

La cultura: noción y discusión

RIGOBERTO GIL MONTOYA¹

Proponer miradas en torno a la noción de cultura en el mundo de hoy, es admitir las resonancias de unos conceptos que pueden validar una serie de formas culturales de las que el sistema educativo no está exento. Formas que, en si mismas, obligan a admitir que el espectro de la cultura es tan complejo y variable, como las dinámicas que los grupos sociales validan para hacerse visibles.

Entre la noción clásica de cultura que defendía Eliot al finalizar la Segunda Guerra y la noción amplia que defendía Steiner al considerar que sin el reconocimiento de la barbarie era imposible hablar de cultura, o *cultura disminuida* como nombraba a la realidad posterior a Mayo del 68, sucede un mundo de expresiones que subrayan la riqueza social y riqueza cultural de sociedades que responden a las pulsiones de una modernidad descentrada. En ellas el discurso de lo otro y sus ecos intertextuales se escuchan con estridencia, mientras en otro lugar el ruido no consigue opacar la expresión de los *ghettos*. En el ruido, en las diferencias, en lo dialógico convive una cultura que se torna esencial en la materialización de sus símbolos, o bien como ecos de una memoria de la humanidad, o bien como desplazamientos de una humanidad que se fortalece de otro modo, en las periferias de lo inestable.

Palabras clave: cultura, educación, mundo contemporáneo, comunicación barbarie, ciudad, política, sociedad

Abstract

Propose glances around the notion of culture in the world today, is to admit the resonances of concepts that can validate a variety of cultural forms of the educational system is not exempt. Forms which, in themselves, forced to admit that the spectrum of the culture is so complex and variable, as the dynamics of social groups validated to become visible.

Among the classical notion of culture that Eliot argued at the end of Second World War and the broad notion that Steiner advocated the view that without the recognition of barbarism was impossible to talk about culture, or culture reduced as a reality appointed after May 68 happens a world of expressions that emphasize the rich social and cultural wealth of companies that meet the eccentric impulses of modernity. They discourse of otherness and its intertextual echoes are heard loudly, while elsewhere the noise does not get dull expression of the *ghettos*.

The noise, the differences in the dialogic lives a culture that becomes essential in the materialization of its symbols, or as echoes of a memory of

¹ **Rigoberto Gil Montoya.** PhD en Literatura de la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira. Ha publicado los libros *El laberinto de las secretas angustias* (1992), *La urbanidad de las especies* (1996), *Pereira: visión caleidoscópica* (2002), *Plop* (2004), *Arlt y Piglia Conspiradores literarios* (2005), *Guía del paseante* (2005) y *Territorios* (2011). Entre los premios que ha recibido se destacan: el Nacional de Novela "Ciudad de Pereira"; el Departamental de Historia del Ministerio de Cultura y el de ensayo "Caldas 100 años". Mantiene un espacio de opinión en su blog Perros de paja. Dirección: <http://www.latarde.com/blogs/perrosdepaja/> Correo Electrónico: rigoroso@utp.edu.co



humanity, or as a displacement of a humanity that is strengthened otherwise on the periphery of the unstable.

Keywords: culture, education, contemporary world, communication barbarism, city, politics, society, intertextuality, eclecticism

Indicador

Parto de un indicador visible: en la terrenos de la educación, el concepto de cultura se presume desde diversas disciplinas y por ello convida los más serios debates y discusiones de tipo histórico, crítico y teórico, sobre todo cuando se aventuran los inventarios en materia de “obras” o “realizaciones” y se ambiciona registrar lo que se endilga al ser humano en tanto productor de bienes materiales y de sentidos, sobre la base de diferenciaciones o procesos comunes que bien pueden ser evaluados por el humanista, el historiador, el antropólogo el economista y el educador.

Me propongo recoger algunas de tales definiciones, ponerlas a dialogar en dirección a mi objeto de interés y permitir la construcción de un espectro amplio que incite lo diverso y lo otro en términos de una concepción adecuada de cultura, en tanto que sirva de fundamento para arriesgar una suerte de mirada sobre la cultura que afecta la modernidad.

Eliot y Steiner: avances significativos

Uno de los planteamientos que sin duda más ha nutrido la discusión contemporánea con respecto a una definición del concepto de cultura es el determinado por Thomas Stern Eliot, quien, de entrada, solía presentarse como clásico en literatura, monárquico en política y anglocatólico en religión. De manera que para asumir sus posiciones en torno a problemas estéticos, solía ser demasiado exigente y, si se quiere, elitista y radical. Desde esta categórica perspectiva el poeta y erudito inglés comienza a reflexionar sobre la

noción de cultura a finales de la Segunda Guerra Mundial.

Para la existencia de una cultura, en su idea siempre expuesta de la llamada “civilización” que busca la superioridad y por tanto condiciones favorables para lograrla, Eliot argumenta tres presupuestos que supone necesarios y “naturales” a la condición humana:

- * Una estructura orgánica que facilite la transmisión de una herencia cultural, al interior de las clases sociales. De ahí su reflexión epistemológica en torno a la élite.
- * Necesidad de fraccionar la cultura en términos geográficos: lo local, lo regional, a raíz de la presencia de lo distinto y diverso.
- * El equilibrio de la unidad y diversidad de las prácticas religiosas, en sus constructos de doctrina, culto y devoción.

Eliot hace la distinción entre “culturas superiores” y “culturas inferiores”, incluso menciona que algunas irían en avance, mientras otras descenderían a su ocaso. Considera asimismo que el nivel cultural de finales de la década del cuarenta es “inferior” y es decadente, en virtud de la actividad humana, comparado con el de cincuenta años atrás (Eliot, 1984, 22). Y concluye que la cultura no se puede alcanzar de manera deliberada, además porque ella es “el producto de un conjunto de actividades más o menos armónicas, cada una de las cuales se ejerce por ella misma” (Eliot, 1984, 23).

Esas actividades serían las realizadas, de manera individual, por el artista, el galeno, el escritor, el jurista, entre otros. La cultura para Eliot implica perfección del espíritu humano, o lo que en otras



palabras él llama “gusto educado”. Pero esa perfección, subraya, sólo es posible si se entiende que la cultura del individuo no está aislada de la de su grupo: “A medida que una sociedad evoluciona hacia una complejidad y diferenciación de funciones, cabe esperar la aparición de varios niveles culturales, es decir, surge la cultura de clase o de grupo” (Eliot, 1984, 33).

Es claro que para el poeta inglés no todo deviene “verdadera” cultura. Cuando hace las diferencias entre la civilización que persigue la superioridad y aquella que entonces pertenecería a un estadio inferior, deja de lado las implicaciones simbólicas y abstractas de las actividades realizadas durante siglos por la mayoría de grupos humanos y no sólo aquellos que obligan a ser pensados en términos de legitimación y status conforme al paradigma civilizador. Según esta visión, tales grupos, llámense marginales o excluidos, no perseguirían un “gusto educado” y por tanto sus manifestaciones estarían lejos de pertenecer a lo que él define como cultura. De modo que estos otros grupos supondrían la representación de una cultura inferior. Si a ello se agrega la práctica de una religión que no convoca mayorías, de hecho se estaría en la vía contraria a la de la búsqueda de cohesión y universalidad.

Siguiendo esta línea, se entiende la asunción y defensa o ataques de un concepto de cultura que discrimina entre una alta y una baja cultura: belleza excelsa, cultivo del espíritu versus folklore y labor artesanal. Esta visión burguesa privilegiaría el concepto en términos de productos culturales, estimulantes y refinadores del espíritu, resultado de una compleja elaboración de comunidades letradas, fieles a un canon hermético y supresor, a la manera del propuesto por Harold Bloom, cuando exalta la obra de Shakespeare como la de mayor logro estético y literario en Occidente, en virtud de que ella responde, según sus exigencias de lector solitario, a los signos de una obra mayor que se mueve diáfana en las aguas singulares de la filosofía y el pensamien-

to, que revela, a lo sumo, la metafísica de los seres humanos en la búsqueda permanente de la verdad y la perfección. Es la obra que revela, sugiere, entroniza y mitifica. Es el misterio convertido en propuesta estética y, al mismo tiempo, en representación de mundo.

El canon –palabra de origen religioso al decir de Bloom–, deviene idea de un catálogo expuesto a la purga hecha por grupos sociales o instituciones educativas tradicionales (Bloom, 2001, 30); resume la sobrevivencia de unos textos en detrimento de otros, al demarcar su trascendencia y sus logros en el plano horizontal de las proyecciones humanas. Lo hermético del canon presume la peligrosidad del mismo, en tanto se resuelve quizá manifestación de lo distinto y exclusión de lo que se muestra imperfecto si se mide en términos de tal o cual obra que ha alcanzado la perfección en todos los sentidos.

Esta visión excluyente pierde su peso en el siglo XIX, cuando la revolución industrial dejó ver que la masa se organizaba con fuerza en forma de proletariado. Ello traería consigo no sólo contradicciones de la lucha de clases, sino además la muerte de la mirada monológica y su poder omnímodo, fruto de una práctica neofeudal, unívoca, en cuyos fueros se complacía la voz suprema en tejer o destejer el destino de los demás como sujetos complacientes de un régimen, carentes, a lo sumo, del mundo de la otredad en el que se hace conciencia y, por tanto, se opera la contradicción y se pone en escena la farsa y la angustia, la realidad y la incertidumbre.

De repente, las ciudades europeas empezaban a masificarse, a perfilar murmullos, balbuceos y diálogos distintos, con otros héroes y otras formas de concebir la ley, el Estado, el ciudadano, la sociedad, bajo ciertos universales caros a las preocupaciones del filósofo y del artista: el amor, la ética, el honor, la dignidad. Benjamin reflexiona sobre el ensanchamiento de los burgos y se asombra de habitar ciudades cada vez más rumorosas, con ríos



de seres ebrios y felices en los pasajes y los bulevares. Benjamin entendió que el gas de neón prolongó el día y con ello, las prácticas comerciales y de intercambio (Benjamin, 1988). Se obligó a aceptar que la luz desenmascaró a los seres de la noche, fuerzas del mal y del horror. Fue la muerte de Drácula y Frankenstein, pero también el descubrimiento de que existía lo distinto y marginal, lo que perseguía su propia voz, así cargara con el oprobio de lo informe, a la manera de Edward Hyde en su tránsito por el Soho, según lo refiere Stevenson en su obra célebre. Y Benjamin lo percibió en las imágenes poéticas señaladas por la mano de Baudelaire, el neovagante, el flâneur. Los ojos del poeta desprovisto de aura, amplían el espectro de una cultura sumida en los cambios y contradicciones inherentes al mundo contemporáneo y a los seres que lo habitan.

La visión dialógica y polifónica del nuevo estado de cosas convidó su propio escenario. He ahí la obra de un Baudelaire o de un Dostoievski para corroborarlo. He ahí los personajes de Poe, solos en medio de la muchedumbre, vagantes de un mundo que opera en la oscuridad y el delito, proclives a la depresión que genera el aislamiento entre los otros, el ocultamiento del mundo privado en que se padecen las metamorfosis, versus la dramatización del mundo del afuera en que se exhiben las máscaras, sobre la base de un tinglado que cobra la forma de las geometrías urbanas. Y en medio de este afuera y este adentro, los héroes de Conrad, siempre en escapada, temerosos de pisar puerto; los individuos tímidos de Hawthorne, subyugados por una moral protestante, pero deseosos de emprender otra vida, así sea a la vuelta de su hogar, como sucede con Wakefield; y un poco más acá, los seres silábicos de Kafka, observando con impavidez cómo intriga el mundo a su alrededor, cómo se desmorona toda certeza, sin medida, frente al establecimiento que jamás acaba por entenderse y que subsume y excluye.

Porque en esa otra parte de la ciudad y los extramuros, destinos como los de Aliosha, Rodión Románovich Raskólnicov, el señor K y el señor Aaron Wassertrum, personaje de El Golem de Meyrink, instauran coordenadas distintas al hecho de la cultura y la misé en scène de tránsitos y desplazamientos en espacios propicios al anonimato. Ellos incuban lo residual y lo problemático. Dejan relucir en sus miradas el extravío de lo inusual, de lo que está enfermo. ¿No es esto acaso lo que resume Piglia cuando a través de su personaje Tardewski, revela que en el Diario de Kafka del 12 de mayo de 1910, el escritor checo menciona, sin nombrarlo, al fracasado pintor Adolf Hitler, a quien ha oído hablar fascinado en el Café Arcos de Praga, no sin temor, de sus delirios de poder y de grandeza? (Piglia, 1993, 211-215). El escritor prefigurando el advenimiento del terror, el fabulador como amanuense del mensaje susurrado por un ángel sin alas. La ficción ampliando el caleidoscopio de la cultura, sin divisiones taxativas.

Para George Steiner es inadmisibles considerar una definición de la cultura sin tener en cuenta los momentos de barbarie –habla de “modos de terror”– de la empresa civilizadora de Occidente, sobre todo la acaecida entre las décadas correspondientes a la Primera y Segunda Guerras, donde el mundo contempló y permitió, impertérrito, genocidios, etnocidios y masacres en nombre de doctrinas políticas y religiosas.

La presencia de estos fenómenos, de aquellas imágenes bárbaras propias del mundo contemporáneo, testimonio de tortura y exterminio, hacen pensar en una concepción distinta y más amplia de cultura, pues en ella no sólo cabe la inestimable expresión del espíritu o la búsqueda de ideales superiores, en una ascenso hacia la humanización (de cuya ausencia se duele Eliot en su visión pesimista), sino también los actos atroces, las embestidas contra la propia especie humana, las luchas por el poder político y religioso, esto es, la crisis del proyecto civilizador.



Ese conjunto de exabruptos, de conductas enfermas, daría como resultado, en palabras de Steiner, la entronización de una “poscultura”, o “cultura disminuida” (Steiner, 1992, 52).

Cuando el ensayista norteamericano llama la atención en 1971 sobre estos fenómenos está ampliando el concepto de cultura expuesto por Eliot, a quien, por un lado, le respalda la idea de vincular la cultura con la religión –Steiner piensa justamente que el holocausto nazi debe ubicarse en el “marco de la psicología de la religión”, pues al asesinar a los judíos se estaría eliminando a quienes crearon o inventaron a “Dios”, al tiempo que, al ser detenidos y maltratados en campos de concentración, estos sitios se convertirían en metáfora del purgatorio, campo de condenación–. Pero por otro lado, le reprocha justamente que en sus Notas, escritas sólo tres años después de finalizada la Segunda Guerra y con ella el balance de millones de judíos exterminados, no haya hecho alusión al horror de la guerra y a los innumerables cuadros de crueldad, salvo en un pie de página que Steiner no duda en calificar de “condescendiente” (Steiner, 1992, 52-53). El autor se cuestiona: “¿Cómo, sólo tres años después de los acontecimientos, después de haberse dado a conocer en el mundo hechos y cuadros que seguramente alteraban nuestro sentido de los límites de la conducta humana, era posible escribir un libro sobre la cultura y no decir nada sobre semejante cuestión?” (Steiner, 1992, 53).

Steiner pone en consideración una serie de tópicos atinentes con la cultura misma: la alienación, producto de sociedades industrializadas que privilegian los modus vivendi de las ciudades. Con ellos vendrían otras formas de la vida cotidiana, dinámicas propias de sociedades masificadas (metáfora de multitud), en permanente construcción y cambio. Dicha alienación iría en contra del proyecto humanizador. En este sentido se respalda la tesis de Ortega y Gasset según la cual, el hombre del siglo veinte es el hombre

masa, el hombre máquina, perteneciente a las aglomeraciones y al orden de un mundo tecnificado y homogéneo, en detrimento del ser como pensador y creador: «Donde quiera ha surgido el hombre-masa (...) un tipo de hombre hecho de prisa montado nada más que sobre unas cuantas abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa a otro» (Ortega y Gasset, 1993, 21).

La familiaridad con el horror, expresa Steiner, es una derrota humana, ajena a los presupuestos de la racionalidad. Cuando la violencia se erige en este caso cuadro de costumbres, la concepción de cultura aboca otras dimensiones e impone otros límites. También expone el carácter absolutista de la cultura de Occidente, cuando se ha pretendido creer que ella es la mejor, que su pasado es el más glorioso y que no existe otra que pueda equipararse. Ello desemboca en la incapacidad del asombro, de no dar lugar al otro y de no sopesarlo en el concierto de lo igualitario, justo cuando la muchedumbre en los espacios urbanos toma su lugar y cobra sentido en acciones y prácticas que convocan y aglomeran, desde un avatar, si se prefiere, también de lo restrictivo, en respuesta a los ataques externos, como quiera que los ghettos definen sus territorios y abanderan sus ideologías, en una defensa frontal de sus diferencias, para no ser arrasados por entero.

Pero Steiner ahonda en los fenómenos relacionados con el mundo contemporáneo, mediado por las prácticas urbanas. Condesciende a analizar, como signos de la nueva cultura, la defensa de otra escala de valores, los roles de los seres ciudadanos, las relaciones de pareja, la influencia de los medios masivos de comunicación (que filtran y preelaboran realidades, en una suerte de fascinación frente al espejo escogido). Señala asimismo los fundamentos de la llamada “contracultura”, expuesta por grupos desencantados que todo lo revalúan y buscan a toda costa manifestar otras verdades. Evidencia la cultura de los jóvenes como pertenecientes a la era del



ruido y el desorden, metáfora de un caos propio del mundo de la vida.

En este caso, sería imposible arriesgar un concepto de cultura desconociendo el espectro de mundo que se afina en sus propias complejidades y en la hibridación de un orden supeditado al uso de materiales que se reciclan y reinventan, a los destellos del videoclip que genera sensaciones en los múltiples diálogos de lo urbano. Con todo, se estaría asistiendo a la confluencia de una nueva Edad Media, en la que el sentido de la cultura obliga, por lo menos, a distinguir signos de enclave en ese concepto que se amplía en virtud de sus síntomas y que hoy se procura nombrar a la luz de las reflexiones de Eco y otros estudiosos de la realidad contemporánea, desde la esquila de cinco supuestos visibles:

1. El mundo privatizado

Si antes el mundo parecía estar en poder de unas cuantas manos, en particular de los señores feudales, pero sobre todo, a manos de la Iglesia, hoy las cosas no han cambiado mucho en su sentido. Aunque hoy el poder se revela ante el dominio de los sistemas e instrumentos tecnológicos y de la información que pasa por ellos – información que a su vez mide la libertad de elección (Weaver, 1972, 36). Todos estamos siendo manipulados de alguna forma, es imposible escapar al orden de un mundo impuesto desde arriba, desde donde sólo bastaría espichar un botón para que toda forma de vida –salvo la especie de las cucarachas– desaparezca de la faz terrena, como lo sentencia García Márquez en su Espada de Damocles y como lo describe de manera apocalíptica el periodista norteamericano Ron Rosenbaum en su texto El mundo subterráneo de la bomba (Rosenbaum, 1996, 334-387).

El mundo y su ordenamiento se privatizan de manera casi invisible. Furio Colombo llama la atención sobre los núcleos de acción de los poderes privados que consiguen mantener el establishment mediante

caricaturas o símbolos, esto es, la policía, escuadrones privados de seguridad, la construcción de fortalezas, etc, a la manera de esos conventos o abadías medievales, donde en buena parte se definía el destino político y cultural de las naciones. Aquí evidencia la arquitectura de las embajadas, la noción de fortaleza que se emplea en la construcción de los conjuntos residenciales, las monumentales edificaciones de las clases emergentes con sus ejércitos privados y la noción de gran empresa en el concierto de la reingeniería. Todo resulta oscuro y ajeno a quien no pertenece a esos círculos donde el destino individual pareciera estar a manos de terceros; y todo esto enmarcado en discursos como “productividad”, “calidad total”, “fidelidad a la empresa”, “trabajo en equipo”, y otras formas ideológicas de dominio.

Se entiende que se forma parte de un sistema envuelto por hilos extraños de poder, sometidos a formas reguladas de vida, al interior de sociedades urbanas alienadas, al decir de Giuseppe Sacco, donde surgen los grupos marginales, los que rechazan la vida urbana del consumo exagerado y de la destrucción ambiental. Se forman en consecuencia esos grupos ecologistas o humanistas que luchan por su propia identidad, como si se buscara una adecuada Ciudad de Dios, vinculados por dogmas de fe y doctrinas que en no pocos casos se resuelven en acciones extremas. Si antes surgió el Dadaísmo o Futurismo sobre la base de manifiestos que implicaban maneras de asumir el arte y sus estéticas, ahora los manifiestos se resuelven al interior de grupos que privilegian maneras de ser en un mundo perteneciente a la era cool, al tiempo de las sensaciones, tipo Blueprint for survival (Manifiesto para la supervivencia) de Cornualles, que insistía en crear una “comuna ecológica” para contrarrestar los embates de la vida contemporánea del consumo, a la manera de un fenómeno ascético-monástico, bajo preceptos doctrinarios e iluminaciones por vía de la palabra que escribe los destinos de San Antonio y San



Francisco como arquetipos para enfrentar un devenir superfluo y desechable (Sacco, 1997, 118).

Estos grupos empiezan a formar ghettos y cada vez cobran más fuerza dentro de las ciudades alienadas, en contraposición al modelo de vida americano. Los grupos, por lo tanto, se van erigiendo en fuerzas que toman un poder social y político, aunque los grandes aparatos tecnológicos de dominación continúen ejerciendo su poder omnipotente.

Existen unas leyes que cumplir; si se trabaja se recibe a cambio unas contraprestaciones; si se es buen ciudadano se siente menos el rigor de los aparatos coercitivos que castigan la excepción. A través de los massmedia se filtra la interpretación de una realidad cargada de ideología y de intenciones sujetas a ciertos derroteros. No se puede olvidar que son dueños de esos medios los que ostentan un dominio económico y político. No pertenecer a ese orden, a ese régimen, sería estar al margen y a su vez podría señalarse como anarquista al sujeto que se niega a la acción, en el sentido que a ella le endilga Melville con su inolvidable personaje Bartleby, el escribiente.

Desde una visión apocalíptica del mundo contemporáneo y refiriéndose a Las ciudades tecnológicas, Furio Colombo señala que al no participar de ese orden establecido, el ser humano estaría en peligro, al hacer parte de una zona intermedia, "marcada por los armazones vacíos del poder estatal y jurídico" (Colombo, 1997, 39), en la que sólo importaría sobrevivir, mientras se persigue una identidad y se fortalece la noción de pertenencia a un establecimiento. Allí también se haría cultura, habría una manera de soportar el afuera de las rivalidades y pugnas. Habría unos signos que trazarían derroteros de expresión. Se daría inicio, por tanto, a la memoria.

2. El neomadismo

Eco recuerda que en el año 1000, durante la Edad Media, el mundo llegaba

a su fin. Se pensaba que las pestes, las guerras, las invasiones, eran ya anuncios del juicio final. Cuando se viajaba y se realizaban grandes peregrinajes, las gentes de entonces estaban supeditadas a toda suerte de inconvenientes: asaltos en los caminos, destierros, dificultades por asuntos atmosféricos, persecuciones por fanatismos religiosos. Y aunque el mundo de hoy ofrece confort y el transporte ha evolucionado de manera vertiginosa, no es menos cierto que los peligros han disminuido muy poco. Sólo con el sentimiento de que las grandes potencias mundiales, por demostrar en algún momento su poderío, puedan hacer explotar sus ojivas nucleares o hacer ensayos que por supuesto debilitarían el planeta, se vive tal vez en la misma incertidumbre de otros tiempos. Nadie camina ya por los campos y ciudades con seguridad. Nadie, en ninguna parte y a pesar de los sistemas avanzados de seguridad, está exento de los peligros actuales: formación de grupos neonazis que atacan con violencia por discriminación; bandas fundamentalistas que en nombre de un dios deciden el destino de los otros; espionaje, terrorismo, venta de armas, tráfico de drogas y una suerte de submundo alimentado por el virus de los eufemismos: "pescas milagrosas", "terrorismo telefónico", "falsos positivos", "peculados por apropiación", "retenes ilegales", entre otros más sofisticados que han invadido los informes de prensa después de los atentados del 11 de septiembre.

Hoy habría otras "corrientes apocalípticas" (Eco, 1997, 25), y en medio de éstas, entronizada la mal llamada "cultura del miedo", quizá porque, como en la época del Sha, todos son culpables o sospechosos frente a la Savak, la policía secreta; la sociedad se debe a un sistema que juzga e incrimina. El miedo se apodera de la vida urbana, presiona, arremete, aísla. ¿Visión apocalíptica? Más que eso: visión real de un mundo alienado y en desorden. ¿Quién dice la verdad?.



3. Los vagantes

Los vagantes, grupos marginales y disidentes que van por el mundo, procuran ganar terreno y captan seguidores para sus causas. Se forman, en particular, por convicciones místicas o por creencias que van más allá de los cánones establecidos bien sea por el cristianismo, el protestantismo u otra clase de fe religiosa. Hacen lugar en los distintos nichos urbanos. Se apropian de los púlpitos y las aceras, de los garajes y los estadios; pregonan verdades de fe y sus tránsitos animan visiones heterogéneas de realidades superpuestas, en una suerte de caleidoscopio movido por alucinaciones extraterrenas, desapariciones en platillos voladores, reinterpretaciones de la Biblia a la luz de los evangelios apócrifos y el *Necronomicón* atribuido a Lovecraft, como oficiante y sacerdote en los umbrales de los “iniciados”. Podría ser que se habitara en una especie de Talpa, donde los más solitarios y abandonados esperan aliviar sus males; podría ser una versión del peregrinaje reaccionario e insurrecto que tanto conmoviera a los prosélitos de Antonio Vicente Mendes Maciel, El Consejero, al nordeste de Brasil, en la ficción de Vargas Llosa.

Estos nuevos místicos pregonan sus mensajes vía internet o canal privado de televisión, tras el dominio de un lenguaje que condesciende al verbalismo y al galimatías del que se han valido Chopra, Cornejo, Tonny Méndez y tantos otros gurús de la metafísica mezclada con reingeniería. Una suerte de alineación que opera desde las gramáticas de lo especulativo y el aforismo, motivando a la creación de figuras emplazadas y héroes que recogen, a su manera, la tradición de una imagología que por siglos ha hecho carrera:

Como en la Edad Media, muchas veces el límite entre el místico y el ladrón es mínimo: Manson no es sino un monje que se ha entregado, como sus antecesores, a ritos satánicos (por otro lado, aunque el hombre con

poder provoca la envidia del gobierno legítimo, se ve comprometido por él, como hizo Felipe IV el Hermoso con los templarios, cuando el escándalo de los bailes verdes). La excitación mística y el grito diabólico están muy cercanos, y Gilles de Rais, quemado vivo por haber asesinado demasados niños, era compañero de armas de Juana de Arco, guerrillera carismática como el Che (Eco, 1997, 25).

Este tipo de monje, de ser que lleva consigo una especie de verdad y que quiere trasmitirla al mundo, prolifera y se multiplica, conforme crece la soledad, la incertidumbre y se resquebrajan las seguridades en economías inestables y dependientes, donde la masa exige la ascensión de héroes que por lo menos alimenten sus esperanzas y neutralicen sus desdichas. ¿No fue eso por lo que apostaron los argentinos cuando la voz de Eva Duarte tomó cuerpo en las plazas públicas y sus acciones en el palacio presidencial tomaron la forma de un pan, de una joya o un fajo de billetes? ¿Qué esperaban los campesinos de los años cuarenta frente al verbalismo de su líder Jorge Eliécer Gaitán, cuando en un tono frenético el caudillo liberal abominaba de la oligarquía y se autonombra *pueblo, multitud*? ¿Esperan la revolución socialista los venezolanos en la figura de un exmilitar que en sus ratos de ocio confiesa su doctrina, en susurro místico, a la estatua del general Bolívar?.

En los Estados Unidos, para no ir muy lejos, cada tanto aparece un ser extraño que ha invitado a suicidarse en ceremonia colectiva porque unos patrones de fe y sobre todo, unos principios de veneración o de culto, así lo imponen. ¿Qué hay detrás de esos discursos que conminan e invitan a la autodestrucción y que convocan en torno a la palabra alienada y oscura prosélitos radicales? En un país oriental fue apresado un individuo a quien encontraron culpable de la muerte masiva de unos incautos al interior del metro. El gas que ocasionó la tragedia pública fue expandido



por el grupo de este ser místico, que así creía llegar a otros estados de pureza y comunión, en virtud de un dios benigno y generoso que los conminaba a la acción sangrienta como rito sacrificial.

Los vagantes, pues, se han apoderado del mundo de los desesperados, de los solitarios, de los que buscan una redención más allá de este mundo que pareciera estorbarles o indicarles su mediocridad. Se incuba así un nuevo discurso que insiste en salvar almas y destinos, que promulga verdades sobrenaturales. La superchería, la pseudociencia, los discursos oscuros, los dogmas nacidos de la ignorancia —previene Carl Sagan—, se vienen apoderando del mundo ante la indeterminación y la indiferencia de lo enteramente masificado, en cuyos fueros hace juego la inacción, se debilita la dinámica de la experiencia, se obstaculiza el *escrutinio* escéptico (Sagan, 1997, 30) y se renuncia, de hecho, a la construcción del conocimiento que intenta asirse a la verdad como antesala de la duda problémica, esto es, vía de escape al estatismo, interrogante siempre abierto a la exploración de sentidos, o a lo que Cros denomina las mediaciones discursivas que promueven la modelación de estructuras significativas.

Se atiende a una época de proliferación de discursos religiosos, lo que lleva a pensar en los albores del siglo XIII, cuando los dogmatismos y sectarismos cobraron tantas vidas de las clases más desprotegidas, diseminadas alrededor de las grandes abadías o en la periferia de las ciudades. El mundo de hoy está dominado por los discursos ligeros y las estrategias o artificios lingüísticos de quienes se aprovechan, en buena medida, de la ignorancia y de los temores ante las inseguridades de un mundo que observa, impertérrito, las crisis de los metarrelatos. En esto es determinante la influencia de los mass media, que venden imágenes, productos, elementos y que afirman, en el inconsciente colectivo, una serie de discursos a menudo más perjudiciales que benéficos para quienes ordenan su

vida en torno a una serie de parámetros ya establecidos y tipificados, quién sabe bajo qué reales propósitos. Todo esto se da al interior de las ciudades videoclips, densas y fragmentarias, suma de imágenes y señales (García Canclini, 1995, 101), portadoras de una fisonomía caótica, entregadas al murmullo de sus diálogos y ruidos.

En estas ciudades del videoclip, de lo light, se imponen ciertas prácticas que se han querido ver como herederas de la Edad Media: lo religioso, el fanatismo, la aglomeración, el ordenamiento de un mundo a base de informaciones efímeras. Es dudoso que se esté volviendo a la religiosidad, la que quizá pueda ayudar a hacer la vida más agradable y, sobre todo, con mayor sentido, para quienes buscan la trascendencia por vías de lo divino. Y como diría Goerge Steiner, habría dos maneras de la trascendencia: una, la trascendencia vertical, de ascenso al cielo, la que el ser humano busca por intermedio de lo religioso, de un contacto con el inframundo, con lo no visible. Y la otra, la trascendencia horizontal, es decir, rebasar lo terreno en virtud de las huellas, de un legado, digamos que por “El impulso de la voluntad que engendra el arte” (Steiner, 1992, 118), por la capacidad que tiene el ser humano de crear e imaginar, de trazar el absoluto en los límites de la palabra, de esculpir sus pulsiones en el cuerpo de la piedra.

Pero esa *trascendencia vertical*, en un mundo como el de hoy, en buena medida se erige sobre la base de la pseudociencia, de aquellos discursos que olvidan o desconocen por completo las leyes y principios científicos, la libertad que impone toda búsqueda estética, en tanto se convierten en prácticas rituales producto de una cultura que recicla y recompone, que relativiza y abandona o desatiende el rigor de los saberes (Sagan, 1997, 32).

La superficialidad, lo ligero, lo que desaparece con la misma facilidad con que se impone, no da espacio para vivir



una religiosidad plena o una vitalidad artística que arriesgue la individualidad en el adentro de la búsqueda. Pero ante las tragedias de lo cotidiano, de la sobrevivencia y el anhelo de ascender en la escala social, se responde con la banalidad. Los grandes sacerdotes de hoy, ya no son los franciscanos de la Edad Media, sino los que logran llegar a las multitudes a través de sus discursos mezclados. A propósito del tipo de discurso que hoy se propone, como en la Edad Media, perteneciente a un *corpus cultural*, a un discurso alimentado a través de los años por disciplinas de variada índole, Umberto Eco señala:

El político argumenta con sutileza, apoyándose en la autoridad, para fundamentar sobre bases teóricas una praxis en formación; el científico intenta dar forma nueva, mediante clasificaciones y distinciones, a un universo cultural que ha explotado (igual que el grecorromano) por exceso de originalidad y por la confluencia conflictiva de aportaciones demasiado diferentes: Oriente y Occidente, magia, religión y derecho, poesía, medicina o física. Se trata de mostrar que existen abscisas del pensamiento que permiten recuperar a modernos y primitivos bajo el estandarte de una misma lógica (Eco, 1997, 29).

Ese tipo de discurso heterogéneo es lo que se encuentra en autores de marketing: Miguel Ángel Cornejo y su filosofía de la calidad total y la reingeniería; es lo que se encuentra en el indú Chopra y sus claves para obtener el éxito; en Carlos Cuauhtémoc y sus urgencias de salvar a la juventud de la droga y el sexo desafortado por vía del relato edificante, moralista; en Conny Méndez y la mejor manera de llevar una espiritualidad que conduzca a sus practicantes hasta la gloria y el éxito. Todos los discursos de estos seres aparecen impregnados de varias filosofías y formas de ver el mundo. Surge, por tanto, el nuevo clero, con sus herejías y doctrinas, más sofisticado tal vez que el

de la Edad Media, más atento a capturar prosélitos que asuman unos valores y códigos expuestos a otro sentido de cultura, más allá de la noción establecida desde Occidente. A propósito de este nuevo clero, Giuseppe Sacco (Sacco, 1997, 125-126), al procurar establecer las diferencias entre lo que se ha considerado el modelo de vida de hoy —el *modelo americano*—, a los modelos que se dan en Europa, muy distintos en su esencia, llama la atención sobre el surgimiento de seres que están en el centro de las culturas marginales, de los llamados *ghettos*, jugando un papel ideológico de amplia resonancia.

Impuesta la superficialidad, ante una algarabía de informaciones que pretenden venderse como “verdades” o “tablas de salvación”, en una era supeditada al poder de la comunicación y el control, al decir de Norbert Wiener (Wiener, 1972, 50), sólo restaría la incomunicación. Producto de las exigencias de un mercado, de una masa desesperada que se aferra de manera radical a cualquiera que imponga un lenguaje cercano a la revelación o haga compañía en apariencia, lo que está en juego es cómo combatir la soledad nociva, cómo no ser en ese tinglado un abandonado de la multitud.

4. Las formas de pensamiento

Si en la Edad Media se citaba a la autoridad (*L'Auctoritas*) para dar peso a lo que se quería expresar (Sócrates, Platón, San Agustín, Jesucristo, etc), hoy más que nunca ese principio de autoridad se hace evidente. No extraña que hoy sea el recurso de la intertextualidad el más utilizado para fines teóricos, científicos o humanísticos. Parece existir una idea generalizada en cuanto a la originalidad: cualquier tema o problema expuesto al escrutinio, participa ya del diálogo y la discusión, en una cadena sucesiva en el bordado de la historia. La autoridad conviene en hacerse a un lugar en el Texto como estructura significativa. Su tiempo es gaseoso, pues la idea inicial se

supedita al hallazgo o al hilo que anuda el palimpsesto. ¿En qué momento el diálogo de la modernidad se hace mirada, acuerda un concepto? ¿En qué instante la palabra y los dramas en Shakespeare enaltecen el canon de Occidente?

El Texto conviene en eliminar todo límite. Sin fronteras, todo saber está a subordinado al examen, a la otra mirada, a la ampliación del corpus. Desconocerlo es rozar los terrenos de la ignorancia.

Pero he aquí otros síntomas de la presencia de una autoridad que nace viciada. Plagado de discursos y metalenguajes, de formas de enunciar las cosas y con ellas, de reclamar un lugar en el debate de las ideas, el espectro del mundo contemporáneo se torna difuso. Son quizá los nuevos gurús de la época contemporánea los que mejor utilizan estos discursos. Así, existen discursos mezclados con todo tipo de rituales o prácticas orientales, egipcias, aborígenes y más. George Steiner habla del *pensamiento ecléctico*, es decir, aquel que se acomoda, que se amplía, de acuerdo a intereses creados, y en un mundo como el de hoy, diríamos que más bien a intereses monetarios y mercantiles. El eclecticismo que macera procesos. El eclecticismo como una forma de operar detrás de una cámara objetiva, ignorando el canon, denostando acaso el concurso de la tradición.

5. El arte como bricolage

Por bricolage se entendería aquel tipo de arte agregado e incorporado, no virgen, que surge de la utilización y abuso de muchos elementos y materiales, a la caza de un sentido con frecuencia inasible a los ojos del espectador. El arte hoy se revela híbrido, contestatario a las formas de un canon, proclive a favorecer ciertos ismos. Los museos han abierto sus puertas y muchos de ellos las han destruido en virtud de una visión de mundo acomodada a las urgencias de un colectivo que juega, en la era del consumo, a la representación de otras estéticas. En esto, la influencia

de los medios audiovisuales es fuerte cuando los videoclips instauran su propia estructura significativa. Si la Catedral era por excelencia la *vitalización visual* (Eco, 1997, 43) para la Edad Media, en el mundo contemporáneo no es el templo sino el bricolage, donde se debaten la cultura popular y la culta: “Frente a esa sólida empresa de cultura popular –dice Umberto Eco–, se desarrolla el trabajo de composición y collage que la cultura docta realiza con los restos de la cultura pasada” (Eco, 1997, 30). Es un tanto lo que señalaba Kapuściński en cuanto al carácter del presente: ante la pérdida de memoria del individuo, éste debilita la conciencia histórica y la “sustituye” por el collage, asumiéndose en un presente que pierde de vista la tradición y el pasado.

Lo popular ha cobrado fuerza y se ha venido tomando los museos, los sitios sagrados del arte culto. Para algunos se instaura la *estética del mal gusto*, pero para otros, tal vez la mayoría, es también la desacralización de ciertas formas de ver que provenían de la culta Europa. El mundo ha cambiado, como también su representación y sus ritmos. El mundo ahora pareciera corresponder a ciertas colonias, como antes pertenecía a los monasterios, reemplazados ahora por los *campus universitarios*, lugares donde se sule toda suerte de necesidad, no sólo intelectual sino también material. El espectro es otro, a no dudarlo.

Los finales de siglo son caóticos. El lenguaje, bajo la sotana de la información, evoluciona hacia otros estados de significación mientras sirve a los propósitos de una superestructura donde apenas logramos respirar, sin alivio, los aires de una vegetación urbana que se mueve y se transforma.

Estos elementos anotados formarían parte de una concepción distinta de cultura, en tanto mosaico de una expresión que se hace humana y se revela contra la serenidad del canon. Para entender esa otra noción, expresa Steiner, hay



que remarcar el centro de esa “verdadera cultura”: la concepción de las relaciones entre el tiempo y la muerte individual, aquello que deriva en el tropo inherente a la idea occidental de inmortalidad (Eco, 1997, 118-123). Ello obliga a pensar en el hecho de que cada individuo es portador de un mundo de cultura, que se manifiesta en una producción de variado orden. De ahí tal vez la necesidad de crear como sostiene Steiner, de producir, como una forma de la trascendencia, en respuesta a un orden vertical que, en todo caso, deja oír los ruidos de una cultura cargada de nuevos símbolos y de nuevas interpretaciones que el poeta Eliot quiso debilitar, ignorándolas.

6. En el ámbito educativo: los intersticios de la cultura

Entre las nociones de Eliot y Steiner se sucede un mundo y se agrava un escenario: el de la educación. ¿Cómo responder a las nuevas dinámicas de los grupos, a esa cultura del videoclip que atraviesa una sociedad en permanente crisis? ¿Cómo asumir que es imposible defender una noción de cultura sin dejar de lado las acciones de un mundo bárbaro e insensible al bien colectivo? Pensar que existen respuestas a estas inquietudes, es aceptar que el mundo de hoy se torna crítico y problemático y que las actuaciones del sistema educativo deben ser precisas y pertinentes en su campo.

Al comprender que es reduccionista establecer diferencias entre una alta y baja cultura, se allana el camino para traslucir que los signos de las sociedades contemporáneas, devienen oportunidades para educar a los jóvenes en valores y en un

sentido de lo ético que les permita aportar a la construcción de sociedades más justas. En ello el educador desempeñará un rol esencial, pues al tiempo que prepara a los actores educativos en el fortalecimiento de una racionalidad que por su propia praxis debilite el *pensamiento ecléctico* y anime, por el contrario, el pensamiento científico y humanista, consigue también detonar ese propósito que le es inherente al ser racional: la *trascendencia horizontal* en la que se apoya Steiner, ese modo en que los jóvenes y los maestros convierten el arte, la escritura, la pintura o la poesía, en expresión de una complejidad terrena que los hace más humanos, más profundos y más proclives a la búsqueda de una *trascendencia vertical* mucho más auténtica y ajena a los intereses mezquinos de los gurús y los falsos profetas.

Por una dinámica intertextual que se torna familiar al mundo contemporáneo y a lo que Steiner denominaba la *cultura del ruido*, el gran Texto hoy, como lo expresa Eco, es la cultura. Una cultura dialógica, desde luego, en la que es difícil defender oposiciones, como aquella de una cultura popular y una alta cultura. Una cultura polifónica, donde las voces de las márgenes se confunden con las voces del centro. En esa confusión, la acción educativa se torna posibilidad, experiencia, cambio. La acción educativa como garantía para reconocernos en las diferencias y para admitirnos en crisis, es decir, para sabernos vivos en medio de un mundo que debe privilegiar, sin ortodoxias ni radicalismos, las muchas formas del pensamiento. Como las que han nutrido esta discusión: las de Eliot y Steiner, como pruritos de un pensamiento que toca los nudos blancos del Siglo XX.

Bibliografía

- Benjamin, Walter. (1988). *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*. Barcelona: Taurus.
- Bloom, Harold. (2001). *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.
- Eco, Umberto, Sacco, Giuseppe, Colombo Furio y otros. (1997). *La nueva Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eliot, T. S. (1984). *Notas para la definición de la cultura*. Barcelona: Bruguera.
- García Canclini, Néstor. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- Ortega y Gasset, José. (1993). *La rebelión de las masas*. Grandes obras del pensamiento, Vol. 8, Barcelona: Altaya.
- Piglia, Ricardo. (1993). *Respiración artificial*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Rosenbaum, Ron. (1996). "El mundo subterráneo de la bomba". En: *Los periodistas literarios o el arte del reportaje personal*. Santafé de Bogotá: Áncora.
- Sagan, Carl. (1997). *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*. Santafé de Bogotá: Planeta.
- Steiner, George. (1992). *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Weaver, Warren, Wiener, Norbert y otros. (1972). *Comunicación y Cultura*. Alfred G. Smith (Comp.) Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.