

Cultura y política: las redes imaginarias del terror político

Roger Bartra
Antropólogo
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Eso que llamamos nuestra realidad política contemporánea no se puede comprender sin tomar en cuenta las extensas redes imaginarias del poder. Estas redes permiten explicar las nuevas formas que alimentan y reproducen la legitimidad de los Estados postmodernos, como complemento cada vez más indispensable de los tradicionales mecanismos de representación democrática. He desarrollado esta idea desde hace varios años, y la he aplicado a las condiciones europeas de los años sesenta, a la vida política mexicana de los años post-revolucionarios y a las reacciones del gobierno de los Estados Unidos después del fin de la guerra fría. Estas redes imaginarias generan constantemente los mitos polares de la normalidad y la marginalidad, de la identidad y la otredad, y cristalizan en simulacros estrechamente ligados a los procesos de dislocación crítica típicos de las sociedades postmodernas.

PALABRAS CLAVES: poder, sociedades posmodernas, Estado, democracia

ABSTRACT

What we call our contemporary political reality cannot be understood without taking into consideration the extensive imaginary networks of power. These networks explain the new ways to feed and reproduce the legitimacy of the postmodern states, as a complement of traditional mechanisms of democratic representation that has become more indispensable with time. I have been developing this idea for a couple of years, and I have applied it to the European conditions of the sixties; to the Mexican political life of the post-revolutionary years; and, to the governmental reactions of the United States after the end of the Cold War. These imaginary networks generate constant polarized myths dealing with normality and marginality, identity and otherness, and crystallize in imitations closely linked to the critical dislocation processes typical of postmodern societies.

KEYWORDS: power, postmodern societies, State, democracy

El artículo corresponde a la conferencia inaugural presentada en el marco del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (FAAEE) realizado en Barcelona. Se publica con la autorización del autor.

El poder suele fascinar a los antropólogos porque nos ofrece un variado abanico de espectáculos atractivos, mitos reveladores y simulacros curiosos. Las formas modernas del poder no son menos floridas que las antiguas y tradicionales. Desde hace medio siglo, por ejemplo, los militares en los Estados Unidos han realizado un simulacro ritual, cuatro veces al año, en los extensos territorios de Fort Bragg, en Carolina del Norte. El simulacro consiste en que han inventado un país llamado Pineland donde durante 19 días un grupo selecto de soldados es entrenado en la lucha, apoyando a un grupo de rebeldes nativos, contra un gobierno represivo y tiránico. El juego se practica en una zona boscosa y en una extensa área poblada que abarca a diez condados rurales, y suele solicitar la actuación de civiles y fuerzas policíacas locales para darle realismo a los combates. Los militares actúan vestidos de civil con armas reales, pero con munición de salva. El sábado 23 de febrero del año 2002 un par de soldados que se entrenaban en Pineland circulaban en un camión conducido por un civil que posaba como colaborador nativo. Transitaban por una carretera del condado de Moore, cerca del pueblo de Robbins. A esa misma hora, hacia las dos y media de la tarde, un sheriff del condado vigilaba la carretera. Nadie le había advertido que se hallaba en el mítico país de Pineland creado por los militares. Vio pasar un vehículo sospechoso y lo detuvo para investigarlo. Los soldados vestidos de civil estaban convencidos de que era un reto que formaba parte del simulacro. Ellos debían mostrar sus habilidades tácticas y su capacidad de supervivencia. En lugar de identificarse, se defendieron e intentaron sacar sus armas de la mochila, creyendo que el sheriff era un actor en Pineland. El sheriff, nervioso y más rápido que ellos, les disparó. Uno de ellos murió y el otro quedó gravemente herido. El vocero de Fort Bragg declaró después que había habido un malentendido y una falta de comunicación, y que el uso de vestidos civiles se había usado siempre en ejercicios diseñados para probar las habilidades en el trato con la gente, así como para entrenarlos en ética, capacidad de juicio y agilidad en la toma de decisiones en ese país ficticio que es Pineland².

¿Ficticio? Es posible que este universo paralelo sea inventado, pero lo que allí sucede no ha escapado a la mirada escrutadora de los antropólogos. Una antropóloga que vive en la región, Catherine Lutz, se dio cuenta del profundo significado de lo que ocurre en ese país exótico e imaginario, y escribió al

² Nota en el Fayetteville Online Military del 25 de febrero de 2002.

respeto un artículo iluminador en el *New York Times*. La profesora de la Universidad de Carolina del Norte, que ha estudiado durante años la cultura militar de Fort Bragg, señala que detrás de Pineland descubrimos otras historias sobre lo que han hecho realmente los militares de los Estados Unidos en Guatemala, El Salvador o Vietnam al apoyar a gobiernos corruptos y dictatoriales. Ella relata que cuando visitó el pueblo de Robbins, donde ocurrió el incidente con el sheriff, para conversar con la gente sobre el suceso, se topó con un hombre que tenía al frente de su taller de reparación de autos dos enormes banderas decimonónicas del ejército de los estados esclavistas confederados, al lado de un cartel que anunciaba agresivamente: "This is not Mexico". Los trabajadores latinos son así advertidos de que allí no es México, y no se les aclara que están en ese país imaginario donde los soldados yanquis encuentran un pueblo amigo que les ayuda a derrocar un gobierno maligno. Pero los sheriffs del gobierno, como en las buenas películas del Oeste, desenfundan rápido su pistola, eliminan a los extraños forajidos y nos devuelven a la realidad.

¿A la realidad? Eso que llamamos nuestra realidad política contemporánea no se puede comprender sin tomar en cuenta las extensas redes imaginarias del poder. Estas redes permiten explicar las nuevas formas que alimentan y reproducen la legitimidad de los Estados postmodernos, como complemento cada vez más indispensable de los tradicionales mecanismos de representación democrática. He desarrollado esta idea desde hace varios años, y la he aplicado a las condiciones europeas de los años setenta, a la vida política mexicana de los años post-revolucionarios y a las reacciones del gobierno de los Estados Unidos después del fin de la guerra fría. Estas redes imaginarias generan constantemente los mitos polares de la normalidad y la marginalidad, de la identidad y la otredad, y cristalizan en simulacros estrechamente ligados a los procesos de dislocación crítica típicos de las sociedades postmodernas. He contado el incidente en el país ficticio de Pineland porque en forma sintética permite dibujar una imagen de las funciones legitimadoras de las redes imaginarias. Se trata de un proceso de estimulación y creación de franjas marginales de terroristas, sectas religiosas, enfermos mentales, desclasados,

¹ Catherine Lutz, "North Carolina under Friendly Fire", *New York Times*, 8 de marzo de 2002. Ella es la autora del excelente libro *Homefront: A Military City and the American 20th Century*, Boston: Beacon Press, 2001.

² Las redes imaginarias del poder político, nueva edición corregida, revisada y aumentada, México: Oceano, 1996. La jaula de la melancolía, México: Gejalbo, 1987. "El puente, la frontera y la jaula. Crisis cultural e identidad en la condición postmexicana", *Vuelta* 255 (1998).

indígenas, déspotas musulmanes, minorías sexuales, guerrilleros, emigrantes ilegales exóticos, mafias de narcotraficantes y toda clase de seres anormales y liminales que amenazan con su presencia -real e imaginaria- la estabilidad de la cultura política hegemónica. En este escenario lleno de peligrosos enemigos, los superhéroes de la normalidad democrática occidental y los representantes de la mayoría silenciosa deben prepararse para combatir al mal: se trata de batallas con un alto contenido imaginario y alegórico, pero no son inexistentes o irreales. Es curioso y sintomático que un vocero de Fort Bragg declarase orgulloso que soldados que regresaban de la guerra en Afganistán habían afirmado que su tarea allá había sido "una imagen en espejo" de la que habían entrenado en Pineland. Aparentemente los militares veían los combates en el país real como "imágenes" de lo que habían experimentado en el país ficticio. Y ahora resultaba que el simulacro, gracias al despistado sheriff, también era peligroso.

La caída del muro de Berlín y la globalización del poderío de los Estados Unidos han cambiado el escenario de la imaginaria política. En los años setenta del siglo pasado las amenazas encarnaron en grupos terroristas como la banda Baader-Meinfhof, las Brigadas Rojas italianas que asesinaron a Aldo Moro, la OAS (Organisation de l'Armée Secrète) de Raoul Salan en Francia, el ala llamada "provisional" del IRA (los "provos" del Irish Republican Army) o el Ejército Rojo Unido (Rengo Sekigun) de Japón, y en sectas religiosas como la encabezada por el coreano Sun Myung Moon, los adeptos de la Conciencia de Krishna o la Iglesia de la Cienciología. Desde luego, no se trata de grupos marginales inocuos, pero es evidente que su poder simbólico e imaginario es enormemente mayor que su fuerza táctica. Este poder imaginario genera una especie de halo que es estimulado, ampliado y manipulado por los gobiernos establecidos con el fin de aumentar la cohesión de la sociedad y su legitimidad. Con la desaparición del bloque socialista el tejido de las redes imaginarias se expande extraordinariamente. La crisis final que liquida a la Unión Soviética coincide con la guerra del Golfo Pérsico: en 1991 los bombardeos sobre Bagdad contra un tirano que parece hecho por encargo para el gran espectáculo, abren el telón a un nuevo escenario. Ahora junto con los grupos de viejo cuño sobrevivientes, como la ETA en España, surgen amenazas reales e imaginarias nuevas, que cristalizan en la masacre de la rama davidiana de los Adventistas del Séptimo Día en Waco, Texas, en 1993, el atentado sangriento de Timothy McVeigh exactamente dos años después en Oklahoma, la extraña mutación

guerrillera que encarna en los zapatistas del subcomandante Marcos y, desde luego, el terrible y devastador ataque de los fundamentalistas de Al-Qaeda, inspirados por Osama Bin Laden, en Nueva York y Washington el 11 de septiembre de 2001.

El hecho es que con el nuevo siglo se han ampliado espectacularmente lo que podrían llamarse las redes imaginarias del terror político, y resulta innegable que ello forma parte de un profundo cambio en la organización del poder a escala planetaria. Evidentemente, la expansión internacional de las redes informáticas ha magnificado el proceso. La dimensión imaginaria radica en la construcción de un escenario omnipresente donde se enfrentan, por una lado, la civilización occidental democrática avanzada y, por otro lado, un amplio imperio maligno de otredades amenazantes, primitivas y fanáticas. La reducción de la complejidad política a este esquema binario es sin duda escalofriante, pero inmensamente eficaz para estimular formas renovadas de legitimidad y cohesión. Y no obstante, se trata de un simulacro donde la cultura y la política juegan un papel fundamental. El espectáculo ha vuelto a colocar en el centro de nuestra atención el problema del carácter de la cultura occidental y su relación conflictiva con la periferia de alteridades. Al respecto, quiero resucitar y rescatar -porque la considero muy ilustrativa- una áspera discusión ocurrida hace medio siglo entre dos brillantes intelectuales, un antropólogo y un escritor. En 1952 Claude Lévi-Strauss publicó un folleto, titulado *Raza e historia*, donde intenta explicar la superioridad de la civilización occidental y al mismo tiempo defender la diversidad de culturas⁵. Esta empresa temeraria provocó la reacción crítica de un nativo, no de alguna de las culturas salvajes que el antropólogo defendía, sino de la misma etnia a la que él pertenecía: el reputado escritor francés Roger Caillois publicó un ensayo titulado "Ilusiones a contrapelo", donde denuncia con vigor el contrasentido de querer determinar el valor de alguna cultura a partir de tesis relativistas⁶.

A Roger Caillois, quien al igual que Lévi-Strauss había pasado por una importante experiencia sudamericana, le indigna la exaltación de valores no occidentales al establecer la superioridad, por ejemplo, de los australianos en la organización y armonía de las relaciones familiares; en ellos habría que saludar que hubieran sido los precursores de la sociología general y los

⁵ *Race et histoire*, París: Unesco, 1952.

⁶ "Ilusions à rebours", *La Nouvelle Revue Française* 24 (1954):1010-1024 y 25 (1955):58-70.

auténticos introductores de la medición en ciencias sociales. Los melanesios habrían llegado a las más altas cumbres alcanzadas por la humanidad en la integración de los productos más oscuros de la actividad inconsciente a la vida social. Caillois muestra que el texto de Lévi-Strauss está lleno de calificaciones valorativas sobre la superioridad o inferioridad de elementos culturales provenientes de diversas sociedades. Y sin embargo, estas valoraciones se hacen en nombre de un relativismo elaborado a partir de la crítica del falso evolucionismo social, ya que se establece que todas las culturas son equivalentes e incomparables, y aquellas que disponen de técnicas completas no han hecho prueba de más genio e inteligencia que aquellas que usan técnicas rudimentarias: las culturas superiores sólo lo son debido a azares felices o porque se han apropiado el trabajo de otras.

El punto de partida de Lévi-Strauss lo lleva a plantear la imposibilidad de que, desde cualquier cultura, se pueda emitir un juicio verdadero sobre otra, pues toda apreciación es prisionera de un "relativismo inapelable". No obstante, dice que hay que atender a lo que sucede en el mundo desde hace un siglo: "todas las civilizaciones reconocen, una tras otra, la superioridad de una de ellas, que es la civilización occidental". ¿Cómo explica esta situación paradójica? Este peculiar consentimiento -que en realidad es fruto de la ausencia de opciones- acepta la hegemonía de una civilización que ha logrado su poderío mediante un proceso combinatorio. Este proceso se puede entender gracias al cálculo de probabilidades: toda sociedad contiene potencialmente un Pasteur, y la probabilidad de que una cultura totalice la combinatoria de invenciones que llamamos civilización es función del número y la diversidad de las culturas con las que participa en la elaboración de una estrategia común. A Roger Caillois le parece "poco razonable atribuir la prosperidad de las naciones al azar" y sostiene que no es la ruleta, imagen invocada por Lévi-Strauss, la que permite explicar el ascenso de una civilización. A él le gusta más la imagen del rompecabezas, que se comienza a armar con grandes dificultades y que, conforme se reconstruye la imagen, se avanza más rápido; pero advierte enseguida que la civilización no es una imagen a ser reconstruida, sino una herencia que crece sin cesar.

Tengo la impresión que el antropólogo y el escritor, en su pleito, fueron tejiendo unas redes imaginarias como las que he explicado. En ellas van apareciendo los salvajes y los civilizados, los marginales y los dominadores,

como actores no se sabe si de un drama o de una comedia. Ellos mismos, Caillois y Lévi-Strauss encarnaron estas figuras imaginarias. Ante las críticas del primero, el antropólogo montó en cólera y contestó agresivamente en un artículo titulado "Diógenes acostado", donde se burla de Caillois, a quien supone acostado y dormido, después de volver al revés la historia, para "proteger así contra toda amenaza su contemplación beata de una civilización -la suya- a la que su conciencia no tiene nada que reprochar"¹. Allí insiste en su clasificación binaria de la historia: "una historia progresiva, adquisitiva, que acumula los hallazgos y las invenciones para construir grandes civilizaciones, y otra historia, tal vez igualmente activa y que pone en operación a igual número de talentos, pero a la que le faltaría el don sintético que es el privilegio de la primera". El cálculo de probabilidades le permite explicar el éxito de la primera forma de historia, la occidental: "existe una estrategia gracias a la cual las culturas, como los jugadores, pueden esperar resultados cada vez más acumulativos: les basta jugar en coalición". Sin embargo, a lo largo de este proceso entra en operación lo que Lévi-Strauss llama la "antinomía del progreso": la diversidad inicial es sustituida inevitablemente por la homogeneización y la unificación, lo que por obra de una verdadera entropía sociológica conduce a la inercia del sistema. Este resultado no se puede evitar, sólo se puede frenar mediante la inyección de diferencias en el sistema cultural: es decir, diferenciación interna mediante el desarrollo de clases sociales y diferenciación externa gracias al colonialismo y al imperialismo. El pesimismo de Lévi-Strauss ya se había manifestado en su ensayo *Raza e historia*, donde explica que desde el punto de vista de la acumulación de energía disponible por persona, la "civilización occidental en su forma estadounidense irá a la cabeza, las sociedades europeas, soviética y japonesa, seguirán llevando a rastras a una multitud de sociedades asiáticas y africanas que en seguida se harán indistintas". Podemos suponer que, en la lógica de la entropía social, el curso de la civilización occidental lleva a la homogeneización y, con ella, a la inercia, el estancamiento y la decadencia.

Lo que más encolerizó a Lévi-Strauss es un aspecto que me parece muy significativo. Caillois define el pensamiento del antropólogo como la versión sabia, sistemática, coherente y rigurosa de un estado de ánimo intelectual difuso que en Europa rezuma decepción y rencor contra los ideales de la

¹ "Diogène couché", *Les temps modernes* 110 (1955): 1187-1220. Puede verse una buena panorámica de la polémica en el libro de Michel Panoff, *Les frères ennemis: Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*, París: Payot, 1993.

cultura occidental. Sostiene que hay una revuelta que exalta los instintos, el inconsciente, la violencia y lo absurdo, una reivindicación de la barbarie y un gusto por las imágenes de los sueños, las aberraciones de la lujuria, los delirios de los locos, los dibujos de los niños y las esculturas de los primitivos. Critica "la convicción pasional de que la civilización en la que se participa es hipócrita, corrupta y repugnante, y que hay que buscar en otra parte, no importa dónde, pero con mayor certeza en las antipodas geográficas y culturales, la pureza y la plenitud cuya falta se resiente". Caillois le asigna arbitrariamente a Lévi-Strauss afinidades con tendencias surrealistas, surrealizantes o dadaístas, y denuncia la ingratitud de los que llama "civilizados hambrientos de salvajismo".

La polémica espectacular entre estos dos actores occidentales, uno en el papel de salvaje rencoroso y el otro como botón civilizado, llegó a extremos de inaudita insolencia. Más vale detener aquí la resurrección del pleito para no derramar veneno en una problemática inquietante y fundamental. A pesar de todo, ellos tuvieron el mérito de debatir abiertamente un tema que es considerado tabú por muchos y que por ello ha sido evadido. Creo que podemos insinuar un balance de la vieja discusión. En primer lugar, comprobamos un fracaso del estructuralismo en su intento por explicar la llamada "superioridad" de la propia cultura de la que emana, la cultura occidental. No ganamos mucho al creer que la superioridad de Occidente no se halla en el destino ni en el carácter, sino en la contingencia. Nosotros los occidentales no seríamos personajes de una tragedia de Shakespeare ni de una comedia de Molière. Lévi-Strauss parece sugerir -es mi interpretación- que en realidad estamos dentro de una novela de Camus o de Sartre. Las inclinaciones relativistas propias de la antropología debieron impedirle a Lévi-Strauss abordar el problema. Pero se arriesgó y naufragó en el intento.

Por su parte, como ensayista y escritor, Roger Caillois no pudo renunciar a las influencias literarias que lo llevaron a asumir trágicamente el malestar de su propia cultura y a buscar los perfiles del genio en el carácter de los personajes de la cultura occidental. Pero su extraña aversión a las diversas manifestaciones contraculturales de la primera mitad del siglo XX contribuyó a oscurecer sus interpretaciones. El fenómeno que no logró digerir ninguno de los dos polemistas es el de la presencia y expansión -en el seno de la civilización moderna- de fuerzas que se rebelan contra la propia cultura y que erosionan las raíces de la

sociedad. Estas fuerzas, aunque con frecuencia actúan en nombre de una otredad externa oprimida y se conectan con el llamado Tercer Mundo, emanan de las entrañas mismas de la civilización occidental moderna.

Es cierto que estas fuerzas con frecuencia utilizan ideas relativistas para justificarse. Si el modelo occidental y sus variantes orientales y africanas son una emanación de la globalidad del imperio postmoderno, pareciera razonable aceptar todas las expresiones culturales, artísticas e intelectuales como igualmente válidas. No sería posible aceptar la existencia de reglas morales o estéticas de aplicación universal para aquilatar desde el exterior cada una de las muy diversas expresiones culturales, pues con ello se legitimaría el dominio de un poder hegemónico explotador. Cada elemento de cultura forma parte de una estructura que trae consigo sus propias normas internas de juicio, y estas reglas serían las únicas que permiten determinar la calidad y la corrección de las ideas, los objetos o las instituciones que integran un sistema. Al reflexionar sobre este problema Lévi-Strauss concluye: "El bárbaro es, antes que nadie, el que cree en la barbarie". Caillois contesta tajante: "Tal frase conduce nada menos que a hacer de los griegos y los chinos los bárbaros por excelencia, en la medida en que se definieron como los civilizados en relación a la barbarie que los rodeaba, por encima de la cual tuvieron el mérito y la gloria, a pesar de todo, de haberse elevado. A tales errores son conducidos los más prudentes cuando los arrastra un rencor insidioso y tenaz". Lévi-Strauss, explica Caillois, denuncia con toda justicia la tendencia de los hombres a considerar como ridículas, grotescas y bárbaras las formas culturales que difieren de las suyas, y señala que esa es una de las peculiaridades más características de la mentalidad de los "salvajes". Así que al llamarlos así nos conducimos precisamente como ellos, sostiene Caillois. Lévi-Strauss contestó que reconocer atributos de barbarie entre los griegos y los chinos no le impedía admirar el grado excepcional de refinamiento que alcanzaron. Esta discusión es una muestra de la forma en que el relativismo se convierte en un círculo vicioso, en un laberinto sin salida.

Es muy difícil que el laberinto relativista pueda convertirse en el hermoso jardín multicultural regado, como lo desea Lévi-Strauss, por la tolerancia y la igualdad. Ernest Gellner ha señalado con razón que, para que este modelo funcione bien, se requieren dos condiciones, por lo menos: primeramente que todas las culturas sean internamente relativistas, igualitarias y tolerantes; en segundo lugar, que los límites entre cada cultura sean identificables y estables, hasta cierto punto².

Nada de esto parece ocurrir en este mundo y no es pertinente suponer que esto ocurrirá en los años venideros. Muchas expresiones culturales marginales o periféricas están teñidas de un autoritarismo sectario y dogmático tan intolerante como el de los defensores a ultranza del canon colonial o imperial. Por otro lado, las fronteras entre las identidades son cada día más difusas, indefinidas y borrosas, aunque paradójicamente van aumentando las luchas por el control material o ritual de los territorios. El problema ahora es que el antioccidentalismo de dadaístas, surrealistas, anarquistas, primitivistas y demás grupos contraculturales de la primera mitad del siglo XX es un simpático juego de niños comparado con la masiva y cada vez más violenta eclosión de movimientos de corte fundamentalista, nacionalista y radical. A Roger Caillois le escandalizaba la devoción que muchos surrealistas sentían por el Dalai Lama: hoy su actitud simplemente nos hace sonreír, si pensamos que además de las pasiones de orientalistas y primitivistas por el budismo o las cosmogonías indígenas americanas ha surgido un aprecio por el fundamentalismo de grupos como el que encabeza Osama Bin Laden.

Hoy estamos ante una situación radicalmente nueva. Cuando Caillois y Lévi-Strauss debatieron, ambos tenían en mente una idea de civilización que cincuenta años después parece muy anticuada. Pensaban en la civilización occidental como una formación no tan diferente a esa imagen que la historia ha proyectado de las grandes culturas antiguas, como la china, la mesopotámica, la egipcia, la griega o la romana. Lévi-Strauss explicaba que la historia moderna occidental, desde la revolución científica e industrial, ocupaba apenas medio milésimo de todo el tiempo vivido por la humanidad. Apenas un pestañeo, que duraría un poco más antes de disolverse en la inercia. Caillois rechazaba, tal vez para buscar cierto alivio, lo que llamó la ilusión de Paul Valéry, en referencia a la conocida frase del poeta: "Nosotras, civilizaciones, sabemos ahora que somos mortales". Por el contrario, Caillois pensaba que las civilizaciones nunca mueren completamente y que, a veces, incluso resucitan o continúan enriqueciendo el espíritu de los hombres. Pero lo que estamos experimentando es algo de naturaleza totalmente diferente: esa peculiar mutación que impulsó la hegemonía del Occidente moderno se está consolidando ante nuestros ojos como un fenómeno global que rebasa con creces la idea de civilización. La noción de imperio, para calificar la nueva hegemonía de los Estados Unidos, es acertada en muchos sentidos, pero queda pequeña ante la extensión del proceso. Los conceptos de "globalización" o de "fin de la historia"

² "The coming fin de millénaire", en *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford: Blackwell, 1995.

que se han usado para señalar el fenómeno tampoco son completamente convincentes, tal vez debido al viejo aroma hegeliano que despiden. ¿Está llegando por fin la verdadera historia universal? ¿Se ha detenido la historia al llegar a la culminación de la universalidad?

Como quiera que sea, deseo señalar solamente algunos problemas referidos a la temática que estoy discutiendo. Ante todo, resulta evidente que han dejado de existir alteridades completamente "auténticas" y "verdaderas". La erosión de las otredades es antigua y parece que esta historia sí ha llegado a su fin. La forma más radical y virulenta de alteridad, el fundamentalismo musulmán que se confronta violentamente con la democracia liberal, es un proceso gestado totalmente dentro del espacio occidental. Por ello la idea de un choque de civilizaciones resulta inservible para entender lo que sucede: la confrontación forma parte de un proceso interno a eso que cada vez es más difícil llamar civilización occidental. Hay que añadir, como ya he señalado, que el choque con las nuevas alteridades es parte de la expansión de esas formas de legitimidad post-democrática que he bautizado como redes imaginarias del poder político.

Esta situación tiene implicaciones significativas. Nos indica que el núcleo de fenómenos que se fueron agregando para impulsar la legitimidad y la estabilidad de las sociedades modernas más ricas está resultando insuficiente. Supongamos que la clave de la reproducción de los sistemas occidentales capitalistas modernos radica -como se ha dicho en repetidas ocasiones- en una tecnología científica racional, en un espíritu ético disciplinado que Max Weber quiso que fuera originalmente protestante y, en fin, en una estructura política democrática. Resulta que aún esta exitosa combinación ha requerido de fuentes adicionales de legitimación, desde aquellas que emanan de las soberanías nacionales hasta las que surgen, más recientemente, de las redes imaginarias del poder. La democracia política, aún inscrita en marcos nacionales, es cada vez más ineficiente para lograr legitimidad y estabilidad. Ello no quiere decir, y hay que subrayarlo, que la democracia pierda fuerza o retroceda. Por el contrario, se expande con vigor por el planeta y se vuelve cada vez más necesaria. Pero las formas en que se configuran los vínculos entre la democracia política y su halo cultural legitimador han ido cambiando. Las tradicionales funciones cohesionadoras dentro de la cultura occidental, basadas en los hábitos educativos y religiosos, las prácticas científicas, las ideologías y las identidades nacionales, han sido inyectadas desde

fines del siglo XX con poderosas dosis de otredad. El viejo y romántico exotismo se transforma en grandes oleadas migratorias, profundas amenazas terroristas, extensión de nuevas prácticas esotéricas o religiosas, violencia interétnica y miseria endémica de gruesos segmentos marginales en las sociedades más ricas. Algunos de estos son fenómenos ya conocidos que adquieren formas y dimensiones novedosas; son fenómenos que producen un conglomerado de expresiones culturales nuevas cuya relación con el poder político es inquietante, compleja y contradictoria. Al mismo tiempo amenazan la estabilidad y producen efectos legitimadores. Adquieren formas radicalmente antisistémicas o contraculturales y al mismo tiempo son digeridas o refuncionalizadas. Esta aglomeración de elementos culturales tan dispares me recuerda la forma en que Ernest Gellner definió el proceder antropológico de James Frazer, que aplicaba el método de la urraca al recopilar datos descontextualizados sin importar el lugar que ocupaban en sus culturas de origen⁸. Pero ahora este método lo aplica la sociedad, no el antropólogo. Este último, en el estudio de las formaciones políticas actuales tiene que enfrentarse al batiburrillo cultural de fragmentos que quedan atrapados en las redes imaginarias del poder. Podemos proceder a la manera malinowskiana e intentar la recontextualización de los fragmentos: investigar las funciones de los códigos islámicos en las sociedades de origen, determinar los mecanismos de expulsión y atracción de migrantes, establecer la estructura de las relaciones interétnicas, ubicar las causas sociales del profundo descontento que impulsa a guerrilleros y terroristas, etc. Pero al recomponer el conglomerado multicultural no logramos comprender el carácter de esta alarmante red imaginaria de poderes y terrores políticos.

A mi parecer es necesario, aunque parezca extraño, volver los ojos al menospreciado evolucionismo. La mirada evolucionista de Frazer, inspirada en Edward Tylor, no tardaría en descubrir en nuestras postmodernas redes imaginarias toda clase de supervivencias culturales procedentes de tiempos y espacios lejanos. Pero lejos de usarlas para intentar reconstruir líneas universales de evolución, ahora podemos intentar explicar las extrañas refuncionalizaciones de rasgos culturales no occidentales o antiguos. Yo creo que la abigarrada feria de alteridades que acompaña las formas actuales del poder político es un espacio repleto de "supervivencias" que cumplen la función de las mutaciones en un proceso evolutivo basado en la selección natural. Por

⁸ "Anthropology and Europe", en *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford: Blackwell, 1995.

supuesto, mi interpretación no tiene absolutamente nada que ver con el evolucionismo social del siglo XIX, que es anterior a Darwin, ni con su versión socio-biológica de fines del siglo pasado. Las supervivencias de las que hablo, y que se adaptan a nuevas funciones, no se refieren a la evolución de grupos sociales, nacionales o étnicos, sino a ciertos fragmentos o elementos culturales, tradiciones o valores que son adoptados, digámoslo así, por las redes imaginarias del poder político. Estas redes funcionan como estructuras míticas y simbólicas que aglutinan y conectan piezas heterogéneas, a la manera del bricolage que invocaba Lévi-Strauss. También podríamos representarlas como el rompecabezas que le gustaba a Callois, pero la imagen que se forma le repugnaría, pues se asemeja a una pintura surrealista o a un poema dadaísta. Y no obstante, el azar sólo interviene parcialmente: hay una estructura aglutinante que le imprime un carácter al conjunto. Un carácter, pero no un destino o un camino predeterminado.

Estas redes también pueden ser definidas como estructuras de mediación: un conjunto de vasos comunicantes que aplaca las contradicciones y rebaja la intensidad de los conflictos sociales al estimular efectos de cohesión en torno del poder establecido. Hace mucho que los antropólogos han observado que los mitos cristalizan como estructuras mediadoras. Pero, además, como observó el filósofo Hans Blumenberg, la larga duración y la amplia extensión de los mitos obedece a un proceso prolongado de selección, una especie de decantación histórica de tipo darwiniano¹⁰. Aquí no tengo espacio para ampliar esta interpretación evolucionista, que he desarrollado en mis investigaciones sobre el mito del hombre salvaje europeo y sobre la cultura melancólica renacentista y barroca¹¹. Sólo quiero decir que si los antropólogos deseamos comprender las formas que vinculan la cultura y la política en las sociedades actuales más desarrolladas creo que nos será útil, por decirlo así, abrir la caja negra que envuelve las estructuras de mediación para observar el fino tejido de redes imaginarias y simbólicas al que me he estado refiriendo. Si queremos una metáfora más ligada a la tragicomedia contemporánea, podríamos decir que las cajas negras de los aviones que fueron estrellados contra las torres gemelas en Nueva York y el Pentágono en Washington contienen claves -no para descubrir conspiradores- sino para desentrañar la manera en que se tejen hoy en

¹⁰ *Work on Myth*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985, pp. 159ss y 164ss.

¹¹ Véase mis libros *El salvaje en el espejo y El salvaje artificial* (Desino, Barcelona, 1996 y 1997), *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* (Anagrama, Barcelona, 2001).

día, a escala global, las redes imaginarias del terror político. Y las claves, también, para trazar los mecanismos evolutivos que han permitido que crezcan sistemas tan sofisticados de legitimación del poder establecido. Tal vez todo comenzó de una manera muy sencilla. Ya san Agustín había dicho hace mucho tiempo que los herejes se dan para que cuestionen y provoquen disputas, y así se formulen las definiciones necesarias para organizar la fe. Los herejes han acabado por formar parte de amplias franjas de marginalidad hiperactiva que funcionan de manera muy complicada y que están dotadas de esa gran plasticidad que les permite adaptarse a muy diversos hábitats sociales.

Hace un siglo los antropólogos se dedicaban al estudio de los salvajes y los primitivos que vivían en tierras remotas colonizadas y sometidas al dominio de los imperios. Hoy debemos estudiar herejes, anormales, lunáticos, narcotraficantes, guerrilleros y bandas rebeldes que operan a nuestro lado y son nuestros vecinos. Tan reales y al mismo tiempo tan imaginarios fueron aquellos indios y bosquimanos como hoy lo son nuestros marginales y nuestros terroristas. El estudio, tanto de los lejanos aborígenes de ayer como de las cercanas otredades de hoy, nos ha servido más para comprender la sociedad occidental que para descubrir mundos nuevos. Y con ello hemos aprendido que la antropología debe adoptar como objeto de estudio no sólo las otredades, sino también las diversas identidades y máscaras de los occidentales, que cubren su desnuda normalidad o representan a los superhéroes del establishment en lucha contra el mal. Nos interesa descifrar al indígena o al rebeide, pero también al sheriff y al militar.

Estos cambios nos llevan a enfrentarnos a nuevos problemas. La antropóloga Laura Nader, de Berkeley, ha muy bien sintetizado en unas líneas los cambios que dio la antropología al ingresar al siglo XX: fue un salto, escribe, "de la biblioteca al campo, del estudio diacrónico al sincrónico, de la búsqueda de orígenes al relativismo, de las mediciones físicas a la comprensión de la biología y de la estructura a la función"¹². Yo diría que hoy vemos una aparente reversión de estos saltos. La antropología del siglo XXI pasa del campo a los textos, de la sincronía a la narración, del relativismo al evolucionismo, de la biología al cuerpo y de la función al canon. Pero no es una verdadera reversión: ahora nos disponemos a volver nuestra mirada a los textos, a la literatura y a las cosas

¹² Laura Nader, "Missing Links: A Commentary on Ward H. Goodenough's Moving Article 'Anthropology in the 20th Century and Beyond'", *American Anthropologist* 104 (2002): 441-449.

observadas como objetos que se pueden leer. Y desde luego que se pueden narrar, contar e historiar. Tratamos de entender por qué la cultura evoluciona y en qué consiste la selección de rasgos en las sociedades más ricas y poderosas. En este contexto no opera el relativismo: todos pueden y tienen el derecho de opinar sobre cualquier "supervivencia" aparentemente exótica que en realidad es parte integrante, no de nuestra cultura pero sí del sistema en el que estamos inmersos. Los antropólogos ahora se interesan en las dimensiones culturales del cuerpo más que en sus funciones biológicas. Y, desde luego, más allá de la coherencia funcional, se enfrentan al estudio de cánones que pueden a veces ser muy incoherentes pero que, no obstante, se transmiten y reproducen mediante procesos miméticos.

A estos cambios yo agregaría que la antropología, y todas las ciencias sociales, pueden recuperar otro aspecto olvidado. Para ilustrarlo traeré en mi ayuda otra discusión, esta vez entre un sociólogo y un escritor. Poco después de recibir el premio Nobel, Günter Grass tuvo un amable encuentro con Pierre Bourdieu¹³. El escritor -lleno de admiración por un libro coordinado por el sociólogo, titulado *La miseria del mundo*- dijo que lo único que le había sorprendido era la ausencia de humor en este tipo de libros de sociología. "Falta el lado cómico del fracaso -dijo Günter Grass-, algo que tiene un papel importante en mis historias: los absurdos emanan de ciertas confrontaciones". Bourdieu contestó que le parecía impensable la idea de tomar cierta distancia, necesaria en el humor, ante el testimonio de experiencias terribles contadas por las mismas personas que las sufrieron. Grass le replicó que, cuando hablaba de humor, quería decir "que tragedia y comedia no se excluyen, y que las fronteras entre las dos son fluctuantes". A Bourdieu, que era muy solemne, esta propuesta le parecía demasiado literaria, y dijo que prefería la consigna que había dado a sus colaboradores: ante el drama de la miseria, resistir la tentación de escribir bien, y en cambio lograr la restitución de la violencia y la brutalidad a los casos descritos. Esto no convenció a Grass, quien señaló que tanto el sociólogo como el escritor formaban parte de la Ilustración, un movimiento que estaba siendo abandonado. Y que el humor, desde Montaigne hasta Diderot y Voltaire, formaba parte de esta tradición aun en las épocas más horribles: "A pesar de ello persiste la capacidad humana para presentarse como figura cómica y, en este sentido, victoriosa, a pesar del

dolor y del fracaso. El olvido de cómo reír, de reír a pesar del dolor, es una señal de los tropiezos de la Ilustración. Por el camino, hemos perdido la risa triunfante de los derrotados". Bourdieu arguyó que eran las fuerzas regresivas y conservadoras las que lo acusaban de falta de humor: "Pero la época -dijo- no es divertida; no hay de qué reírse". Grass lo atajó: "No he querido decir que vivíamos una época divertida. La risa infernal desencadenada por medios literarios es otra manera de protestar contra las condiciones sociales que vivimos".

Creo que aquí tenía también razón el escritor. Es importante que hagamos de la ironía un método de investigación. Acorde con ello, quiero regresar a ese peculiar ejemplo de red imaginaria que es el mundo inventado por los militares en los Estados Unidos. Apenas tres semanas después del incidente del sheriff que disparó contra dos soldados, el presidente George Bush visitó el lugar, como parte de su campaña por lograr que el congreso aprobase un enorme presupuesto para la defensa contra el terrorismo, de 379 mil millones de dólares. La caravana presidencial transitaba por una tranquila carretera flanqueada de árboles en la que un cartel pintoresco anunciaba: "Welcome to Pineland". El presidente Bush se topó enseguida con dos autobuses escolares incendiados y entró en una improvisada ciudad invadida por manifestantes amenazadores, que rodeaban un tanque destruido y se mofaban del presidente. Trepado en lo alto de un gran bloque de cemento -marcado con un letrero que indicaba que era la embajada de los Estados Unidos-, Bush observó los acontecimientos protegido por un casquete de beisbolista, anteojos protectores y orejeras amortiguadoras. Varios comandos descendieron por unas cuerdas desde un helicóptero, seis paracaidistas saltaron con precisión desde una altura de tres mil metros, llegaron varios rangers, algunos en moto y otros en vehículos todo-terreno. Desde un helicóptero era ametrallada una multitud que agitaba palos contra Bush y gritaba "Go home! Go home!" En torno, fuertes explosiones levantaban nubes de polvo. Grupos de fuerzas especiales asaltaban, cuarto por cuarto, un edificio adyacente lanzando metralla y explosivos contra los revoltosos que allí se escondían. Después de quince minutos el presidente Bush avisó por radio al comandante que la batalla había terminado. El campo de Pineland estaba lleno de cuerpos y escombros. "Fue emocionante -declaró Bush-; creo que están bien entrenados. Me da gusto que estén de nuestro lado". Más se hubiera emocionado el presidente si hubiese sospechado que un valeroso sheriff estaba vigilando el camino desde su patrulla. Tampoco sospechó que el espectáculo

¹³ *Le Monde*, 3 de diciembre de 1999. Ver una transcripción más amplia en *New Left Review* 14 (2002).

que acababa de ver lo presentaba como el simulacro de un presidente actuando en un escenario donde se mezclan lo auténtico y lo imitado, lo real y lo imaginario. El presidente se ha convertido en la representación de ese sheriff que no puede distinguir entre el teatro y la vida, porque él mismo es actor en la comedia y gobernante trágicamente existente del sistema más poderoso de la tierra. Nos guste o no, los antropólogos ahora debemos tomar estos poderosos simuladores, que forman parte de la miseria de nuestro mundo, como objetos de estudio un tanto cómicos, aunque están insertos en una red de imágenes trágicas.

Bibliografía

- BARTRA, Roger (1987). *La jaula de la melancolía*. México: Grijalbo.
- BARTRA, Roger (1996a). *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Destino.
- BARTRA, Roger (1996b). *Las redes imaginarias del poder político*. México: Océano.
- BARTRA, Roger (1997). *El salvaje artificial*. Barcelona: Destino.
- BARTRA, Roger (1998). "El puente, la frontera y la jaula. Crisis cultural e identidad en la condición postmexicana", en: *Vuelta* 255.
- BARTRA, Roger (2001). *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama.
- BLUMENBERG, Hans (1985). *Work on Myth*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- CALLOIS, Roger (1954 y 1955). "Illusions à rebours", en: *La Nouvelle Revue Française* 24 (1954):1010-1024 y 25 (1955):58-70.
- GELLNER, Ernst (1995). *Anthropology and Politics. Revolutions in the Sacred Grove*. Oxford: Blackwell.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1952). *Race et histoire*. París: Unesco.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955). "Diogène couché", en: *Les temps modernes* 110 (1955): 1187-1220.
- LUTZ, Catherine (2001). *Homefront. A Military City and the American 20th Century*. Boston: Beacon Press.

NADER, Laura (2002). "Missing Links: A Commentary on Ward. H. Goodenough's Moving Article "Anthropology in the 20th Century and Beyond"", en: *American Anthropologist* 104, pp. 441-449.

PANOFF, Michel (1993). *Les frères ennemis: Roger Caillois et Claude Lévi-Strauss*. París: Payot.