

1.- La diferencia latinoamericana:

La situación paradójica en la cual los centros metropolitanos (Europa y Estados Unidos; pero especialmente Europa) proyectan en América Latina las fantasías y los deseos brotados de su propia insatisfacción neurótica, para después ser importados, adoptados y adaptados como espejos en los cuales creemos reconocernos, ha adquirido relevancia y hecho crisis en varios momentos históricos. Los ensayos de La Montaigne, la bondad natural rousseuniana, el interés de los intelectuales europeos en las revoluciones latinoamericanas, etc. son muestras de ello. Se convirtieron sucesivamente en pensamiento independentista y foquismo revolucionario, magullándose por el camino, obligándonos a replantear al final, nuevamente, la insoluble cuestión de nuestra identidad en situaciones de crisis o de ruptura de los espejos.

Hoy ocurre algo parecido en esta "era postmetafísica". Asumiendo la interpretación de Agnes Heller del postmodernismo, como el paréntesis dentro de la modernidad desde donde se señalan los límites y la crítica de ella en su conjunto, podemos caracterizar la actual situación del pensamiento como la de una coincidencia o engranaje de varias trayectorias de pensamiento, sólo visible para un punto de vista posibilitado por la globalización, especialmente en su aspecto de interconexión de toda la geografía planetaria, que presenta la heterogeneidad cultural del mundo como un mosaico o un inmenso mercado de recursos culturales.

Insoluble por mal planteado, el problema de nuestra identidad latinoamericana se ha disuelto y deslegitimado por varias vías en medio de esta condición postmoderna. Se ha disipado principalmente el supuesto metafísico sustancialista, aristotélico, de una especie de "núcleo duro" identitario, previo a cualquier relación que siempre será, o bien circunstancial, o bien lógica y, por tanto, tautológica. Se ha disuelto también la especificidad al subsumirse en una genérica periferia articulada a unos centros, como el lado malo de una realización espléndida. Esa periferia se presenta como la "verdad" espantosa de la riqueza "aparente" del capitalismo: su producción de miseria y carencias sistemáticamente funcional a la producción de suntuosidades. La periferia es función de los centros, y viceversa. La identidad, la igualdad consigo mismo, finalmente pierde sentido, puesto que nos definimos en relación a nuestra función, al otro implicado en la relación estructural. En esta lógica, pudiera pensarse la identidad como posibilidad de un proyecto de ruptura del sistema mismo que nos coloca como simple función. Pero la factibilidad del aislamiento global como política (insinuado entre otros por Jameson) es altamente cuestionable. La identidad (nacional, en este caso) llevada a estos extremos, se convierte en fundamentalismo que no es sino la simple réplica del fundamentalismo imperialista, aparte de ser la ultracompensación insatisfactoria de la pérdida de sentido de la significación asignada por la función que se cumple en el sistema.

Todo ello mientras, paralelamente, otra identidad, la individual, la psicológica, se descompone en instancias distintas y enfrentadas desde Freud y Nietzsche. Por ello la noción de "identidad" luce descaminada para la reflexión dentro de estos marcos.

Maffesoli ofrece una alternativa conceptual mediante lo que denomina la identificación

como mecanismo de la socialidad por la cual la “persona”, asumida como máscara, como exterioridad significativa, como “convencionalismo o narcisismo de grupo”, se reconoce o busca el reconocimiento de sí mismo a través de los otros similares y de los ritos y ceremonias diarias. Es mirar en el Otro a uno mismo; mirarse en el espejo del otro: la socialidad construida a partir de una empatía. La apariencia adquiere la primacía frente a una esencia o sustancia que según la vieja metafísica aristotélica estaría por debajo de lo que aparece. La apariencia no encubre; al contrario, revela lo que es, para decirlo en términos ontológicos. De allí la importancia de los signos externos como son el vestido, los modales, los acentos, la jerga, para una socialidad que, a su vez, disuelve al estado líquida la supuestamente sólida “sociedad”, demasiado consistente y formalizada.

La identificación pudiera articularse con todo lo que Bourdieu llamó el “habitus”: predisposiciones adquiridas, incorporadas incluso en el cuerpo, y que se van estructurando en un campo donde se juegan posiciones relativas de poder.

La articulación identificación / habitus conecta problemáticamente dos paradigmas sociológicos completamente diversos. No es cuestión de remontarse a los supuestos epistemológicos de ambos sociólogos, Maffesoli y Bourdieu; sino más bien explorar la productividad de esa conexión.

García Canclini puede servirnos de pretexto para incorporar aquí otra solución. La identidad no es sustancia, núcleo duro, esencia; sino narrativas, cuentos, discursividades; en fin, una construcción asumida por los participantes de la comunicación. Se filtra aquí el “juego de lenguaje” que le permitió a Lyotard otear en la deslegitimación de los grandes relatos modernos. Porque la operación crítica de evidenciar el carácter discursivo de las narrativas identitarias, de los relatos de origen que también se hallan en la base de todas las ideologías (según Ricoeur), no sólo desplaza la metafísica aristotélica esencialista; sino que también ubica la identidad en una apariencia reveladora, exterior, sonora. Sensible a fin de cuentas. Comunicativa, sobre todo. El relato, el discurso, la comunicación, separadas de otros determinantes, especialmente los económicos y los políticos, pierde fuerza ontológica. Se hace “débil” en el sentido de Vattimo. Hay entonces una reducción a la existencia y la apariencia que acompaña a la disolución de la esencia y la sustancia.

La estructura no sale indemne de esta operación del pensamiento. A menos que abandonemos su sugerente estatismo para situarlas como simples “momentos”, fotogramas de una película, instantes no continuos, saltos escondidos incluso en los transcurros acumulativos, presuntamente continuos. Se impondrían, como complemento, entonces, nociones dinámicas al lado de las estáticas estructurales; términos como trayectoria, desplazamiento, ruptura, génesis, transformaciones, inversiones, etc. Y además, conceptos donde la “potencia” aristotélica (*energeia*) puede aún escucharse: posibilidades, opciones, azares.

La identificación latinoamericana se elaboraría entonces como una apariencia, unos discursos y unas narrativas, que se dirigen a una sensibilidad, una receptividad incorporada como habitus en el juego de las posibilidades de un campo estructurado por relaciones de poder, que se reestructura permanentemente mediante saltos. Esto la hace un acontecimiento estético que

a su vez conlleva lo social y político.

2.- Lugar de diferencias, no de alternativas:

Los conceptos son históricos, pero no a la manera de una maduración o una evolución; sino de un modo creativo, como apuestas que ganan o pierden en medio de las contingencias, como las azarosas combinaciones genéticas de las especies en medio de las transformaciones ecológicas. Así como la aparición de Kafka, en el cuento de Borges, construye sus propios antecesores, identificando lo kafkiano en lo anterior, cuando paradójicamente no podía haber lo kafkiano; así, lo postmoderno produce sus propios antecedentes, cuando aún no podía haber lo postmoderno. Esto es lo que hemos llamado el efecto retroactivo de los conceptos.

El postmodernismo es efectivamente un “venir ya de vuelta” desde el universalismo eurocéntrico, hacia un pluralismo que engrana con el multiculturalismo y aun con la “cultura híbrida” latinoamericana. Por supuesto, el latinoamericano no viene de vuelta desde un punto más avanzado de profundización o “desarrollo” del capitalismo o la modernización. América Latina es más bien otro “lugar Otro” que no se ubica en el mismo camino lineal del desarrollo o la modernización, como una estación aún no superada de la misma vía. Esto se evidencia gracias a la luz retroactiva que arroja el concepto postmoderno sobre la propia historia y el universalismo europeo: no hay tiempo lineal, no hay progreso; sino espacios simultáneos y diversos; la geografía se impone a la historia, como ya una vez le advertía Levy-Strauss a Sartre.

América Latina ya no es entonces un lugar de alternativas, o dicho de otro modo, no es la superficie donde el europeo en crisis proyecta la réplica a su angustia civilizacional; sino un espacio de diferencias en medio de un espacio de diferencias. Tal y como lo advirtió deconstructivamente Laclau, al estructurarse cada por diferencias y oposiciones, se hace indecible el límite entre sistema y sistema. La diferencia (o sistema de diferencias) latinoamericana participa globalmente en el momento mismo de diferenciarse. Al afirmarse así, la identificación latinoamericana deja de lado la noción de Progreso y rechaza hacia afuera toda otra traza de positivismo. Su rasgo postmoderno no le viene de una evolución autóctona y autónoma. Al contrario, es su dependencia, funcionamiento y articulación al campo global y globalizador lo que posibilita su significación en este nuevo espacio donde las posibilidades proliferan.

3.- El círculo estético de la identificación latinoamericana

Si pudiéramos elaborar un modelo de la construcción de esa identificación latinoamericana, la cual, ya hemos dicho, es una discursividad, una narratividad, una apariencia reveladora ontológicamente hablando, podemos dibujar un círculo o quizás una espiral.

La identificación latinoamericana se construye en un círculo que parte de una sensibilidad (aisthesis), condición para elaborar un ethos, que produce (poiesis) a su vez un discurso (logos) y una práctica (praxis), dotados de un tono emocional (pathos) que, a su vez, provoca una receptividad (katharsis y nueva aisthesis) que reinicia así el proceso de manera espiral.

Cualquier lector atento reconocerá aquí conceptos ya avanzados en la discusión

filosófica, estética y sociológica.

Comencemos por el trío *aisthesis*, *poiesis* y *katharsis*. Puestos así, uno al lado del otro, como aspectos de una misma cosa, respaldan a Hans Robert Jauss en su reivindicación y apología de la experiencia estética que pretende ser una posición alternativa al ascetismo del pensamiento estético de Adorno, principalmente, pero también de Marcuse y toda otra estética moderna que continúe la postura platónica que Jauss califica de ambigua.

El platonismo ha legado a la tradición europea una doble orientación para la historia y la teoría de las artes, que se podría calificar de ambigua. Pues si la apelación a Platón pudo otorgar la más alta dignidad al trato con lo bello, también lo desacreditó moralmente. La dignidad se debe a la mediación de lo suprasensible, ya que la visión de la belleza terrena despierta, según Platón, el recuerdo perdido de lo bello y verdadero trascendente. La deficiencia radica en la remisión a lo sensible: la percepción de lo bello puede encontrar su satisfacción en el placer de la experiencia sensible o del mero juego; quien goza de lo bello no es conducido necesariamente a una perfección trascendente, propia de lo ideal (Jauss, 2002: 46)

La separación de la reflexión estética respecto del goce es para Jauss, pura mala conciencia, autoengaño vergonzante. La separación tajante del trabajo y el ocio /elogiado aquél condenado éste) pudiera la base en las condiciones materiales de existencia de esa actitud. Adorno continúa este rechazo moral al disfrute, en su Teoría estética, cuando confronta la identificación fácil del entretenimiento otorgado por la industria cultural, el cual es funcional con la cosificación de la vida, frente a la elevación y absorción del sujeto en la experiencia cuasi mística de la contemplación estética. El placer fácil es, para Adorno, banal y le hace el juego a la dominación. Bourdieu critica esta actitud ascética de la estética, cuando condena mediante calificaciones morales ("lo fácil") o propias de la "baja" sensorialidad ("lo sabroso", "lo apetitoso") como indignas de la experiencia estética. Observa en esa actitud una postura de clase, diferenciadora y excluyente. En todo caso, su raíz se encuentra en Kant, cuando concibe la complacencia estética como desinteresada, opuesta a toda utilidad, separada del deseo de la existencia o presencia del objeto, cuando sólo se complace el sujeto con la mera representación del objeto.

Para Jauss, al contrario, el rechazo de la "antillustración" de la Industria Cultural no debiera conducir a la teoría crítica un asustado retroceso frente a la positividad de la experiencia estética, sino a una traducción de las formas trasgresoras del arte o las de identificación irónica, en función configuradora de normas.

El arte y la experiencia estética que le es aparejada, no sólo cumple una función resignativa de mantener despierto el anhelo de una vida más feliz (o ser mejores personas, por ejemplo) sino que, en primer lugar, libera la praxis estética de su paradigmática vinculación con el cosmos para desarrollar la "capacidad poética" (*poiesis*), un espacio donde el producir y el comprender convergen, más allá de la reflexión o la contemplación de la verdad, en la actividad del artista que conoce a la vez que produce, que evidencia las reglas de la obra a medida que las crea.

En segundo lugar, la experiencia estética re-presenta al mundo mediante un ver autónomo, una

intuición, una percepción, diferente, tanto de la imitación de la naturaleza (mimesis), como del reconocimiento de lo ya conocido (anamnesis). Se trata de una percepción que desautomatiza (formalistas rusos), una visión liberada de los hábitos, que niega y supera “el mundo conceptual y su léxico de significados ya sabidos” (Jauss, *Idem*: 66). En esto consiste la *aisthesis*.

En tercer lugar, Jauss resalta la dimensión comunicativa de la experiencia estética, y su condición catártica.

La *catharsis* como propiedad esencial de la experiencia estética explica porqué la mediación de normas sociales a través de imágenes del arte posibilita una toma de distancia frente al imperativo de las prescripciones jurídicas y la coacción de las instituciones, y de este modo, un espacio de juego para la libertad: a la experiencia comunicativa le precede, en el medio del arte, una liberación del espectador frente al mundo de los objetivos a través de la imaginación (Jauss, *Idem*: 77)

Jauss no va más allá de la experiencia estética del arte. Habría que buscar en Maffesoli un pensamiento donde se generaliza un paradigma estético, donde el “sentir juntos” constituye la experiencia colectiva básica para la socialidad. Lo empático es directamente social. No es ni únicamente psicológico, ni únicamente biológico; ni siquiera es histórico; sino que se agota en su propia creación comunitaria en las ceremonias y rituales, donde el grupo conforta el sentimiento que tiene sobre sí un grupo.

El relieve que adquiere el afecto en esta conceptualización autodenominada postmoderna de lo social, pudiera tomarse como un eco de la ética spinoziana; pero en ésta el relieve que adquiere el afecto proviene de la pertenencia del sujeto a la naturaleza, y aquí se aplica la coherencia metodológica sociológica: no hemos salido del mundo de las relaciones sociales (principio metodológico que advierte Bachelard en Durkheim, maestro de Maffesoli). Más pertinente es la sintonía con el “sentido común” kantiano, esencialmente diferente del entendimiento común, y que es el medio de la comunicabilidad del juicio de gusto. Recuérdese que el juicio de gusto no es conceptual; es subjetivo pero a la vez generalizable porque se funda en un sentimiento común; se aspira al asentimiento de cada uno de los otros, porque para ello se tiene un fundamento que es común a todos. Es necesario, pero sólo de manera ejemplar, como ejemplo de una regla, no lógica, y por tanto no aducida en argumentación alguna. Se trata entonces de una comunicación no conceptual.

De la socialidad maffesoliana emerge un *ethos*. Maffesoli opone “a una moral impuesta desde arriba y abstracta (...), una ética que mana de un grupo determinado y que es fundamentalmente empática o proxémica” (Maffesoli, 1990: 43). Hay otra oposición en este planteamiento maffesoliano: la historia (o el tiempo histórico) se opone al espacio, tanto como la moral (y la política) a la ética y la estética. La comunidad, como forma social, se caracteriza, menos por un proyecto (un futuro), que por un presente, la actualidad de estar juntos, una viscosidad, que puede ser la base experiencial de ideales comunitarios como los de los anarquistas. En fin “la sensibilidad colectiva salida de la forma estética desemboca en una relación ética” (Maffesoli, *Idem*: 49). Se trata de un *ethos* centrado en la proximidad. Una cohesión que religa por el

sentimiento adherido a valores, lugares, anécdotas, rituales y ceremonias.

Se comprende entonces, en clave maffesoliana, por qué el ethos surge de la aisthesis. Pero en la sucesión aparece la poiesis como variante de la praxis. Y es poiesis de un logos. Este último término correspondería más a un sentido retórico, amplio, de discurso, más que a uno lógico, relativo a la razón; sobre todo porque en la modernidad la razón es monologante, individual, y desconfía (con Sócrates) de una razón argumentante, retórica, persuasiva y hasta seductora, que apela no sólo a las reglas lógicas del pensamiento, sino también eventualmente al pathos, al sentimiento, para conmover, motivar, apasionar incluso. En fin, producir una catharsis que posibilite la comunicación, la recreación del sentimiento común que cohesione al grupo. Es esa acepción retórica del discurso el que asimilar el relato, especialmente el de origen, que cohesiona y funda una identidad social.

4.- El pueblo latinoamericano como construcción estética de la identificación.

La identificación latinoamericana se presenta como multinacional, multiétnica, pero también, y de una manera destacada, como popular.

Varios destacados autores han promovido una reflexión acerca de lo popular en el pensamiento contemporáneo. Desde Alejandro Moreno proponiendo su "episteme popular" como condición de vida cotidiana, como "Mundo de Vida" matrilinear, que enfatiza la relación frente a la separabilidad del individuo, propia de una episteme moderna y burguesa; pasando por Freire, Dussel, hasta llegar a Martín-Barbero que de alguna manera reivindica la sensibilidad popular del género melodramático, como forma de conciencia representativa propia de América Latina, en la cual se oponen las figuras de la Víctima, el Oprimido, el Héroe y el Cómico, que escenifican una experiencia de reivindicación y reconocimiento de las carencias y las aspiraciones populares. Así mismo, abundante reflexión sobre el "Pueblo" se encuentra en los textos dedicados a desarrollar la Teología de la Liberación, en la cual, en una operación hermenéutica, se asimila el Pueblo como Sujeto colectivo como principal protagonista de las promesas de redención del dios cristiano.

Rigoberto Lanz ha venido proponiendo integrar el aporte de Maffesoli al examen del "pueblo", una mirada al mundo popular "que nos permita visualizar nuevos contenidos en las formas asociativas de la gente, en sus modulaciones gregarias, en sus modos de compartir distintas prácticas" (Lanz, en revista *Question*, n 25, julio 2004: pag. 10). Entre el sesgo estigmatizador de la perspectiva elitista y el mito del "pueblo" como entidad justiciera predestinada a las hazañas y las misiones heroicas, hay la conexión semántica de pueblo y miseria, pueblo y exclusión, lo cual remite a la condición estructural de esa pobreza y esa exclusión en el marco de los discursos de izquierda. En éstos el "pueblo" resuena a la hora de la crítica del capitalismo y de la Modernidad en tanto realización suya. Pero Lanz propone explorar lo popular en las prácticas cotidianas, desarrollar una "fenomenología de lo popular" que resalte "la fuerza creadora de una socialidad que se afina en la empatía" (Lanz, *Idem*).

Si bien nuestras "culturas híbridas" engranan el actual pensamiento latinoamericano y aun las realidades que comentan, con todo el espacio postmoderno de distanciamiento crítico respecto de la Modernidad, especialmente con su pluralismo proliferante; considero, para concluir que el círculo estético en el cual se construye la identificación latinoamericana va dándole los contornos

a ese "Pueblo", reunión de tantas connotaciones despectivas, heroicas, míticas, emancipadoras, cotidianas, melodramáticas. Es en la elaboración de esa narrativa del "Pueblo" de donde surge una especial comunicación, una catharsis que permite las identificaciones en una experiencia estética que pudiera servir de base a una socialidad específica.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARDITI, Benjamín (editor) varios autores (2000) El reverso de la diferencia. Identidad y política. Editorial Nueva Sociedad. Caracas.

HELLER, Agnes y FEHER, Ferenc (1998) Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural. Ediciones Península. Barcelona. España.

JAUSS, Hans Robert (2002) Breve apología de la experiencia estética. Paidós editores. Madrid.

KANT, Emmanuel (2000) Crítica de la facultad del juicio. Monte Avila editores. Caracas.

LANZ, Rigoberto (2004) "Cuando el pueblo aparece" en revista Question No. 25, julio 2004. pag. 10.

MAFFESOLI, Michel (1990) El tiempo de las tribus. Icaria editorial. Madrid