemos leer en el espacio son los signos a él prendidos. Porque el hombre, como diría Barthes (1985, pág. 259), se inscribe en un espacio, escribiéndolo. Cualquiera calle, plaza o pieza lleva los rasgos de una apropiación, y también de un conflicto, que los hacen ser acogedores, funcionales, íntimos, promiscuos. De manera que cada uno de los actos que desarrollan los hombres en el mundo queda grabado en los espacios, gran enseñanza de la que vive la arqueología. Seamos, así pues, arqueólogos de nuestras propias ciudades, y rompamos con la naturalización a que las sometemos, viendo lo arbitrario y fortuito de los signos, detrás del universo de normalidad que instauran.

¿Y qué oraciones deben saberse leer? Aquellas relacionadas, es obvio, con el centro de nuestro interés, el consumo de drogas. Examinar la apertura o cerrazón de espacios nos dará una idea de si impulsan a la evasión o a la euforia; la iluminación es asimismo fundamental, por cuanto la obscuridad permite otras vivencias de la droga que las

que posibilite la luz de una discoteca; el mobiliario, por supuesto que también, porque rodea, integrándolo, el tipo de ritual que es el consumo: un consumo tradicional, otro moderno, vinculado a la discoteca; es igualmente importante observar la temperatura, por cuanto un calor excesivo haría pensar en el consumo frenético, frente a la calma de un clima más templado; pero también los espacios dedicados a albergar a las personas, pues el consumo es siempre relacional, y la forma en que los comunican: ahora los alejan, ahora los relacionan. En fin, un gran número de índices que nos darán el peculiar sentido del espacio que enmarca y también constituye el consumo de droga.

Sucede igualmente que los hombres se inscriben en el tiempo, y construyen la historia e identidades, tanto sociales como individuales. Al igual que no hay espacio puro, sino apropiado y socializado, tampoco existe una temporalidad abstracta, sino vivida. De modo que temporalidad y experiencias se entrecruzan en un bloque único e indivisible. Y si espacialmente tenemos unos territorios escritos y escritores, así también tendremos unas temporalidades constituidas y constituyentes por y de los hombres. En nuestro caso se trata de localizar aquellos transcurros significativos para el fenómeno que nos ocupa, el consumo de la droga. ¿Qué sucesos jalonan el vivir colectivo e individual, que configuran los diferentes imaginarios que entienden y valoran la droga?

En este sentido trabajó ya Ronderos (1995, págs 160-200) señalando el devenir de varias instituciones que fueron diseñando un tipo particular de visión sobre la droga. Me dedicaré en lo sucesivo a complementar sus aportaciones. Y una de las notas que deben añadirse es la que viene a segmentar a la población de Manizales. Puesto que lo que él construye es la historia relevante para el consumo de droga en Manizales, cuando habría que hablar de las historias relevantes. Decía Ibáñez (1.992) que cada hombre es un elemento destinado a desplazarse por escasas trayectorias de lo social, y no por otras. Podemos abrir lo que deseemos tales trayectorias, pero es indiscutible que existirán puntos sociales que le estarán negados a cada hombre en tanto que pertenezca a determinado estrato social. Resultan de ello variadas trayectorias, variadas historias sociales, entremezcladas en un mismo decurso general. Significo con esto que un hombre realizado desde la marginalidad poseerá un cúmulo de sentidos respecto al consumo de drogas diferente al que tenga otro constituido en las inmediaciones del poder.

Y de igual manera, puesto que de cambios y procesos estamos hablando, sería conveniente vehicular las mutaciones observadas en las imposibilidades del aparato socializador, lo que nos arroja, inmediatamente, en los conflictos entre generaciones. Porque a determinados niveles cognitivos y valorativos son difíciles las reconversiones dentro de una generación, tenemos que el cambio social se producirá con seguridad en el sucederse de las generaciones, en la incompetencia de un grupo de edad para imponer sus puntos de vista a los que son hijos suyos. Esta precisión tiene la ventaja de devolvernos, desde el sucederse abstracto, a conflictos vitales y concretos localizados en quienes verdaderamente lo protagonizan. Así pues, al repaso hecho a las instituciones siguientes deben agregársele estas dos preguntas: ¿cuáles han sido las particulares trayectorias de los diferentes grupos sociales que circundan el sentido de consumir drogas?, y, ¿cómo se ha desarrollado el conflicto intergeneracional que gira alrededor de este mismo centro, con los problemas personales que engendra?

En realidad, cuando preguntamos por el prolongarse en el tiempo de los hombres, estamos inquiriendo aquellos fenómenos fundamentales para los individuos y las sociedades, o lo que es lo mismo, buscamos las instituciones que marcaron sus vidas. Porque el hombre sólo es hombre en tanto que socializado, debemos comprobar qué instancias marcaron su socialización, sabiendo que variarán en preponderancia con el paso de los siglos.

Entre estas instituciones, Ronderos cita el trabajo (1995, págs 160-165), señalando la gran importancia ética que posee para la vida de los manizaleños, puesto que significa, a la par, hombría e independencia. Pero hay que ubicar el trabajo en el contexto donde se encuadra; el trabajo en Manizales implicó siempre la lucha contra las circunstancias adversas ligadas a toda colonización. El manizaleño debía arrancarle a la naturaleza sus frutos, debía dominarla, más si cabe si deseaba producirla racionalmente para vender en el mercado internacional el café. Esto implica que el trabajo, antes que de corte tradicional, se viera caracterizado por cierto grado de organización racional. En estas circunstancias puede decirse que el trabajador sirve a su trabajo, y no viceversa, que las faenas productivas ocupan un lugar clave en la vida del manizaleño, por cuanto le proporcionan la oportunidad de realizarse a sí mismo como hombre. Es el mito del self-made-man.

Esta específica ética del trabajo apunta a una consideración del consumo de drogas útil productiva, donde no se perseguiría el disfrute de la ingesta, sino los resultados que con ella se obtuvieran. Bien sea para soportar la dura jornada de trabajo, bien sea para incrementar la habilidad y la concentración del mismo, el manizaleño subordinaría a las consecuciones obtenibles el consumo de droga. Lo que perseguiría en él no sería tanto el exceso, como el dominio y el control de sus actos.

Ahora bien, eso vendría ocurriendo bajo la ideología del hombre que se hace a sí mismo, una ideología que, mal que bien, pudiera operar cuando el negocio del café se encontrara en su fase incipiente. Pero las oportunidades se esfumarían al mismo ritmo de maduración del sector, conforme se fueran aprovechando las economías a escala como forma de reducción de costes y precios. Esto, conjuntamente con la apertura de mercados, y la entrada en competencia de productos más baratos (el café de Brasil), pondría en serios apuros a los productores independientes, hasta hacer prácticamente imposible su supervivencia. Tendríamos así un fenómeno de proletarización, o, lo que sería peor, de lumpemproletarización, que haría inviable cualquier ética del trabajo expresada en aquella ideología del self-made-man. Hoy un productor de café no puede hacerse a sí mismo si no es contando con el respaldo de instituciones financieras.

De tal manera que la ideología que antes propiciara un consumo productivista de droga, hoy, ante su derrumbe, generaría el conocido vacío que espolea un consumo compulsivo. Carencia de oportunidades, y, en consecuencia, de proyectos de futuro que concluyen en cierta desesperación, o en el recurso a la droga como substituta identitaria.

Pero hay que especificar aún más, puesto que junto a las trayectorias frustradas se sitúan aquellas otras exitosas, levantadas bien sobre la producción de café, bien sobre otro tipo de actividades, legales o ilegales. Se trataría de aquellos que llegaron a tiempo, o de quienes supieron desplazar la ética del trabajo por la del negocio, constituyendo la clase tradicionalmente adinerada, o la de los nuevos ricos. Este grupo, conociendo que esfuerzo y éxito no caminan de la mano, presentaría otro talante frente al consumo de drogas, acaso dentro del tipo ocioso-lúdico, que debería estudiarse.

Juntamente con el trabajo, Ronderos (1995, pág.s 172-9) ve en la familia otra instancia socializadora fundamental, sobre todo en su forma extensa. Y esto porque las grandes dinastías contarían con todas las ventajas para aprovechar el nacimiento incipiente de la sociedad capitalista. Las familias extensas representan de esta manera cantera de trabajo y de inversión, al tiempo que su amplitud sería lo suficientemente pequeña como para permitir el control ético de los cabezas de familia. Como señala Ronderos, la familia así trabada con los esfuerzos económicos, vendría a representar una especie de oikos productivo, híbrido entre objetivos puramente mercantiles, y objetivos de solidaridad social.

¿Como encuadrar aquí el consumo de drogas? La familia, ampliamente preñada de la doctrina católica, y reacia a todo elemento desestructurante, como pudieran ser las mismas drogas, no podría sino censurar su ingesta. Pero al tiempo no son escasas las reuniones familiares mediadas por los licores y, sobre todo, por el aguardiente. Este tipo de consumo, puramente lúdico, significaría el momento en que la familia se hace como familia, y no como unidad productiva, lo que no deja, sin embargo, de provocar cierta disonancia cognoscitiva. ¿Cómo, por un lado, reprobar el consumo de droga, y, por otra parte, hacer de él un elemento central de solidaridad social?

Se me ocurre un doble mecanismo destinado a reducir la disonancia. Primeramente no se catalogaría el licor, y en especial el aguardiente, como droga. Debido al gran enraizamiento del aguardiente en la cultura manizaleña, y a su extendida aprobación social, es raro que se le llegue a equiparar con otro tipo de drogas marginales, y a lo sumo se la calificaría de droga blanda. Pero también sucede que el aguardiente se asocia con la virilidad y la hombría, de modo que la rudeza en el trabajar sería acompañada por la rudeza en el beber. Sólo quienes resisten los más duros trabajos pueden resistir los más duros tragos. Y el licor, que podría factualmente entrar en conflicto con el trabajo, a través de la disipación y las borracheras, es de esta forma imaginariamente desplazado para hacerlo compatible con él.

No obstante, a la par que la ideología del self-made-man, se desmorona la organización oikal de la familia. Porque de la misma forma que la madura situación del mercado impide el acceso a aventureros solitarios, las familias alineadas a su alrededor sufren su misma suerte:

la proletarianización. ¿Es el oikos tradicional compatible con las modernas formas de explotación de los cafetales? Desde luego que no. Lo que no conlleva que la familia se desestructure, pero sí que desaparezca como unidad autónoma de producción. Puede conservar todos sus lazos de solidaridad, pero ver a sus miembros desempeñar diferentes trabajos en diferentes lugares. Cuando el negocio familiar no reporta los suficientes ingresos, hay que diversificar las fuentes de rentas.

Pero si bien no llegamos mecánicamente a la desestructuración familiar, tampoco podemos ignorar los conflictos originados por esta diversificación de trabajos en el seno de la familia. Porque cuando funcionaba como oikos, la vida de cada uno de sus miembros transcurría en un 90% en su seno, posibilitándose grandes esfuerzos de fiscalización y vigilancia de costumbres. En el instante en que se sale a trabajar ocho o más horas, existe una gran porción de la jornada diurna que escapa al control familiar, y lo que es más importante, una agencia socializadora extraña a la familia comienza a actuar sobre el trabajador.

De una u otra forma alcanzaríamos recientemente cierta liberación del individuo respecto a su familia. Desde una postura paternalista, esto se interpreta como una desaparición importante de la protección ante el riesgo del consumo de droga. Pero no seamos tan neciamente moralistas. La familia actúa en más ocasiones de las que pensamos como fuente de perturbaciones que como escudo protector. Y la droga per se, no representa ningún riesgo. Lo que únicamente se puede decir es que se amplían las oportunidades de consumo ante la disminución de importancia de la agencia vigilante, "familia".

Y aunque sea caer en un tópico, hagamos caso por una vez al saber popular. Porque es lugar común que baste decir a los hijos una cosa para que realicen la contraria. En el caso del consumo de drogas el acto de la desobediencia puede operar como un aliciente más, no como la única y exclusiva causa. Ya dije más arriba que al placer producido por la ingesta de droga, se le incorpora el placer de la transgresión consciente, el de estar violando reglas sacrosantas. Si a ciertas edades incluso, el sentimiento de privacidad, y de no estar siendo observado por nadie, introduce el gusanillo de lo prohibido, ¿cuánto no más picará a quienes se sienten oprimidos por una constante fiscalización?

Otra institución fundamental que configuró las vidas de la sociedad manizaleña, y de los propios manizaleños fue la iglesia católica, como una de las principales herencias hispanas. Así, señala Ronderos (1.995, págs 180-4) la amplia influencia con que contó, extendida tanto a las jerarquías políticas, a la educación y, sobre todo, a la familia. Y según me comentó el mismo Ronderos, la penetración en Caldas de la religión católica distó mucho de sufrir procesos de hibridación con otras tradiciones religiosas, como sí sucedió en diversas latitudes latinoamericanas. Lo que implica que buena parte de la moral católica está presente, o lo estuvo hasta fecha reciente, en los esquemas valorativos de los manizaleños.

Sabidas son las censuras contundentes que la iglesia católica dirige hacia la droga, censuras que se encuadran en una visión más genérica de lo humano. Conocemos la permisividad de gran parte de las religiones humanas para con las puntuales escapadas del plano de lo cotidiano-racional que realizaban sus fieles. Es más, parte del fervor religioso más intenso, de que se alimentaban provenía directamente de estas escapadas. Los momentos de efervescencia colectiva ocurridos en rituales, fiestas o sacrificios vivificaban el sentimiento religioso y a la propia sociedad. Porque un elemento clave del mismo es la intuición de ese mundo pre-racional, que conducía directamente a cierta comunidad con el fluir callado de la existencia.

La religión católica jamás cerró del todo las puertas a esas evasiones, pero restringió las vías de huida. Porque si las religiones tradicionales contemplaban el culto tanto al elemento desestructurante, como al estabilizador de esas evasiones, si adoraban tanto las consecuencias nefastas como las fastas del acceso al mundo pre-racional, la religión católica negará validez a las primeras formas de acceso. Siempre han existido místicos dentro del catolicismo, pero las misas negras de adoración a Satán, al mal y al caos, eran expulsadas de la oficialidad religiosa. De forma que la experiencia religiosa intensa a través del furor, de la violencia, y, en general, de toda forma que celebrara el goce corporal, era duramente reprimida. Para alcanzar la vida ultraterrena, había que mortificarse en ésta mundana.

Según lo anterior, el consumo de droga, por generar una ruptura con el orden establecido de las cosas, por originar una alteración en los estados de consciencia, puede a su vez abrir el acceso a los elementos

desestructurantes de la vivencia sagrada, y es por ello por lo que se ve severamente censurada dentro del orden católico de comprender la existencia. Para ser un buen católico, hay que estar bien centrado en sí mismo, alejado de las excentricidades que puede cometer el que haya ingerido la droga. Más si cabe cuando cierto consumo puede alentar estados de euforia, rayanos la violencia. Una expansión vital de tamaño calibre es inconcebible para una religión consagrada a adorar los fenómenos ordenadores de la existencia. Solamente aquel ser que separó tierras de aguas, que dio la luz y dispuso el resto de las cosas según cierta razón, puede ser legítimamente adorado. La religión cristiana no tiene ningún Dionisos, porque Satán fue expulsado del paraíso divino y rebajado a una existencia mundana, profana.

Así pues, el contexto religioso tradicional de Manizales no podía ser más contrario al consumo de drogas, pero ahora debemos inquirir si tal contexto persiste vedándolo, o si han asomado nuevos ritos o creencias que lo contemplen en su seno. Debemos, en particular, examinar la pluralidad de nuevos grupos religiosos, y su postura respecto a la actitud que siempre ha reprobado el cristianismo y que encuadra, en parte, la ingesta de drogas: el hedonismo. ¿En qué medida su incipiente auge no responde a un paralelo fracaso del catolicismo a la hora de ofrecer un cuadro antropológico entero, y no escindido? ¿De qué manera sobrepasan la asfixiante y culpable moralidad católica, y cómo queda, en consecuencia, incardinado en sus cosmologías el consumo de droga? Y todavía más: ¿han aparecido señales de remoción dentro del hasta ahora decrépito credo católico? Responder a estas cuestiones, y preguntarse sobre cómo esas tendencias eclesásticas han permeado en la consciencia de los fieles, promoviendo, acaso, cambios de mentalidades, debería constituir el núcleo de nuestra investigación.

Otro de los ámbitos de socialización, tocado sólo tangencial, mas no directamente por Ronderos (1995) es el que se refiere a los grupos de pares. Los grupos de pares, en las sociedades postmodernas cobran una función crucial en lo que a constitución de identidades se refiere. Desaparecida, o mermada, la importancia de la familia y la clase social en la formación de lo que sea el individuo, la amistad pasa a ocupar en parte el lugar que sendas instancias tuvieron. Cuando, debido a la fluidez de las trayectorias, el locus del nacimiento no es enteramente constitutivo para el individuo, cuando ya no se es según se nazca, la creación de

identidades es algo que corresponde agenciarse al propio sujeto. Nos acercamos entonces a una relación social pura (Giddens, 1997b, págs 114-28) Y en esa creación sin duda más autónoma y abierta, los amigos conseguidos a lo largo de una trayectoria vital son imprescindibles focos identitarios. La anomia que supondría el abandono de las tradicionales esferas socializadoras se ve de esta manera paliada por los rasgos queridos y apropiados por cada miembro del grupo de pares. Pero no conviene exagerar; las amistades jamás se eligen libremente. Su creación podría asemejarse a una estructura arbórea.

Idealmente, ¿a qué conduce la inclusión de la amistad dentro de la nómina de instancias socializadoras? Es manifiesto que las anteriormente analizadas, y otras que imaginarse pueda, promueven precisamente eso, la socialización y reiteración de pautas normalizadas de pensar y de actuar. Consisten, sobre todo, en la inscripción en el individuo, de inercias y automatismos por los que la sociedad se perpetúa. Sin embargo, con los grupos de pares puede suceder otra cosa diferente. En la medida en que su formación es más abierta, y no viene estrictamente limitada por el lugar, en el organigrama social, de nacimiento, acaso ocurra que la repetición de pautas comunitarias no tome la posición primordial. Al contrario, la función social clave de los grupos de pares en nuestras sociedades es la de reforzar la emotividad y la intimidad, lo que puede conducir a anomalías en la reproducción de valores sociales.

Por consiguiente, pueden suceder dos cosas; una, que los grupos de pares se formen en sintonía con los tradicionales agentes socializadores, en cuyo caso se comprobará un refuerzo de las inercias sociales; y otra, que las amistades se reúnan de espaldas a tales agentes, abriéndose las opciones de la innovación social.

Esto último es tanto más probable cuanto mayor sea la vinculación de la amistad a los momentos de ocio. Las amistades que no tienen más finalidad que el esparcimiento estarán poco sujetas a códigos normativos extrínsecos a la propia institución de la amistad. En esas condiciones las posibilidades creativas se amplían y suponen un claro reto para los sistemas estancos de ideas y comportamientos. Y será también tanto más probable cuanto mayor sea el lugar reservado por las sociedades al ocio, algo que hoy parece estar sucediendo. Existió una generación, mitificada hasta la pesadilla, bien nacida y educada, pero que se socializó, ante todo,

en grupos de amigos que contaban con amplias disponibilidades de tiempo libre: esa generación, la de mayo del 68, fue una de las más contestatarias del siglo.

El encuadre significativo del consumo de drogas, dentro de los grupos de pares es sencillo. Cuando los grupos de amigos apenas si cobraron distancia respecto a los lugares sociales de nacimiento, en comunidades que emiten una reconcentrada censura contra el consumo de drogas, su actitud habrá de ser, sin ningún género de dudas, de igual descalificación. Pero cuando, como ocurre en la sociedad postmoderna, las amistades se realizan al margen, e incluso a pesar de familia, trabajo y religión, es muy posible que surjan cotos donde se promueva una mayor permisividad. La droga adquirirá, entonces, connotaciones de rebelión y de protesta, al ser centro de prácticas hedonistas y ociosas, en un contexto más general que exige moderación y comedimiento. El grupo de amigos posibilitará, de esta manera, un consumo lúdico que se constituirá en eje central de identificación, ante un rechazo general a aquellas otras identificaciones heredables.

Y en el estudio concreto sobre el consumo de drogas en Manizales, habremos de comprobar cuál es la posición concedida a la amistad, si se ha erigido en una instancia socializadora clave, en sustitución de las tradicionales, o si el peso de la costumbre, transmitida a través de la familia, el trabajo o la religión, sigue imposibilitando experimentaciones ligadas a la ingesta de drogas. Al tiempo que deberíamos examinar los conflictos nacidos de las diferentes metas sostenidas por las distintas instancias de socialización: ora metas hedonistas defendidas por grupos de pares en momentos ociosos, ora metas de moderación instigadas por tradicionales instituciones aparecidas en tiempos de normalidad.

Religión, familia, trabajo, y grupos de pares conforman aquellas instituciones que, mayormente, arrojan los sentidos sobre las drogas en las trayectorias de individuos y comunidades. Es por ellas, y por otras que sin duda habré pasado por alto, como los sujetos se inscriben temporalmente en historias humanamente significativas. Observar cómo estas instituciones van calificando los fenómenos sociales, la manera en que entre ellas se producen conflictos valorativos, o la forma como se apropian los individuos sus dictámenes, son las experiencias que las reflexiones de atrás intentan conducir.

Pero aquí lo verdaderamente importante es no simplificar: lo fundamental acaso no sea el grueso de valoraciones que sustenta la familia sobre el consumo de droga, sino la inclusión de estas mismas valoraciones, e incluso de la propia familia, en el juego movedido de todas las instituciones, y de todas las significaciones que componen lo social. Con ello quiero decir que cada institución está muy lejos de ser un bastión desde el que se pro pág.an formas de actuar y de pensar; antes al contrario, las primeras en ser puestas en tela de juicio son ellas mismas, de manera que desde los grupos de pares no sólo se puede llegar a rechazar las diatribas eclesiales contra el consumo de drogas, sino que incluso se puede repudiar a la propia iglesia. Pero avancemos con la convicción de que cuanto más se nos enmarañe el asunto, cuantos más sean los lazos que traban instituciones y fenómenos sociales, más claridad habremos proyectado sobre nuestro objeto de interés. Y ello porque a medida que vayamos ensanchando el anillo que circunda el centro, "consumo de drogas", mayores serán las tramas significativas que lo explican, mayor, por tanto, nuestra comprensión del fenómeno. La ciencia social, como Geertz (2.000) advirtió, no se encarga de reducir complejidad a sencillez, como harían las ciencias naturales, sino de convertir la simplicidad de un hecho, en la complejidad significativa que lo da en cuanto humano. Así, comprobamos que aquel hecho puntual de la ingesta de drogas se trueca multidimensional, no bien lo incluimos en el espacio en que ocurre; la sociedad.

Y podríamos complicar más todavía el ensayo, porque ocurre que las dos dimensiones principales sobre las que se escriben los hombres, espacio y tiempo, se presentan tenazmente entrecruzadas. El espacio recibe las huellas del tiempo, y el tiempo, las del espacio. Así es como descubrimos incongruencias espaciales que no pueden más que representar conflictos temporales jugados por los diferentes grupos sociales. Así es como comprobamos que sobre la libre construcción de historias y trayectorias, de individuos o comunidades, pesa el lastre de la inercia espacial, seleccionándolas. Pero basta de complejidades.

Referencias

- BALANDIER (1994), "El desorden", Gedisa, Madrid.
- BARTHES, Roland (1985), "La aventura semiológica", Paidós, Barcelona.
- BARTHES, Roland (1994), "El susurro del lenguaje", Paidós, Barcelona.
- BATAILLE, Georges (1969), "Documentos", Monte Ávila Editores, Caracas.
- BATAILLE, Georges (1981), "Teoría de la religión", Taurus, Madrid.
- BATAILLE, Georges (1997), "El erotismo", Tusquets, Barcelona.
- BAUDRILLARD, Jean (1991), "Crítica de la economía política del signo", Siglo XXI, México.
- COLLI, Giorgio (.000), "El nacimiento de la filosofía", Tusquets, Barcelona.
- DURKHEIM, Emile (1973), "De la división del trabajo social", Schapire editores, Buenos Aires.
- DURKHEIM, Emile (1994), "Las formas elementales de la vida religiosa", Alianza, Madrid.
- FEYERABEND (1997), "Tratado contra el método", Tecnos, Madrid,
- GEERTZ, Clifford (2000), "La interpretación de las culturas", Gedisa, Madrid.
- GIDDENS, Anthony (1997a), "La modernización reflexiva", Alianza Universidad, Madrid.
- GIDDENS, Anthony (1997b), "Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea", Península, Barcelona.
- GIRARD, Rene (1998), "El sacrificio", Anagrama, Barcelona.
- IBÁÑEZ, Jesús (1992), "Más allá de la sociología", Siglo XXI, Madrid.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (1998) "La sociología del conocimiento y la ciencia", Alianza Universidad, Madrid.
- LYOTARD, Jean Francois (1998) "La condición postmoderna", Cátedra, Madrid.
- MARX, Karl (1844), "Manuscritos de 1.844; tesis económicas, políticas y filosóficas", Génesis, Bogotá.
- NATES, Beatriz (1999), "De la coca a la amapola: representación y transformación del tiempo y el espacio en la producción y/o distribución de drogas", en, "Cultura y droga", n. 4, Univ. de Manizales, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich (1994), "Genealogía de la moral", M.E. Editores, Madrid.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000), "El nacimiento de la tragedia", Alianza, Madrid.
- RONDEROS, Jorge (1999), "Territorio y territorialidad de la droga", en, "Cultura y droga", n. 4, Univ. Caldas, Manizales. "Escenarios culturales de la droga en Manizales", Universidad de Caldas, 1995, Manizales.
- THOMPSON, E. P. (1989), "La formación de la clase obrera en Inglaterra, vol. 1", Crítica, Barcelona.
- VATTIMO, Gianni (1992), "Más allá del sujeto", Paidós, Barcelona.

VEBLEN, T. (1995), "La teoría de la clase ociosa", Fondo de Cultura Económica, México.

VOLOSHINOV, (1994), "El marxismo y la filosofía del lenguaje", Alianza Universidad, Madrid.

WEBER, Max (1985), "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", Península, Barcelona.