

---

# Mapas nocturnos y mediaciones diurnas

Jesús Martín-Barbero

---

**Abstract:** In this essay, Colombian philosopher and essayist Jesús Martín-Barbero reflects on the transformations his work has gone through, from his initial attention to the question of the relation between media and mediation, and its connection to particular modes of seeing and listening structurally traversed by history and culture, to the issue of memory, history and temporality. Martín-Barbero emphasizes here the challenges that the singularity of Colombian reality pose to our colonized forms of doing history and telling the story of Colombian conflict, inviting us to reflect on the particular tasks that the current political and historical situation requires, if a real possibility of redistribution of power and political voice is ever to take place. By expanding Heidegger's reflections on technique and its relation to our contemporary forms of temporality, he invites us to look for potentialities and possibilities of critique and change in the new spaces given to us by "virtual" reality.

**Keywords:** mediation, temporality, memory, Benjamin, Ricoeur.

## Introducción

Este texto busca el reencuentro de mi viejo filósofo con el investigador de las mediaciones culturales ahora, cuando Colombia experimenta contra-tiempos en el proceso que *nos saca de cincuenta años de guerra e inaugura inéditos senderos de paz*. Una paz que no tiene que ver sólo con la guerrilla de las FARC sino con el país todo, pues lo que nuestro país está en el proceso de implementar es el Acuerdo que la saca del fatídico encadenamiento de sus guerras. Y ello mediante la compleja reconciliación que *desterritorializa a la guerrilla de las FARC*, posibilitándole a sus miembros bajar del monte al llano de la vida civil y la ciudadanía. El país no puede aplazar por más tiempo la esperanza de una verdadera reconstrucción de su vida social y política como la que se ha iniciado ya con la ancha capacidad de reconciliación demostrada, que deja atrás una de las más largas historias latinoamericanas de explotación y humillación de sus mayorías tanto campesinas como urbanas.

Llego a esta tarea de la mano de quien tuvo el coraje de enfrentarnos a esta desnuda verdad: nos recuerda Hannah Arendt que nada en *nuestra formación* nos ha preparado para *vivir con la incertidumbre*. Incapaces de habitar la duda, nos pasamos la vida buscando seguridades que nos ahorren los riesgos del perdonar sin que ello signifique dejar de pensar. Pero como hoy la incertidumbre no abarca sólo el conocer sino también el convivir y el traba-

jar, es la experiencia misma de la vida social, sus lazos primordiales, lo que se nos desata y disuelve, aumentando la sensación de estar viviendo *fuera de casa*.

En *Las palabras y las cosas*, M. Foucault nos avocó a la emergencia de una nueva *figura de razón* a partir de su *lectura* del cuadro *Las Meninas* de Velázquez. Se trata de entender *la representación* ya no por lo que da a ver sino por *la invisibilidad profunda desde la que vemos*. Esa misma inversión de sentido nos posibilita hoy entender la *tecnicidad virtual* en su más profunda novedad, la que P. Sloterdijk plasma en la figura del *informar es dar forma*, lo que implica *un otro modo de habitar el mundo*. Un mundo en el que el *transmitir* se ha transformado en el *ins-cribir* y el *trans-cribir* mediante una *inteligencia artificial*, cuyo modo de *conocer* reside en *leer textos genéticos* y plasmarlos en *mapas que dan forma* a otra realidad: *la virtual*. Pero también estamos ante el hallazgo de algo olvidado que nos fue recordado por el campesino andaluz que le dijo a Juan de Mairena –el seudónimo A. Machado– “todo lo que sabemos lo sabemos entre todos”. Y ese es justamente el milagro de la *interfaz*: investigadores o artistas de un punto al otro de la tierra juntando su creatividad e inteligencias. Lo más nuevo enlaza hoy con la más vieja potencia, la de una memoria *oral* y una moral *popular*.

## 1. Una experiencia trastornó el pensar que habita al investigar

A lo largo de un tiempo, que ya cuenta casi cincuenta años, se ha ido configurando una *experiencia*: la enmarañada mezcla de cercanías y extrañamientos que han gestado un *modo de pensar*. A mediados de los años 80, a ese modo le puse el nombre de *mapa nocturno*: “un mapa para indagar no otras cosas sino la dominación, la producción y el trabajo pero desde su otro lado: el de las brechas, el consumo y el placer. Un mapa no para la fuga sino para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos” (Martín-Barbero 1987, 229). Era el reencuentro de la investigación *sobre medios y mediaciones* con cuestiones claves de mi tesis en Lovaina, *La palabra y la acción: por una dialéctica de la liberación* (1972), dirigida por Jean Ladrière. Así lo resumí para un libro colectivo:

Comprender la comunicación implica investigar no sólo las tretas del dominador sino también aquello que en el dominado trabaja a favor del dominador, la complicidad de su parte y la seducción entre ambos. La juntura de Gramsci con Paulo Freire me permitió pensar la comunicación a la vez como proceso so-

cial y como campo de la batalla cultural. (Martín-Barbero 1997, 202)

La figura de *mapa nocturno* alude al modo de pilotaje de Saint-Exupéry tal y como es narrado en su novela *Piloto de Guerra*, en la que cuenta la experiencia que le transmite un personaje que nombra a Guillaumet, un amigo ya muerto del autor, de quien recibió el aprendizaje para sobrevolar España en los vuelos del correo entre Francia y Argelia:

No me la describía sino que hacía de España mi amiga. No me hablaba de la hidrografía ni de la población sino de tres naranjales que cerca de Guadix bordean un campo... 'Desconfía de ellos, márcalos en tu mapa me repetía'. Y los tres naranjales entraban a tener la mayor importancia en el mapa de la Sierra Nevada. No me hablaba de Lorca sino de una granja cerca a Lorca, y del granjero y la granjera. Pues era esa pareja, perdida en el espacio a mil quinientos kilómetros de nosotros, la que adquiría una importancia enorme: bien instalados a la caída de su montaña, como si fueran guardianes de un faro, estaban prestos, bajo las estrellas, a socorrer a los seres humanos. Y nosotros sacábamos de su olvido y de su lejanía lecciones sobre detalles ignorados por todos los geógrafos del mundo. (Saint-Exupéry 1969, 14; las cursivas son mías)

Cuando la navegabilidad corresponde a ese otro *ver desde-lejos*, el *saber descifrador* apela a todos los sentidos: ruidos, olores y sonidos, recuerdos, atisbos, intuiciones. La idea de *mediación* correspondió en mi trabajo a esta experiencia que acompaña un otro *ver-de-lejos*: el de la filosofía, y más cuando ella se encarna en la investigación social, traducándose en densos *acercamientos* y *alejamientos* con el territorio de la vida social y las culturas cotidianas de la gente. Ello mediante la movilización de los más diversos sentidos y sentires apoyada en la historia y la etnografía.

Esta idea de *mediación* se me impuso como horizonte de mi trabajo de tesis en el curso que Paul Ricoeur dictó en Lovaina sobre *Semántica de la acción* entre los años 1969 y 1970, respondiendo a la invitación de Jean Ladrière, quien ya era entonces director de mi tesis. De regreso a Bogotá a comienzos de 1973, la *comunicación* se convirtió en mi campo de estudio y trabajo académico, un campo que, en mi concepción, remitía tanto a los procesos sociales como a las mediaciones culturales. *Mediación* se convirtió en la *idea* que me permitió ir acotando y desplegando los movimientos claves: *acercamientos* y *distanciamientos* a –y de– los procesos y las prácticas, los movimientos sociales y las industrias culturales, los mundos-de-vida del consumidor, del usuario, del ciudadano. De ahí la apuesta que he mantenido hasta hoy de no definir nunca *mediaciones* para mantener esta noción en su capacidad de ir destruyendo viejas seguridades y de arriesgar preguntas nuevas. El enfoque *desde las mediaciones* le aportó a la investigación de la comunicación una *complejidad* que chocaba de frente con los mecanicismos positivistas o ideologistas, que reducían los procesos de *comunicación* a lo más inmediato de la acción de los medios masivos, y especialmente de sus *efectos*, ya fueran mercantiles o ideológicos. Al trastornar lo obvio, ese enfoque posibilitó pensar “los medios” como *cuestión de cultura* y no sólo de mercantilización y manipulación. Fue así el

proceso mismo de *conocimiento* el que se vio trastornado al irse transformando en *cuestión de re-conocimiento*.

De entrada, la inserción de los “medios” en el ámbito de los procesos de *reconocimiento* replanteó especialmente los *procesos* metodológicos, exigiéndome rever la comunicación desde su *otro lado*: el de los modos de ver y de oír de los usuarios, los modos del mirar y del leer ejercitados por los *receptores* en cuanto sujetos sociales tanto individual como colectivamente. Fue así posible que el *reconocimiento* se transformara en cuestión de *reapropiación histórica* de una modernización que había convertido a nuestros países en meros repetidores de su modelo europeo o norteamericano. Y fue entonces cuando el pensamiento de W. Benjamin emergió como central en mi trabajo, posibilitándome pensar la historia de nuestros países ya no desde la *sucesividad* del *progreso* sino desde lo que N. Richard acertadamente describe como “una combinatoria de tiempos y secuencias, de alternación de pausas y vueltas atrás, anticipación de finales y salto de comienzos” (Richard 1999, 25). Se trató entonces de rever una historia en la que se han estado mezclando permanentemente la desorganización y la reorganización del tiempo, *liberando las narraciones* de su sumisión a un progreso vacío y posibilitando *inéditas formas de relación con el pasado*, o mejor, con los *muy diversos pasados* de los que estamos hechos.

La apuesta de fondo sigue hoy siendo la misma: *cambiar el lugar de las preguntas* para hacer investigables los procesos y las prácticas socioculturales desde las mediaciones y los sujetos, es decir, desde la articulación entre procesos de comunicación y movimientos sociales. Es a ese cambio de las preguntas al que busqué dar alguna forma cartográfica con la expresión *mapa nocturno*, tomado inicialmente de aquellas palabras de Saint-Exupéry: un mapa posibilitador de la re-construcción de una cultura política buscando que los sujetos sean en mucha mayor proporción los ciudadanos que los funcionarios, y concebido desde un modo de ver otro, desde la mediación de modos de pensar, percibir y comprender que respondieran más acertadamente a un contexto geo-político concreto, a otras historias y modos de configurar y hacer historia.

## 2. Los destiempos en la historia que destapa la memoria

Walter Benjamin trastornó profundamente la acostumbrada noción del tiempo al afirmar que *el pasado* no está constituido únicamente por “los hechos”, es decir, por *lo ya hecho*, sino también por todo lo que en el pasado *quedó por hacer*, por las virtualidades que no se alcanzaron a desarrollar y las semillas que no alcanzaron a fructificar. Hay un *futuro olvidado en el pasado* que es necesario *redimir*, esto es, rescatar y movilizar. Y esa tarea reside especialmente en “hacer obrar la experiencia de la historia (mediante) una conciencia del presente que *haga deflagrar la continuidad histórica*.” (Benjamin 1982, 177).

La noción de historia benjaminiana propone así la existencia de *verdaderos cambios en la temporalidad*, que en el caso de nuestra historia pasan tanto por las contradicciones sociohistóricas que moviliza el capitalismo (y en especial, en nuestro contexto, en su versión colonizadora) como desde los entrecuchos producidos por los

lastres que aún arrastra la democracia en América Latina: este *sub-continente* atado a la larguísima desmemoria de gobiernos que convirtieron la amnesia y la amnistía en la etapa *superior del olvido*. En su concepción del tiempo Benjamin define al *presente* como el “tiempo-ahora”: la chispa que conecta al pasado con el futuro, esto es, todo lo contrario a una aletargada *actualidad*. El presente es el *ahora* que nos hace posible des-atar la pseudocontinuidad de la historia abriendo un tiempo preñado de *otros* posibles futuros. Y mientras el historicismo cree aún posible *resucitar la tradición*, Benjamin vuelve a evidenciar la trampa: pues si la *tradición* es una *herencia*, ella no es acumulable ni patrimonial sino que está preñada de *contrasentidos*, lo que conlleva a una *permanente disputa* no sólo por sus reinterpretaciones sino, sobre todo, por los peligrosos derechos a su apropiación. Y muy especialmente, lo sabemos bien hoy, por la apropiación de la tradición que suelen hacer los Estados para justificar su utilización y los atropellos a las comunidades de pertenencia. Pues la memoria que se hace verdaderamente cargo de la tradición no es la que nos traslada a un pasado inmóvil, para poder sí robar sus tesoros, sino la que hace más fuertemente visibles *los destiempos* que, en el presente, reintroducen *un pasado que nos desestabiliza*.

Pensando estos *destiempos* Colombia emerge como un país que, aunque formó a *los violentólogos*, tiene aún pendiente e irresuelta su muy especialísima relación entre violencia y política. Se trata de una cuestión irresuelta, pues al convertir a *la violencia* en el tótem que simboliza y mitifica lo que han sido sus muy diversas *guerras civiles*, ha ido cayendo en la imposibilidad de valorar la *experiencia de memoria* de las gentes del común de esa disciplina que es *la historia*. Sólo una historiadora ha tenido la lucidez y el coraje de llamar a las guerras por su nombre, desde las del siglo XIX hasta las del más oprobioso presente. Pienso aquí en los trabajos de María Teresa Uribe, y en especial en lo que nos recuerda en su texto *Las palabras de la guerra* (cf. Uribe 2004, 11). Otro historiador, el único en Colombia que investigó *las convenciones* de las que se sirvieron los grandes historiadores latinoamericanos del siglo XIX, Germán Colmenares, lo hizo en un libro atípico y a contracorriente. Nos dice: “para intelectuales situados en una tradición revolucionaria, no sólo el pasado colonial resultaba extraño sino también la generalidad de una población que se aferraba a *una síntesis cultural* que se había operado en él”. Ese extrañamiento conduce, continúa Colmenares, a una “resignación desencantada”, que impide el reconocimiento de la realidad, y marca la “ausencia de *vocabulario para nombrarla*” y una “sorda hostilidad hacia el espacio de las subculturas iletradas” (Colmenares 1987, 72).

De ahí todo lo que las representaciones fundacionales tienen de *simulacro*: de representación sin realidad representada, de imágenes y espejos deformantes en los que las mayorías no pueden reconocerse. El olvido que excluye y la representación que mutila están en el origen mismo de las narraciones que fundaron estas naciones. Pero en pocos países la violencia del letrado ha producido relatos tan largamente excluyentes –en el tiempo y en el territorio– como en la Colombia de los gramáticos, ese país, en el que: “la gramática, el dominio de las leyes y los misterios de la lengua fueron componente muy importante de la

hegemonía conservadora que duró de 1885 hasta 1930, y cuyos efectos persistieron hasta tiempos mucho más recientes” (Deas 1993, 25). Convertida en moral de Estado *la gramática* buscó imponer el orden de los signos en la más desordenada realidad social, al mismo tiempo que el formalismo leguleyo se puso al servicio de la exclusión cultural. Y apoyándose en otra trampa, cuyo mejor análisis le debemos al antropólogo mexicano Roger Bartra, nos encontramos con la pretendida y muy engañosa *continuidad cultural* entre pasado y presente<sup>1</sup>. Pero en países de memoria tan corta como Colombia, en el que las culturas indígenas debieron esperar hasta fines del siglo XX para existir en la constitución del país, la estratagema funciona mal, y a lo que nos enfrentamos es a la cadena que enlaza melancolía-fatalidad-inferioridad con otra cadena, conformada por violencia-sentimentalismo-resentimiento. En gran medida, lo que somos culturalmente acaba teniendo mucho más que ver con lo que sentimos al asistir a un partido de fútbol del equipo nacional o al ver una telenovela pseudonacional que atrapa a la mayoría.

Estas contradicciones culturales plantean no sólo un problema antropológico sino también una cuestión filosófica, tal y como lo hace especialmente visible en su trabajo, y desde sus inicios, Paul Ricoeur<sup>2</sup>. En uno de sus textos iniciales, que data de 1949, puede leerse una pionera llamada a que la filosofía asuma “el espesor de la violencia” mediante el estudio de sus particulares “modos de eficacia”, entre los que se hallan nada menos que *la verdad, el derecho y la justicia*, “cuando éstas se toman las mayúsculas como si se tomaran las armas”. Denso espesor de violencia des-plegada en la historia por las *estructuras de lo terrible*, esas fuerzas del instinto y la explotación se encuentran inscritas en la política desde su fundación. Casi cincuenta años más tarde, en *La crítica y la convicción* (1995), Ricoeur propone pensar, no como su *objeto* sino como su lugar de partida, la “insociable sociabilidad” que permea la conflictividad estructural de lo social. Con esto, el trabajo de Ricoeur pasa de una *filosofía especular* –lugar de especulación– a la invitación a una filosofía que se atreva a preguntar por *cómo devolverle a la política su densidad simbólica*, que es en la que reside la capacidad de *convocarnos y mantenernos juntos*, para enfrentar la acelerada deriva de la política hacia la mera administración. Para dar este paso, Ricoeur propone dos sendas distintas pero convergentes: la de la memoria y la de la promesa.

La senda de la memoria es para Ricoeur la que recupera *la acción de los actores* y la que *desfataliza el pasado* recuperando su inacabamiento. ¡Desfatalizar el pasado, qué imperiosa propuesta para los historiadores colombianos! Pues como nos ha alertado D. Pecauc (2001, 12) mucha de la historia en Colombia ha convertido ciertas tragedias pasadas en *cataclismos cuasi naturales*, en una especie de *subhistoria* cuyas tramas tendrían más de telúricas e inerciales que de sociales, políticas y culturales. Y es que sólo cuando los hechos *pertenecen* al pasado son pensados como cargados de tensiones y contradicciones. Es allí que la memoria puede recuperar su capacidad de desestabilizar el presente para engendrar un futuro, exigiéndole a la comunidad arriesgarse en la toma de decisiones. Es en ese momento cuando la historia puede ver en el Estado a *la colectiva voluntad de vivir juntos*, que es el meollo de la sociedad civil. Siendo, a la vez, el único mo-

do de enfrentar la permanente tentación del Estado a convertir “su jerarquía” en un derecho a estar por encima de nosotros que acaba estando contra nosotros. Esto es a la vez lo que le ha permitido a la ciudadanía colombiana un bien peculiar modo agrupamiento, ese al que los colombianos le han dado el nombre de *veeduría*, entendiendo por ella la acción de tornar visible aquello que la opacidad del poder oculta por arbitrario e inconfesable. Además de aplicarla no sólo al tiempo del presente sino también a las *injusticias acostumbradas* por el Estado en Colombia desde un largo pasado.

Es el sentido mismo del *hacer memoria* lo que ha sufrido cambios profundos por el replanteamiento de las relaciones entre memoria e historia. Pues estamos entrando en “una nueva edad del pasado”, marcada por la irrupción del tema de la memoria en el espacio público, lo que viene acompañado, sin embargo, de densos desequilibrios entre la demasiada memoria para un tipo de hechos y el demasiado olvido hacia otros. Esto lleva el consiguiente desgarramiento entre una memoria consagrada por los historiadores como “matriz de la historia” y otra subvalorada, aquella que recuerda que es la comunidad lo que da forma a un país, obligando al recuerdo a apuntar su dedo al sufrimiento de los sin historia. Entre una y otra, el mandato de *no olvidar* sirve a las víctimas sólo cuando se traduce en reconocimiento de sus derechos, pues el *deber de memoria* funda la exigencia del perdón, un perdón *difícil* en la medida en que se corre aquí el peligro de confundir la *amnistía* con su contrario, la *amnesia*, de la que se aprovecha el Estado invocando la preservación del cuerpo político.

Me pregunto si Ricoeur estaría pensando en Colombia cuando escribía tan certeramente sobre la relación de las memorias con la historia. Y me lo pregunto porque lo que más hondamente rompe –y corrompe– a una sociedad es el continuo incumplimiento de las promesas de justicia, aquellas en las que reside el verdadero reconocimiento de una ciudadanía en la que quepan todos. Es justamente la *ausencia de re-conocimiento* la que alimenta una percepción colectiva de humillación y desprecio cotidianos, fomentando el sentimiento generalizado de *desmoralización* de la sociedad en su conjunto. La pregunta es, entonces, ¿qué necesita una sociedad como la colombiana, hoy, para *recobrar la moral*? Lo será ciertamente una *política* que aprenda a combinar el corto tiempo con los tiempos largos, sin lo cual es imposible rehacer *el tejido de reconocimientos mutuos* en la complejidad de su trama. Una trama que comienza en la esfera cotidiana del *afecto* (amor y amistad), que se asienta en la esfera de *lo jurídico* (la igualdad de derechos), y que debe llegar hasta la esfera más cotidiana de la *estima social*, entretejiendo *reciprocidad y solidaridad*.

### 3. Una *mutación cultural* está des/encantando el mundo

Una bifurcación tomó por sorpresa a mi generación, cuya devoción por Prometeo no dejó ver venir a Hermes: comunicación, tránsitos, transmisiones, redes. Ahora vivimos en una inmensa mensajería, soportamos menos masas, encendemos menos fuegos, pero transportamos mensajes que gobiernan a los motores. (...) Nunca podremos prescindir de campesinos y de tallistas, de

albañiles ni de caldereros, y aun seguimos siendo arcaicos en las dos terceras partes de nuestras conductas pero, mientras que en otros tiempos fuimos más bien agricultores, y no hace tanto especialmente herreros, ahora somos sobre todo mensajeros. (*Michel Serres*)

Cuando se habla de *lo que nos pasa* hoy la pregunta acostumbrada sigue siendo *¿qué-es-lo-qué-está-cambiando?* Pues bien, ahora ni siquiera *el cambio* es lo que fue. Pues en la modernidad los cambios eran *esperados* y respondían a previsiones elaboradas por los expertos. Ese era el secreto mejor guardado pues era el que potenciaba la creencia en *el progreso*. Pero *el mundo* que ahora habitamos responde a una *globalidad* cuyos cambios son de un muy otro orden y calado: estamos embarcados en cambios que *desordenan* los tiempos y *reconfiguran* los espacios. Lo que *ahora* experimentamos es una *mutación* que trastorna incluso la idea misma que tenemos de *sociedad*.

Las relaciones *fundantes* entre Estado y sociedad remiten a un larguísimo proceso que se inicia en Grecia y se consagra de manera definitiva en la Modernidad, desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa, pasando por el pensamiento de Hobbes, Locke y Rousseau. Frente a esta historia, que pasa por la configuración del Estado nacional, la definición y demarcación de la sociedad civil, su separación de y relación con la figura del Estado soberano, y la garantía de una igualdad política en la figura constitutiva del contrato social, el reto que queda aún por digerir, tanto política como históricamente, es el de una noción de *igualdad* que garantice, más que impedir, una *sociedad de la diversidad*. Esta es la tensa juntura entre igualdad legal, diversidad cultural, y la aún radical desigualdad social que nos hereda la historia política moderna, en la que se juega nada más y nada menos que *el sentido político de lo social* y, viceversa, la sociabilidad de *la política*. Tan difícil como indispensable resulta aquí la tensión entre la igualdad ante la ley –que representa el Estado– y una figura de *sociedad* que hoy no designa sólo al mundo-de-la-nación sino *al radicalmente heterogéneo mundo-de-lo-global*, cuyas diversidades asaltan la realidad nacional aún basada en una aviejada modernidad.

A comprender ese otro tipo de *cambios* que desestabilizan a *la sociedad* nos ayuda muy especialmente Alain Touraine, sociólogo, quien afirma:

La creciente globalización económica ha despertado fuerzas y formas de identidad cada vez más profundas, menos sociales y más culturales, que atañen a la lengua, a las relaciones con el cuerpo y la memoria. Hay un cambio total de perspectiva: se consideraba que el mundo moderno estaba unificado mientras que la sociedad tradicional estaba fragmentada; hoy por el contrario, la socialización parece llevarnos de lo homogéneo a lo heterogéneo en el pensamiento y en la vida familiar y sexual, en la alimentación o el vestido” (Touraine, 1992, 24).

Las sospechas del sociólogo nos llevan aquí a la *pregunta* del filósofo, M. Heidegger, quien desconcierta a muchos al afirmar *la técnica* como “último avatar de la metafísica”, una afirmación que resulta hoy mucho más reveladora que cuando fue formulada, pues nunca antes la técnica había sido pensada tan radicalmente, es decir, en el otro extremo del *mero utensilio*. Lo que Heidegger nos invita a pensar es la esencial relación de la técnica “con el develar en que se fundamenta todo producir” (Heidegger 1982,

48). Un poco más tarde Habermas traduce estas afirmaciones al lenguaje sociopolítico, afirmando que “si la técnica se convierte en la forma global de producción, define entonces a toda una cultura, y proyecta una totalidad histórica, un mundo” (Habermas 1986, 85). Se trata del *mundo-universo-tecnológico* que alumbró un nuevo *universal no centrado*, o cuyo centro se halla en cualquier lugar, “el universo de la Pantopia” (Serres 1995, 14), que concentra todos los lugares en uno, mientras que cada uno es replicado en todos los demás.

Nadie como el viejo Leibniz para ayudarnos a pensar las mediaciones que introduce la *simulación científica*, su “juego de ausencias”, apareciendo “cuando la ciencia toma el lugar de la Verdad y se deshace de su propia ‘naturalidad’, aceptando plenamente su operación como potencia de artificio” (Manzini 1991, 27). Esto es, la técnica pensada como capaz de inventar un mundo que en lugar de dejarse representar, *se da en la mediación*, con la que la técnica transforma al propio mundo en *espacio virtual*.

El mundo aparece por primera vez como totalidad empírica por intermedio de las redes (...) pues en el proceso global de *producción la circulación* prevalece sobre la producción propiamente dicha. Incluso el patrón geográfico es definido por la circulación, ya que ésta es más densa, más extensa, y detenta el comando de los cambios de valor del espacio. (Santos 1996, 215).

Lo que las redes ponen, entonces, en circulación son a la vez flujos de información y movimientos de integración a la globalidad tecnoeconómica, mediante la invención de un nuevo tipo de espacio reticulado que debilita las fronteras de lo nacional y lo local, al mismo tiempo que convierte esos territorios en puntos de acceso y transmisión, de activación y transformación del sentido del comunicar, e incluso también el sentido del poder. Se trata aquí del poder que, según Foucault (cf. 1972, 22), se ejerce ya no desde la verticalidad del trono, sino desde la retícula cotidiana, que ajusta los deseos, las expectativas y demandas de los ciudadanos a los regulados disfrutes del consumidor. Se trata también de aquel otro poder que, al intensificar la división, especialización y descentralización del trabajo, intensifica también con ello la velocidad de circulación del capital, de las informaciones, de las mercancías y de los valores. La virtualidad de las redes escapa así a la razón dualista con la que estamos habituados a pensar la técnica, pues las redes son a la vez abiertas y cerradas, integradoras y desintegradoras, totalizadoras y destotalizantes, nicho y pliegue en el que conviven densamente entrelazadas lógicas, velocidades y temporalidades tan diversas como las que entrelazan las texturas del relato oral con la intertextualidad de las escrituras y las intermedialidades del hipertexto.

En su genealogía de las relaciones entre secularización y poder, G. Marramao centra su reflexión sobre una idea de Weber: que la racionalización constitutiva de la moderna *sociedad* significa la ruptura con cualquier forma *orgánico-comunitaria* de lo social insertándonos con ello en un “mundo administrado” en el que la política no puede separarse de la *burocracia*, que a su vez es el modo “formalmente más racional de ejercicio del poder” (Marramao 1983, 25). Esto trae consigo, dice Marramao, la “ruptura del monopolio de la interpretación” que venía

forjándose desde la Reforma protestante. Ruptura y pérdida harán parte así del largo proceso de conformación de una *jurisdicción secular*, esto es de la constitución del Estado moderno. Sólo a fines del siglo XVIII la idea de *secularización* se convierte en categoría que hace explícita la concepción unitaria del tiempo histórico. O mejor, del *tiempo global de la historia del mundo*, pues Hegel ya había llamado *mundanización* al proceso formativo de la *esfera global mundana*, la cual resulta hoy del cruce del proceso de secularización con el de globalización (cf. Burgois 1995, 239). ¿Será pues el sistema-mundo de la globalización el punto de llegada del desencantamiento del propio mundo, que va de la mano del desarrollo tecnológico y de la racionalidad administrativa?

El relato más expresivo de este desencanto es sin duda el de la *experiencia de sinsentido* que vive la conciencia occidental, la recurrencia, en los textos que intentan dar cuenta de la actual crisis cultural, del tema de la *trascendencia*. G. Steiner ha identificado la experiencia del sin sentido con lo que él llama “el chantaje de la trascendencia”: estamos ante “la necesidad ineludible de comprender la singularidad, la extrañeza asombrosa de la idea monoteísta horadando el psiquismo humano en sus raíces más profundas” (G. Steiner 1992, 52). Se trata de una herida que no cicatrizó, pues la ruptura entre existencia secular y existencia escatológica ha resultado inconmensurable, llegando a producir una explosión de la conciencia del individuo, tematizada desde Pascal y Kierkegaard a Dostoievski, e introduciendo un profundo desequilibrio en el eje de la cultura occidental, una especie de corrosión subliminal. El diagnóstico no puede ser más desencantado: el epílogo de la creencia, la transformación de la fe religiosa en convención hueca, resultan en un proceso más peligroso que lo previsto por los ilustrados, ya que *las formas de degradación son tóxicas*. Y es su toxicidad la que sustenta hoy la utopía tecnocrática, que funciona al margen de las necesidades y las posibilidades humanas, y que no es sino el resultado del fracaso de la *secularización de la creencia* que aun moviliza la idea de progreso.

Pero, ¿a dónde nos llevan los relatos del desencanto? ¿Puede su lúcido pesimismo ayudarnos a afrontar las contradicciones de la sociedad contemporánea o acaso son sus argumentos la legitimación de los que se abandonan a la pasividad de un nihilismo escapista? En sus *Notas para la definición de la cultura*, T. S. Eliot concluye diciendo “Ha dejado de ser posible hallar consuelo en el pesimismo profético” (1948, 8). Para los que vivimos el desencantamiento del mundo sin que ello nos convierta automáticamente en seres desencantados –y, por lo tanto, con derecho al todo vale– hay una frase de Benjamin que nos sigue desafiando e iluminando: “Todo documento de cultura es también un documento de barbarie.” La traigo a propósito del dictamen de barbarie que ya Adorno, y más tarde Steiner y Kundera, han proferido sobre el rock. Para T. Adorno, “alabar el jazz y el *rock and roll*, en lugar de la música de Beethoven, no sirve para desmontar la mentira de la cultura, sino que da un pretexto a la barbarie y a los intereses de la industria cultural” (1989, 414). Desde una perspectiva menos tajante pero no menos radical, G. Steiner ubica el rock en una *nueva esfera sonora* que parece haberse convertido en el esperanto, en la *lingua franca*, de los más jóvenes, a los que proporciona códigos de comportamiento y formas de solidaridad grupal. Y es en

el contexto de esa esfera sonora que el *rock* es juzgado como “un martilleo estridente, un estrépito interminable que, con su espacio envolvente, ataca la vieja autoridad del orden verbal” (Steiner 1992, 121); y al fomentar la emoción y el gregarismo, continúa Steiner, socaba el silencioso aislamiento que la lectura requiere. M. Kundera afirmó la existencia de un sentido oculto entre el fin del siglo XX y el éxtasis del rock:

En el aullido extático ¿quiere el siglo olvidarse de sí mismo? ¿Olvidar sus utopías sumidas en el horror? ¿Olvidar el arte? La imagen acústica del éxtasis ha pasado a ser el decorado cotidiano de nuestro hastío. Y mientras se predica la severidad contra los pecados del pensamiento, se predica el perdón para los crímenes cometidos en el éxtasis emotivo. (1994, 249)

Desde hace años Paul Virilio y Jean Baudrillard advirtieron que *el vértigo general de la aceleración*, al confundir la compulsión de las experimentaciones estéticas con la exaltación de lo efímero y desechable, produce una estetización creciente de la vida cotidiana por el emborronamiento no sólo del *aura* del arte sino de los linderos que lo distancian del puro éxtasis de la forma. Pero eso no anula la posibilidad de performatividades estéticas que la *virtualidad* abre no sólo al campo del arte sino también a la recreación de la participación sociopolítica mediante la activación de las diversas sensibilidades y socialidades hasta ahora tenidas como incapaces de interactuar con la contemporaneidad técnica. De los mapas nocturnos, pues, a las mediaciones diurnas, la virtualidad que se instala con la experiencia central de la técnica y sus modos de definir nuestra realidad contemporánea, proclama un modo de vigilia que trae consigo la potencia de convertirse en herramienta de redistribución del poder y de repartición renovada, revolucionaria, de lo sensible. Pero entre la noche y el día, lo virtual señala también solo un pasaje. A qué nos conduce y qué configuración le damos al mundo hoy depende enteramente de qué tan creativa y críticamente nos enfrentemos a aquellos espacios que, de lo contrario, quedan enteramente conquistados por la misma historia de progreso y la misma temporalidad capitalista de la que somos herederos.

## Bibliografía

- Adorno, Theodor. 1982. *Teoría estética*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah. 1961. *La condición de l'homme moderne*. Paris: Chez Pooquet.
- Bartra, R. 1993. *Oficio mexicano*. México: Grijalbo
- Bell, D. 1970. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, Walter. 1982. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 1989. *Paris, capitale su XIX siècle*. Paris: Du Cerf.
- Colmenares, Germán. 1987. *Las convenciones contra la cultura*. Bogotá: Tercer mundo.
- Deas, Michael. 1993. *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Eliot, T.S. 1984. *Notas para la definición de la cultura*. Barcelona: Bruguera.
- Foucault, Michel. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1982. *La pregunta por la técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Habermas, Jürgen. 1986. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Kundera, Milan. 1994. *Los testamentos traicionados*. Barcelona: Tusquets.
- Manzini, E. 1991. *Artefacts. Vers une nouvelle écologie de l'environnement artificiel*. Paris: Centre Pompidou.

- Martín-Barbero, Jesús. 1997. “Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de Investigación”, *Ensayo & Error*, N° 3, Bogotá.
- Pecaut, Daniel. 2001. *Guerra contra la Sociedad*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Quéau, Ph. 1995. “La potencia de lo virtual”, en *Lo virtual*. Barcelona, Paidós.
- Saint-Exupéry, Anthoine. 1969. *Piloto de guerra*. Madrid: Ediciones CS.
- Richard, Nelly. 1999. *La subordinación de los signos*. Santiago: Cuarto propio.
- Ricoeur, Paul. 1955. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Le seuil.
- Ricoeur, Paul. 1995. *La critique et la conviction*. Paris: Hachette.
- Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- Santos, M. 1996. *A natureza do espaço*. Sao Paulo: Hucitec.
- Serres, Michel. 1995. *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Steiner, George. 1992. *No castelo do Barba Azul. Algumas notas para a redefinição da cultura*. Lisboa, Anthropos.
- Touraine, Alain. 1992. *Un nuevo paradigma*. Buenos Aires: Paidós.
- Uribe, María Teresa. 2004. “Las palabras de la guerra”, *Estudios políticos*, No.25, Medellín.

## Notas

<sup>1</sup> “Una cosa es ser nacionalista y otra mexicano: lo primero es la manifestación ideológica de una orientación política, lo segundo, un hecho de ciudadanía” (Bartra 1993, 133).

<sup>2</sup> Y pienso aquí no sólo en su anteuúltimo libro, *La memoria la historia, el olvido* (2000), sino a lo largo de toda su obra: desde *Historia y verdad* (1955), pasando también por *Tiempo y relato* (1983, 1984).