

Las dialécticas del desastre¹

Dialectics of disaster

Fredric Jameson²

Traducción por Ariel Gómez Ponce³

Resumen

En el presente artículo yace uno de los aportes fundamentales de Fredric Jameson para emprender una reflexión en torno a ese fenómeno que, en tiempos recientes, reconocemos como una Cultura del Miedo. A partir de un estudio crítico del trauma nacional y del despertar del delirio masivo, el reconocido teórico marxista nos ofrece aquí claves de sumo interés para releer los avatares de la experiencia colectiva luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001, ello sin perder de vista el papel activo de los medios de comunicación, las lógicas políticas del capitalismo global y el avance del fundamentalismo religioso. El artículo que hoy rescata la revista *Estudios* ha sido traducido directamente del inglés, habiendo sido publicado, inicialmente, en *South Atlantic Quarterly* (Vol. 101, Nro. 2, Duke University Press, 2002, pp. 297-304) y, luego, reproducido en la compilación *Dissent from the Homeland: Essays after September 11*, editada por Stanley Hauerwas and Frank Lentricchia (Duke University Press, Durham & London, 2003, pp. 55-62). La traducción al español es obra de Ariel Gómez Ponce, quien

Abstract

In this paper lies one of the most important contributions of Fredric Jameson to set out on a reflection on this phenomenon that, in modern times, is known as Culture of Fear. From a critical study of national trauma and the awakening of massive delirium, the well-known Marxist theorist offers us keys of great interest to re-read the avatars of the collective experience after the 9/11 attacks, without losing sight of the active role of the mass media, the political logics of the global capital, and the advance of religious fundamentalism. The article today released by the journal *Estudios* has originally been published in *South Atlantic Quarterly* (Vol. 101, Number 2, Duke University Press, 2002, p. 297-304), and then reproduced in the compilation *Dissent from the Homeland: Essays after September 11*, edited by Stanley Hauerwas and Lentricchia (Duke University Press, Durham & London, 2003, pp. 55-62). It has been translated directly from English into Spanish by Ariel Gómez Ponce, who, in turn, kindly thanks Professor Fredrick James, whose generosity has allowed us to present the following text, for

¹ Trabajo publicado originalmente en 2002 en *South Atlantic Quarterly*, 101 (2), 297-304.

² University of Duke. Contacto: jameson@duke.edu

³ Universidad Nacional de Córdoba. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Contacto: arielgomezponce@unc.edu.ar

a su vez agradece profundamente la gentileza del profesor Fredric Jameson, por cuya generosidad podemos presentar, por primera vez, el siguiente texto al lector de habla hispana.

the first time, to the Spanish-speaking readership.

Keywords: 11S; Fear; Culture of fear

Palabras clave: 11S; Miedo; Cultura del miedo

Rememorar el 11 de septiembre de 2001 revela una disociación de la sensibilidad, en la que, por un lado, recordamos imágenes poco realistas que, como efectos especiales o gráficos de computadoras, mostraban aviones estrellándose contra edificios altos y gigantes, y, por otro lado, evocamos una amalgama entre sentimentalismo mediático y emoción, que sería inexacto describirla como histérica, dado que, desde el principio, esta histeria nos dio la sensación de ser completamente falsa. Para llegar a comprender el verdadero hecho histórico, uno siente que tendría que remover toda reacción emocional hacia él. Pero, incluso para llegar a esa reacción, tendríamos que abrirnos camino a través de su orquestación y de su amplificación mediática. La gente no aprecia una discusión teórica de sus emociones (¿Estás cuestionando la sinceridad de mis sentimientos?). Supongo que la respuesta tiene que ser: no, no la sinceridad de tus sentimientos sino, más bien, la sinceridad de todos los sentimientos. Hay un célebre momento en Proust cuando el narrador, que busca mejorar el dolor que siente por la muerte de su abuela, descubre de repente que no siente nada en absoluto: las famosas «intermitencias del corazón» que los existencialistas dramatizaron al afirmar que, sea cual fuese el sentimiento en cuestión (tanto ira como pena, tanto amor como odio), nunca sentimos lo suficiente. La emoción nunca es lo suficientemente plena. Viene y va.

Así que la exageración mediática, y el subsiguiente patriotismo mediático (que, seguramente, se puede calificar de obsceno, sin demasiado miedo a la contradicción), se basa en cierta falta de sentimiento genuino. Los medios de comunicación son, sin lugar a dudas, un organismo con sus propios y específicos requisitos biológicos: agarran una historia de este tipo y la exprimen hasta el agotamiento para luego, con suerte, sustituirla por una nueva con las mismas vastas posibilidades de desarrollo, tal como sucede en este caso. Los individuos humanos (locutores, periodistas, presentadores de *talk-show*, etc.) son, entonces, parte

de este organismo colectivo, y quienes colaboran con entusiasmo en sus procesos de desarrollo, satisfaciendo sus necesidades.

Pero hay que decir algo sobre la reacción del público, y creo que resulta instructivo alejarse por un momento del hecho, y negar que es natural y evidente que las masas se vean devastadas por una catástrofe en la que no han perdido a nadie conocido, en un lugar con el cual no tienen conexiones particulares. ¿Es la nacionalidad, realmente, una función tan natural de lo humano o, al menos, del ser social? O, aún más que eso, ¿son, realmente, la compasión o la simpatía rasgos tan innatos de la constitución humana? La historia arroja algunas dudas sobre ambas proposiciones. Mientras tanto, pensemos acerca de la forma en que un individuo psicológicamente angustiado a veces se obsesiona con algunos *fait divers* de un lugar o un país distante (por ejemplo, un extraño accidente en Kansas o una peculiar tragedia familiar en China), que el sufriente no puede sacar de su cabeza y sobre la cual cristaliza todo tipo de sentimientos intensos y problemáticos, aunque nadie más parece interesarse en absoluto. ¿Es, acaso, la única diferencia alguna afirmación mediática sobre una unanimidad colectiva, sobre un maremoto de reacciones idénticas? A pesar de la intimidación de los medios y del chivo expiatorio de aquellos antipatrióticos no dolientes, se puede decir esto ahora, porque incluso las familias desconsoladas han empezado a denunciar públicamente la «morbosidad» de disposiciones tales como la «plataforma de observación» que se erigió sobre el lugar de las Torres Gemelas.

No es difícil de captar la mecánica de un delirio colectivo de este tipo y de lo que, técnicamente, podemos llamar una fantasía colectiva, sin querer insinuar, de ninguna manera, que esta sea irreal. Aristóteles ya lo describió a la hora de dar cuenta acerca de los efectos peculiares que generaba un espectáculo colectivo único en su época. Compasión y miedo: mientras el miedo surge de ponerme en el lugar de víctima, de imaginar el pavor del fuego y la inimaginable altura fuera de las ventanas, la compasión se establece cuando recordamos que nosotros mismos estamos seguros, y pensamos en otros que no lo estaban. Y si, además, a todo esto le agregamos esta morbosa curiosidad y la estructura de la telenovela que organiza mucha de nuestra experiencia personal, obtendremos un poderoso vehículo para producir emociones sobre el cual es difícil afirmar cuándo deja de ser espontáneo y comienza a usarse, sistemáticamente, en el público. Y cuando esto sucede, ¿hay que suponer que un evento real se ha transformado, imperceptiblemente, en un espectáculo (Guy Debord) o, incluso, en una simulación y un simulacro (Jean

Baudrillard)? Esta es, sin lugar a dudas, otra forma ofensiva de «dudar» de la sinceridad de la gente. Pero una vez que una reacción desconocida y espontánea ha sido nombrada y clasificada, repetida una y otra vez con tanta insistencia por todos los actores de la esfera pública, y respaldada por amenazas e intimidaciones apenas encubiertas, el nombre interpone un estereotipo entre nosotros y nuestros pensamientos y sentimientos. O, si se prefiere (según la idea de serialidad de Sartre), lo que sentimos ya no son nuestros propios sentimientos, sino los de alguien más y, de hecho, si hemos de creer en lo que nos dicen los medios de comunicación, son los sentimientos de todos los demás. Esta nueva falta de autenticidad arroja no pocas dudas sobre todas las teorías del duelo y el trauma que, recientemente, fueron tan influyentes, y cuyos lemas, también, se encuentran en todas partes de la cobertura mediática. Bien se puede preferir a Proust en estos llamamientos obligados al duelo y el trauma que han sido absorbidos tan profundamente por las noticias del desastre, como para que nos preguntemos si, a partir de las descripciones psicológicas y de los diagnósticos que pretenden ofrecer, ellas no se han convertido en un nuevo tipo de terapia por derecho propio. Y, desde luego, la terapia es una vieja tradición estadounidense: aún puedo recordar vívidamente la sugerencia de un psicólogo clínico en la radio de que no solo los sobrevivientes necesitaban terapia, sino que todos los estadounidenses deberían recibirla! Tal vez esto no sería más costoso que el recorte de impuestos de George Bush, pero, en todo caso, ahora habríamos dejado en paz al terapeuta: todos los estadounidenses están recibiendo una terapia que se llama guerra (o más oficialmente, «Guerra contra el Terrorismo»).

Uno puede restringir su propia paranoia y aún admirar la oportunidad con que estos eventos rescataron lo que sus asesores llaman «esta presidencia». Mi irreverencia hacia los medios de comunicación va tan lejos que, debo admitir, incluso dudo de las lecciones fundamentales que han tratado de imponernos: que los Estados Unidos cambiaron para siempre luego del 11 de septiembre, que perdieron su inocencia, que las cosas nunca volverán a ser las mismas, etc. La historia del superestado es tan sangrienta como cualquier otra historia nacional, y estas observaciones sobre la inocencia y la experiencia (que, también, se afirmaron durante el escándalo Watergate) tienen que ver más con la inocencia de los medios que con alguna de tipo personal: más en común con la difusión generalizada de la violencia pública y la pornografía que con un cinismo privado que, probablemente, ha existido desde los albores de la

historia humana. Lo que es sorprendente, entonces, no es la información en sí, sino que se puede hablar de ella públicamente.

Si algo ha cambiado para siempre es que, como también se ha observado ampliamente, el presidente de una minoría ha sido legitimado. Su escandalosa misión fiscal ha sido adoptada sumisamente, y su alocada (y costosa) propuesta de armas, junto a la extensión más siniestra del estado de vigilancia, se promueven en nombre de un renacimiento universal del patriotismo, certificado por ese sentimiento de conmoción universal, de pena y de duelo, y esa indignación consecuente que hemos estado examinando.

Quisiera agregar una observación más acerca de la supuesta universalidad de este sentimiento colectivo, ya que responde a una de las más influyentes fantasías utópicas acerca de la comunicación en la era moderna, y que es más probable sea desarrollada por la izquierda que por la derecha tradicional. Refiero a la noción de intersubjetividad universal, basada en la promesa y en el potencial de los medios más actuales. Creo que esto está implícito en la noción de comunicación como tal, concebida ella como un canal o como un contacto entre dos subjetividades aisladas e individuales (como, por ejemplo, en la influyente filosofía de Habermas). Si, de alguna manera, podés imaginarte reunificando dos mónadas que, en un primer momento, han sido efectivamente separadas, ¿por qué no postular alguna red colectiva que las unifique a todas en su multiplicidad? (Esta una fantasía utópica que, al mismo tiempo, se invierte dialécticamente en la distopía de la comunidad de insectos procomunistas, o en el hormiguero de la mente colectiva sin individualidad). Si tal cosa es posible, creo que solo puede serlo cuando es imaginada negativamente: las versiones positivas, como la llegada de extraterrestres benignos en *Encuentros Cercanos del Tercer Tipo*, por ejemplo, resultan empalagosas y sin convicción. Como Sartre dijo a menudo, una colectividad está unificada solo por una amenaza o peligro externo, un enemigo extranjero, algo ciertamente atestiguado en la presente instancia. He sugerido en otro lugar que ese momento (esas potencialidades utópicas, desarrolladas por doquier en los estudios sobre medios que van desde Habermas a las fantasías de internet, y desde John Fiske a las especulaciones izquierdistas sobre la democracia de masas) se vislumbra en el día o dos siguientes al asesinato de Kennedy. En retrospectiva (y, de igual modo, a posteriori del presente evento), parecería haber dependido también de una relativa inexperiencia de los medios en el tratamiento de tales asuntos, en su torpeza y en la ingenuidad tecnológica sobre la

cual intentaron estar a la altura de las circunstancias. Aquí, también, podemos modificar la sabiduría recibida: no los Estados Unidos, sino sus medios de comunicación son quienes han perdido definitivamente su inocencia.

En cuanto al ataque en sí, es importante recordar que los eventos históricos nunca son realmente puntuales (a pesar de sus apariciones y de la brusquedad de su violencia), sino que se extienden en un antes y un después del tiempo histórico que solo se desarrolla gradualmente, revelando las dimensiones enteras de la historicidad de dichos eventos. Sin lugar a dudas, se ha señalado que los propios estadounidenses, con la ayuda de la policía secreta pakistani, inventaron a bin Laden durante la participación encubierta en la guerra soviética en Afganistán. Que, posteriormente, él se haya vuelto en contra de sus creadores parece ofrecer un ejemplo de manual de la inversión dialéctica (veremos, sin embargo, que las lecciones de la dialéctica son aún más relevantes que esto).

Sin embargo, las semillas del evento están enterradas con mayor profundidad, y sugieren que debemos revisar la actual sobreestimación del papel de la religión en la sociedad actual. Esto no significa negar que hay un resurgimiento religioso en curso alrededor del mundo, sino más bien sugerir que lo que hoy se llama religión (en una variedad de formas, de izquierda a derecha) es, realmente, la política con un nombre diferente (y, de hecho, tal vez la religión siempre lo haya sido). Lo que se llama fundamentalismo religioso es, entonces, una opción política que se adopta cuando se cierran otras: de manera más notable, la política de izquierda y los partidos comunistas en todo el mundo islámico, si es que no en el tercer mundo en general. Pero, aunque el colapso de la Unión Soviética ciertamente desacreditó a los partidos comunistas oficiales junto con el socialismo mismo, en Occidente este evento no debe ser asignado a ningún rol ideológico primario (la desaparición del dinero soviético y de su apoyo tecnológico fueron mucho más paralizantes para los antiguos movimientos de izquierda). En su lugar, tenemos que ampliar nuestra perspectiva histórica para incluir las masacres al por mayor de la izquierda, alentadas y dirigidas, de manera sistemática, por los estadounidenses en un período que se remonta, prácticamente, a los comienzos de la Guerra Fría. Somos conscientes de nuestra complicidad en numerosas represiones latinoamericanas, pero solo hemos llegado a comprender, gradualmente, nuestra participación en África (*Lumumba*, la película de Raoul Peck, será una revelación temprana para muchas personas) y, mucho menos, en Asia. Incluso, el exterminio físico de los par-

tidos comunistas iraquíes e indonesios, aunque ahora estén prácticamente olvidados, fueron delitos tan abominables como cualquier genocidio contemporáneo. Estos son casos en los que el asesinato y la muerte a gran escala de tus oponentes tienen un éxito preeminente en el corto plazo, pero cuyas consecuencias inesperadas son mucho más ambiguas históricamente. Bien puede ser que la izquierda tradicional también permanezca paralizada ante el trauma como parece ser el caso, por ejemplo, en la postdictadura de Chile. Pero esto, simplemente, significa que ha sido bloqueada una alternativa de izquierda en pos de la resistencia popular y la revuelta. La llamada opción religiosa fundamentalista se convierte, entonces, en el único recurso y la única forma posible para una política de oposición, y este es, claramente, el caso del movimiento de bin Laden, por muy limitado que sea para los intelectuales y los activistas.

Pero, ¿qué hay de la relación de este movimiento con el Estado? ¿Está «patrocinado» por alguien, usando el término favorito del gobierno de los Estados Unidos? De manera evidente, hay algo profundamente irónico en el escrutinio inquisidor entre los grupos de empresarios adinerados. Tenemos que recordar que, de forma excepcional, la última mitad del siglo estuvo libre de guerras importantes: los dos «Vietnam» (el de los Estados Unidos y el de la URSS) fueron conflictos limitados e, incluso, aquella guerra entre Irak e Irán, más terrible y extensa que la misma Segunda Guerra Mundial, no fue un conflicto «mundial». Uno no tiene que apoyar el comentario infame de Hegel acerca de que las guerras son necesarias para la salud espiritual de las sociedades, para ver cómo la ausencia de destrucción física generalizada crea cierto problema para el capitalismo, en cuanto a la supervivencia de la antigua planta e inventario y la saturación persistente de mercados clave. Para la salud de las sociedades capitalistas, estos enormes inventarios sin utilizar deben ser destruidos de vez en cuando, incluso para que la misma productividad del capitalismo se desarrolle de una manera que evite las esterilidades del capital financiero. Mientras tanto, las revoluciones fiscales de Reagan/Thatcher diseñadas para eliminar el Estado de Bienestar, tenían como táctica política específica la fuerte reducción de los impuestos sobre los ricos y las corporaciones, algo que el nuevo régimen de Bush ha renovado con una venganza, bajo el pretexto de una recesión económica. Aún más paradójico es el efecto nocivo sobre el sistema que tiene esta acumulación financiera en manos privadas (manos de aquellos a quienes Theodore Roosevelt denominó «malhechores de gran riqueza»): algo mucho más dramático que el ocasional millón de barones asaltantes de

antaoño. Estas inmensas fortunas de hoy en día (escasamente drenadas por los impuestos post-reaganianos y dejadas intactas por los más débiles impuestos de sucesiones) se burlan de lo que solía celebrarse como la separación de la propiedad y el control (y de lo que, recientemente y de modo más espurio, fue promocionado como la democracia de los accionistas). Los cuidadosos debates sobre la campaña de la reforma financiera solo han levantado un modesto rincón del velo que cubre la inmensidad real de este poder financiero que está en manos privadas, lo que les permite a los individuos convertirse en algo así como un estado dentro de un estado y los dota de un margen político, social e, incluso, de autonomía militar.

Es crucial recordar que bin Laden es una de estas personas. Dejando de lado los adornos exóticos, es el prototipo de la acumulación de dinero en manos de individuos privados y el fruto envenenado de un proceso que, desenfrenado, adquiere una inimaginable autonomía para todo tipo de acciones. Lo que aquí sigue siendo un tema para la teoría de la conspiración (donde, hasta donde sabemos, *The Pelican Brief* es menos la regla que el nepotismo dentro de las empresas consolidadas y de las instituciones gubernamentales) puede ser atestiguado en la plenitud de su desarrollo en Al-Qaeda, que constituye una forma nueva e interesante de partido-organizacional en el nuevo mundo de la globalización, más que el pasatiempo privado de un hombre rico.

Aun así, esta concreta operación de estilo comando también golpeó, simbólicamente, uno de los escasos centros del capitalismo financiero globalizado. El hecho de que fuera contra Occidente siempre fue lo suficientemente claro, y se reflejó en el decoro musulmán y en los valores familiares que se convirtieron en el logotipo para un repudio hacia la permisividad inmoral occidental y de su cultura de consumo. Ciertamente, los opositores a una política antiglobalización habrán identificado la política de bin Laden con el movimiento antiglobal en general, proponiendo al «terrorismo» como el horrible resultado de ese antagonismo equívoco hacia la lógica del capitalismo tardío y su mercado mundial. En este sentido, el logro político más importante de bin Laden ha sido mutilar una nascente oposición de la izquierda en Occidente. No obstante, el apuro por disociarnos del terrorismo no debe significar abandonar una teoría crítica fundamental acerca de la globalización. Más bien, ahora debería incluir una crítica de esa política tan ética que el lado pseudoislámico del movimiento de bin Laden desplegó de una manera tan ostentosa. La política no es la ética: una propuesta que no significa que sea

amoral y antiética (más bien, es colectiva y está más allá de las cuestiones de la ética individual), sino que, por el contrario, está diseñada para explicar por qué, tan a menudo, el extremismo político se puede encontrar motivado por categorías de pureza ética.

El pobre Stockhausen, quien en los paroxismos de un frenesí sádico al estilo Bataille festejó la destrucción de las torres del World Trade como el mayor gesto estético del siglo veinte, terminó convirtiéndose en un paria. Sin embargo, Stockhausen no se equivocó al insistir en la naturaleza en esencia estética del acto que, en ningún sentido, fue verdaderamente político. Su arrebato sugiere que, además, debemos incrementar la crítica ética, así como también la habitual explicación estratégica del acto terrorista (es decir, que fue un intento desesperado de direccionar e, incluso, de expropiar los medios de comunicación) con esta otra dimensión estética y orientada hacia la sociedad de la imagen.

En cuanto al *terrorismo*, un término cargado de implicancias y ambiguo como nunca hubo alguno, su prehistoria (por obra de la propaganda) yace en los fracasos del anarquismo de finales del siglo XIX, como así también en los «éxitos» del activismo de la década de 1960, cuyo programa convocó a forzar al estado a revelar su verdadera naturaleza represiva y «fascista» (en la segunda parte del programa, sin embargo, el levantamiento masivo de la gente contra este estado fascista vivió un infierno).

De hecho, este ha sido, precisamente, también el éxito dialéctico de la operación de bin Laden: motivar y generar una inmensa remilitarización del Estado y sus capacidades de vigilancia en todo el mundo, y desencadenar nuevas y mortales intervenciones en el extranjero, que es igualmente lo mismo que motivar y alimentar nuevas formas de odio masivo y de resistencia antioccidental.

Sin embargo, en esta dialéctica, en la que cada término de la oposición refuerza al otro, no tiene que surgir un momento de síntesis. El mismo Marx habló de la forma en que terminan los conflictos histórico-mundiales, ya sea en «la transformación revolucionaria de toda la sociedad o en la ruina común de las clases beligerantes». Es la perspectiva de esa ruina común la que, ahora, debe llenarnos de presagios.