

Imaginarios socioculturales contemporáneos en el contexto de la aceleración

JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA

Resumen:

Tomando como clave de lectura la noción de aceleración, el autor analiza los imaginarios sociales contemporáneos, matizando lo que entiende por tales e introduciendo una perspectiva hermenéutica genérica al respecto. Describe después los síntomas de los mismos en sus diversas expresiones, con el hilo conductor de la aceleración como estrategia de análisis. Y a fin de corroborar cómo esta nueva concepción de la velocidad determina los comportamientos y acciones sociales, lleva a cabo un cruce de categorías vinculando las nociones de líquido, ambivalente e informe con las categorías de tiempo, espacio, identidad y realidad, ofreciendo una exposición transversal sobre el conjunto tratado.

Palabras clave:

Aceleración, imaginario social, líquido, ambivalente, informe, tiempo, espacio, identidad, realidad

Abstracts:

Taking the notion of acceleration as a reading key, the author analyzes contemporary social imaginaries, qualifying what he understands by such and introducing a generic hermeneutical perspective in this regard. He then describes their symptoms in their various expressions, with the common thread of acceleration as an analysis strategy. To corroborate how this new conception of speed determines behaviors and social actions, it carries out a crossing of categories linking the notions of the liquid, the ambivalent and the formless with the categories of time, space, identity, and reality, offering a transversal exposition on the whole matter.

Keywords:

Acceleration, social imaginaries, liquid, ambivalent, formless, time, space, identity, reality

Introducción

En la actualidad comienza a haber un cierto consenso por parte de los analistas sobre el hecho de que el fenómeno de la aceleración sea un adecuado hilo conductor para evaluar y comprender los desarrollos de las sociedades modernas e hipermodernas. Si las sociedades tradicionales se veían sustentadas por la providencia y las sociedades modernas se han ido viendo estructuradas por la idea de progreso, nuestra época líquida se ve atravesada por las consecuencias del anuncio del nihilismo. En el germen de la noción moderna de progreso está una clara concepción del dinamismo y el cambio social que se ha venido configurando mediante el impulso revolucionario liberal e industrial. A nuestro modo de ver, sustentando la autonomización epistemológica y ética del sujeto, la consolidación del discurso científico-racional, la exigencia de emancipación política y la noción eje de la secularización, la época moderna, aún pendiente de evaluar en sus consecuencias, ha sido atravesada por una muy peculiar e insólita concepción del tiempo, y como consecuencia del espacio, que ha cronificado el mundo en vistas a su productividad y que ha generado un desfase entre la realidad humana y el mundo. Quizás haya sido Paul Virilio (1988, 1997, 2003a, 2003b, 2006) quien, desde su planteamiento filosófico, estético y sociológico, ha tematizado en primer lugar el comportamiento contracultural y a la vez integrado del fenómeno de la aceleración en las sociedades modernas. Sus trabajos de los años ochenta y noventa, que en su día fueron recibidos como apocalípticos, han resultado hoy ser criterio común de análisis al haberse concretado ya el anunciado accidente integral de sus obras. Reinhart Koselleck nos ha aportado una muy interesante reflexión al vincular la secularización con la aceleración (2003). Para Koselleck se ha venido dando una transformación que va del acortamiento temporal del dualismo cristiano (este y otro mundo) hacia la salvación, al colapso intramundano y secular del dualismo en la aceleración y la tiranía del presente. Del mismo modo todos los libros de Zygmunt Bauman (2001, 2005a, 2006a, 2006b, 2006c, 2007a, 2007b, 2007c), al tomar como clave de análisis la metáfora de lo líquido está reconociendo implícita y explícitamente que la delicuescencia de la modernidad implica una reconsideración desfasada de lo que pasa, con los procesos y con los agentes implicados. Del mismo modo, el sociólogo alemán Hartmut Rosa (2016,

2018, 2019), nos está ofreciendo en estos momentos una de las estrategias de análisis más sugerentes sobre el asunto, ya no solo por haber identificado la aceleración como una modalidad especial de los modos de alienación del ser humano, sino por haber intentado realizar una propuesta de modificación de las conductas sociales al hilo de la noción de resonancia. Existen, además, otros trabajos de gran interés sobre el asunto, como los de Beriain (2008), Concheiro (2016) o como la edición que nosotros mismos preparamos titulada *La aceleración. Velocidad, cultura y comunicación en los espacios urbanos contemporáneos* (Esteban, 2011).

La presente aportación tiene como objeto analizar los imaginarios sociales contemporáneos de una manera genérica tomando como clave de lectura la noción de aceleración, que tal y como hemos avanzado, consideramos como una de las vetas de análisis más determinantes sobre la época actual. En la primera parte del trabajo introduciremos una perspectiva hermenéutica sobre los imaginarios sociales de manera general. Tendremos que detenernos en matizar lo que entendemos por imaginarios sociales desde este punto de vista metodológico. Posteriormente atenderemos a una descripción de la sintomatología propia de estos imaginarios sociales contemporáneos en sus diversas expresiones teniendo siempre en mente el hilo conductor de la aceleración como estrategia de análisis. De manera implícita, el cruce de categorías que realizaremos para corroborar cómo esta nueva concepción de la velocidad determina los comportamientos y las acciones sociales vincularán las nociones de lo líquido, lo ambivalente y lo informe con las categorías de tiempo, espacio, identidad y realidad, ofreciendo una exposición transversal sobre todo el conjunto tratado.

1. Los imaginarios sociales: lo líquido, lo ambivalente, lo informe

1.1. La perspectiva hermenéutica

Probablemente porque no deberíamos creernos del todo aquella afirmación de Heidegger refiriéndose a la hermenéutica como cosa propia de Gadamer es por lo que habría que afirmar que con ellos dos se comenzó a obrar un importante giro ontológico en aquella disciplina de raíz exegética y también metodológica que había atravesado buena parte de la cultura occidental. Lo que estaba ocurriendo de hecho es que el tiempo estaba dejando entrever al fin su aspecto contingente en las entrañas mismas del ser. De este modo, la comprensión dejaba de ser exclusivamente un procedimiento epistemológico y se convertía en un modo de ser arraigado en la temporalidad, la historicidad

y la finitud. De tales constataciones hasta el anuncio de la condena hermenéutica (Esteban 2010), a través del cual se recuerda el carácter trágico implícito en el hecho de que no pueda haber otra manera de ser que la de interpretar, verdaderamente no hay mucha distancia. El tiempo, la caducidad, abre en nosotros una herida que sangra constantemente en tanto que constante es el reclamo del sentido. Estamos, por ello inadaptados, y procedemos siempre narrando y dando forma al inmenso potencial simbólico y terapéutico con el que nos pertrechamos culturalmente y nutrimos inevitablemente nuestra memoria. Celso Sánchez lo expresa magistralmente cuando señala que “la originaria inadaptación del hombre al mundo y, por tanto, la angustia vital a la que se enfrenta, lo convierten en un ser abocado a la creación de certezas, de seguridad ontológica, en definitiva, de cultura. Por ello crea redes simbólicas significativas o instituciones (magia, totemismo, matrimonio, religiones universalistas, estado, etc.) en las que transforma la indeterminación y plasticidad instintual de su equipamiento biológico en cuerpos y referentes objetivos reguladores (desde la exterioridad cultural e institucional) de sus acciones y representaciones” (...) La tarea hermenéutica, por tanto, consiste en “desvelar las claves del Imaginario, auténtico foco de creatividad histórico-social, fondo cultural desde el que la realidad se abre a múltiples llenados simbólicos que edulcoran la fatalidad de la ‘fractura ontológica’ en que se debate toda vida humana” (Sánchez 1999: 24-29).

Tenemos, por tanto, que la gran fractura ontológica que configura la urgencia semántica de los seres humanos a la vez que la inmensa potencialidad del símbolo genera una suerte de condena trágica de la que se nutre constantemente la creatividad. Se trata de la necesaria y analgésica sutura del imaginario con la que nos construimos la narración de un mundo y en la que poco a poco se sedimentan las consecuencias de nuestras acciones. Como señalaba Lyotard en una ocasión: “Se llama imaginario a todo procedimiento que tiende a volver soportable lo que no lo es. El deseo es insoportable. Darse valor para soportar lo insoportable es imaginario” (Lyotard 1994: 36).

La fantasía humana, por tanto, es ese magma originario de imágenes del mundo. Sabemos que algunos han apostado, de una u otra, por la irreductibilidad de las imágenes como sustrato básico de la identidad, de la razón, de la objetividad (Nietzsche, Cassirer, Ricoeur, ...) Imágenes previas al concepto que desvelan en la elaboración lingüística del mundo la representación cosmovisional. En lo imaginario, y por extensión ineludible en lo hermenéutico, la vida anímica del grupo, puede recuperarse frente a la hegemonía de lo preestablecido en cualquiera de sus versiones (ideas platónicas, leyes divinas, leyes

de la historia de Marx, leyes implícitas del mercado, etc). Una mínima neutralización de la unidireccionalidad metafísica nos habilita para relativizar algo las cosas en este tiempo en el que parece que la verdad se mueve definitivamente con nosotros. Por ello, esta suerte de escepticismo hermenéutico en el que podríamos instalarnos de manera provisional permite la reinención constante del sentido, con todo lo que de trágico pueda ello tener. Este asunto es de vital importancia para enfrentarnos a un nuevo modo de leer y vivir la transmisión y aquello que debamos entender por patrimonio inmaterial en el tiempo diluido e informe.

1.2. Lo informe

El hilo conductor inicial con el que nos enfrentamos es la dificultad de definir las formas de nuestro tiempo actual. Según el planteamiento de Gérard Imbert (2010), la *sociedad informe* es una sociedad que ha perdido el sentido de los límites, la conciencia de los fines, que se vuelca en los imaginarios y que, como consecuencia, hace que la inestabilidad del sujeto que habita en ellas se represente ejemplarmente en la publicidad, la televisión, el cine e internet, mostrando su realidad sociológica. “La dimensión imaginaria de lo social, señala Imbert expresamente, es hoy fundamental porque vivimos en una época de crisis de los grandes discursos y relatos, de cuestionamiento de las representaciones de la realidad y de duda identitaria. Lo informe es eso, no solo la degradación de las formas sociales, sino también la búsqueda de formas nuevas: el intento de construir –o deconstruir– la propia identidad, de relacionarse con el otro, con su propio cuerpo, de replantear el enfoque de objetos complejos –de representación saturada– como el sexo, la violencia, la muerte, de sondear en los abismos sin fondo del horror, para volver a la vida más lúcido y fuerte” (Imbert 2010: 12).

Las características de la sociedad informe (hipervisibilidad, fugacidad, acentralidad, desdoblamiento, transformismo, identificaciones, anomia, no lugares, etc...) parecen tener que ver con la “carnavalización” y espectacularización general de la sociedad. El sociólogo francés Michel Maffesoli habla, en este sentido, de un reencantamiento del mundo (2009). Ahora bien, la diferencia con el carnaval y la fiesta, fenómenos sobre los que tradicionalmente se ha sustentado buena parte del patrimonio cultural inmaterial de todos los pueblos, es que la informidad hoy se convierte en un estado no transitorio¹.

¹ “La fiesta [de tipo carnavalesco] es ante todo el advenimiento de lo insólito [...] Es una súbita inmersión en lo informe, en la vida pura. A través de la Fiesta, la sociedad se libera de

Sabemos que la modernidad se caracterizaba por la nominalización, clasificación y jerarquización. En la actualidad, por lo que venimos diciendo, la representación del mundo es más borrosa, inestable y reversible. La sociedad informe es aquella cuyas referencias se diluyen porque sus sistemas ideológicos se derrumban, son anómicas, ya no orientan las conductas; su finalidad se pierde en la nebulosa de la incertidumbre que pesa sobre el futuro; se repliega en el extremo presente, de acuerdo con ese presentismo de la in-mediatez que no tiene otra mediación que la de un sujeto totalmente performativo que se constituye en la propia actuación (Imbert 2010: 14).

1.3. El imaginario social y sus dimensiones

Como vemos lo informe de nuestras sociedades se vuelca sobre lo imaginario casi ineludiblemente. Ahora bien, ¿qué entendemos aquí por imaginarios?

Sin entrar en grandes desarrollos sobre el asunto (Carretero 2010; Castoriadis 1983; Sánchez 1999), lo que en este trabajo podamos entender por imaginario, en relación a los imaginarios sociales en general y a los que dan cuerpo a nuestro mundo actual en particular, tiene que ver con ese soporte de símbolos y representaciones, no visible e implícito que atraviesa las instituciones socioculturales a través de lo cual comprendemos lo que hay y que, a su vez, configura nuestras prácticas y nuestras actuaciones, muchas veces sin ser conscientes de ello, y que siempre, en algún momento ulterior, exige ineludiblemente algún tipo de lectura.

La realidad es entendida aquí como construcción social a partir de representaciones sociales constituidas en la subjetividad de los individuos y los grupos mediante saberes, conocimientos e imágenes de lo cotidiano, mediante opiniones vinculadas a sus creencias y a partir de actitudes, vinculadas con lo afectivo, que guían la acción.

Tenemos, por tanto, que tales representaciones sociales del imaginario, son constructos mentales contruidos, transmitidos y aprehendidos, sometidos a un constante flujo reflexivo. Como señala, en este sentido, el sociólogo griego Cornelius Castoriadis la sociedad hace los individuos que a su vez construyen la sociedad. La sociedad, de este modo, es resultado del imaginario instituyente,

las normas que se ha impuesto. Se burla de sus dioses, de sus principios, de sus leyes: se niega a sí misma” (Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, en Duch 1997: 198).

y los individuos, a su vez, están hechos por la sociedad, al mismo tiempo que hacen y rehacen cada vez la sociedad instituida (Castoriadis 2003). Este mismo autor nos hablaba de que la sociedad no son estructuras completadas con contenidos, sino un magma instituyente de significación sobre los que se articulan las cosas y los acontecimientos sociales.

Nuestro trabajo parte de este presupuesto: de que la sociedad actual presenta una serie de síntomas a través de una serie de imagerías (Imbert) en los que consciente o inconscientemente quedan configuradas las peculiaridades de una sociedad que tiene dificultades para delimitar sus fronteras significativas, para establecer cauces adecuados de transmisión cultural y para ratificar la funcionalidad de lo que sea hoy entendido como patrimonio cultural inmaterial.

Tras estas consideraciones introductorias continuemos matizando brevemente otros aspectos generales a tener en cuenta sobre los imaginarios en el transcurso del apartado.

1.3.1. Imaginarios e ideología

Al tiempo actual acelerado, denominado postmoderno, hipermoderno, líquido, etc., le encaja especialmente bien la reivindicación de esa parte imaginaria, maldita, eclipsada por la racionalidad dominante y reducida a residual desde la neutralización de las ideologías:

– En la actualidad algunos autores como Michel Maffesoli sostienen que nuestras sociedades estás experimentando un proceso de reencantamiento como reacción a la racionalización científico-técnica, en el que vuelve a manifestarse esa dimensión imaginaria, expresiva y espontánea de los individuos y los grupos. En el tiempo de los medios de comunicación, de la tecnología de la información y de las industrias culturales se produce un desdibujamiento implícito de la tensión ideológica en torno a las superestructuras y su papel sociopolítico. Las representaciones sociales de las que hablaba Durkheim como configuradoras institucionales de la realidad social estarían en nuestra época experimentando una fase postideológica en la que los imaginarios sustituyen a las ideologías en la conformación de lo social.

– Además, y siendo coherente con lo anterior, los sistemas proyectivos (las múltiples identificaciones con sus representaciones de la realidad) son más influyentes que los sistemas reproductivos (basados en la transmisión de modelos). El problema mismo de la transmisión se ve afectado, con las implica-

ciones generales que el asunto tiene para la reconsideración expresa de lo que sea el patrimonio inmaterial en las sociedades líquidas.

– Por otra parte, también asistimos a una reubicación del problema de la acción en ámbitos estéticos más que propiamente éticos. La emoción y el logos visceral parecen tener más importancia para convencer que la estrategia de los principios y de los argumentos. La seducción y la persuasión son más operativas que la dominación política. La belleza, por este motivo entre otros, se encuentra diseminada por todas las partes (publicidad, diseño, consumo, etc.) mucho menos que en las obras y acciones de los artistas contemporáneos, animados habitualmente por otras motivaciones estéticas a partir de propuestas múltiples e híbridas.

1.3.2. Imaginario y transformación social

El imaginario, además, frente a lo que pudiera parecer, no está constituido de una vez por todas, sino que más bien implica dinamismo e incluye constantemente la posibilidad de la crítica y la transformación. El imaginario social es instituyente, es creador, y no únicamente reflejo de lo instituido. En este sentido Enrique Carretero señala lo siguiente: “Lo imaginario es el espacio de la representación simbólica a partir del cual se consolida la realidad socialmente establecida, en el recurso al que apela la hegemonía política, pero al mismo tiempo, es la instancia desde la que se despliega una ensoñación reactiva al poder. Como trasfondo de esta última predisposición latente de lo imaginario, se percibe la capacidad de lo imaginario para doblar la realidad instituida, abriendo, así, posibilidades de realidad bloqueadas históricamente” (Carretero, 26: 2). En el mismo sentido se expresa Celso Sánchez cuando apunta que “sobre la base de la dynamis, del ser indeterminado y de la plasticidad de lo social en su nivel imaginario, puede pensarse el cambio, la posibilidad de unas nuevas instituciones. Se trata de un terreno de lo social donde no hay objetividad, regularidad y a priori lógicos, donde rige la posibilidad, el devenir y la autoalteración”. (Sánchez 1999, 22). Creemos de especial interés esta concepción del imaginario como motor de la transformación social, pero cabe considerar alguna función más.

1.3.3. Funciones del imaginario

A partir del intento de sistematización que realiza Sánchez Capdequí (1999: 95 y ss), las dividiremos en antropológicas y psicosociales:

Las de carácter antropológico son aquellas que tienen que ver con la eufemización ante el paso del tiempo y la muerte. Además, como la imagen es maleable y dinámica, se convierten en actor de compensación de los desarreglos psicosociales, de las alternancias, del cambio social. También cumple la función de equilibrio antropológico de la especie ante la predominancia civilizatoria, algo así como una especie de patrimonio común arquetípico. Además, cabe contemplar la función homeostática (numinosa) entre lo profano y lo sagrado, entre lo particular y la totalidad.

Desde el punto de vista psicosocial el imaginario conserva la sabiduría de las generaciones. El magma late constantemente incluso en tiempos de desmemoria y hay actualización constante de esquemas, figuras e instituciones sociales. También suministra símbolos e imágenes propiciatorias de una identidad colectiva. Los grupos siempre se remiten a los imaginarios para anclarse. Y, por último, es válvula de escape de insatisfacciones y frustraciones de la vida contemporánea.

Los imaginarios colectivos, en tanto que espacio de representación, se proyectan sobre los sujetos en las diferentes modalidades expresivas, pero al mismo tiempo se termina por depositar también en ese imaginario buena parte de las obsesiones, deseos, fobias, incertidumbres y miedos. Sin que expresamente tenga que ver con cada uno de nosotros lo que allí aparece remite a lo otro que nos interpela, a esos huecos silenciosos que también nos constituyen porque formamos parte de ellos de manera inconsciente, y, por tanto, nos afectan. No es necesario justificar más la importancia que tiene acercarse a la cultura contemporánea desde estos presupuestos con el fin de repensar precisamente lo que signifique hoy el patrimonio inmaterial.

1.4. La metáfora de lo líquido: algunas consecuencias

Lo informe también tiene que ver con lo inaprehensible. Se trata de una consecuencia que convive con la aceleración de los procesos. Nos valemos entonces, con Zygmunt Bauman, de la intuición de lo líquido como figura general que permite pensar y caracterizar nuestro tiempo. La licuefacción se convierte en la ratificación de un tiempo predominantemente metafórico y connotativo, muy escurridizo y dinámico. Lo líquido, por lo que sugerimos, no es una metodología sino la metáfora de un modo de ser cuyo acceso más oportuno es la narratividad, la lectura y la interpretación.

A diferencia de aquellos primeros impulsos críticos de la modernidad cuya pretensión era la de disolver la tumefacción social de los sólidos impenetrables para proponer otro tipo de solidez utópica y emancipadora proyectada hacia el futuro (Marx y el tiempo revolucionario, por ejemplo), la licuefacción de nuestros días se encuentra atravesada de tiempo, pero de un tiempo no lineal y reflexivo que se constituye sin finalidad y desde la incertidumbre.

Lo que pueda ser entendido como modernidad sólida vendría definido por los siguientes rasgos generales: la creencia en el progreso que pone el tiempo a favor del hombre; el universalismo que implica la búsqueda de un estándar único de verdad, de valor y de gusto; la creencia de que la historia es el marco de la realización humana. El mundo ha de ser cambiado mediante la racionalidad, que termina instrumentalizándose hacia el proyecto de una sociedad perfecta. La finalidad es el sustento de la utopía y una fuente de certidumbre y estabilidad para los hombres; se produce una clara neutralización de las ambivalencias mediante el orden clasificatorio y sus prácticas; la identidad se entiende a través de la pertenencia a instituciones sólidas y asentadas (barrio, familia, nación-patria). Ayudas para escapar del destino; se da la adscripción socio-cultural, como consecuencia.

Por su parte, aquello que pueda significar la modernidad líquida tendría que ver con los rasgos siguientes: liberación de la idea de progreso y del control del futuro que ello implica; el universalismo se resiente. Del conocimiento como legislador se pasa al conocimiento como intérprete; el estado se descarga: pluralismo de creencias y de estilos de vida centrados en el consumo; creencia en que la sociedad libre y justa ya ha llegado. ¿Emancipación?; ¿Qué agente lleva qué hacia dónde?; corporalización de la sociedad y de la cultura. Sensaciones vs racionalidad; desinstitucionalización, autoreferencia de la identidad individual.

Lo líquido, por tanto, tiene que ver hoy con lo precario, lo plural, lo contingente, lo diverso, con la historicidad, con la finitud, lo acelerado; con la desaparición de puntos fijos en los que colocar la confianza de los sujetos y de las instituciones. No tiene que ver exactamente con la libertad sino más bien con la explosión de inmensas posibilidades de elección (decisionismo) en el marco circunscrito por los flujos financieros y de consumo. Lo líquido tiene que ver con la gestión de los desechos y del olvido. Nuevos y constantes comienzos condicionan nuestra supervivencia a nuestra habilidad y rapidez para desprendernos de los desperdicios. El flujo de la innovación constante hace que la basura se convierta en un síntoma y que los desperdicios puedan llegar a ser incluso vidas humanas que no tienen lugar dentro del propio vértigo del sistema.

Para Bauman expresamente, “la sociedad “moderna líquida” es aquella en que las condiciones de actuación de sus miembros cambian antes de que las formas de actuar se consoliden en unos hábitos y en unas rutinas determinadas” (Bauman 2006: 9), y esto se ve expresamente reflejado en las diferentes instituciones que se ven afectadas. El alcance que pueda tener sobre la cultura inmaterial este éxtasis del olvido como estrategia para poder ser creativo e innovador está aún por evaluar en su conjunto teniendo en cuenta la función vertebral que tiene la memoria para la noción de patrimonio.

1.5. La ambivalencia

Un aspecto especialmente significativo que acompaña a la licuefacción social es el de la ambivalencia. En plena época de desconfianza asistimos, por ello, a una constante reconsideración de lo que somos, a una permanente autoevaluación de nuestros hábitos, de nuestras acciones, de nuestros modelos de conocimiento, de nuestras instituciones. La mirada especulativa nos tenía bien acostumbrados a reflejarnos conceptualmente en el espejo subjetivo del pensamiento, pero no tanto en el de las acciones, las prácticas cotidianas y el sentido común. Ello trae consigo la necesidad de reconsiderar algo que la primera modernidad, desde sus presupuestos metodológicos, había excluido de manera prioritaria al mantener opacos todos los procesos institucionales: nos referimos a lo incontrolable y lo imprevisible. La obligada autoobservación introduce de modo inevitable un importante grado de inseguridad y temor al no poder impedir que se pongan de manifiesto las múltiples contradicciones que nuestra condición individual y grupal refleja desde su más íntima raíz ontológica.

Una fluctuación de la identidad de este tipo está teñida por el fenómeno de la ambivalencia (principal rasgo de la hipermodernidad líquida), es decir, cuando uno se mueve en espacios y categorías contrarios sin que sea vivido como contradictorio. Según Bauman la fase líquida de la modernidad es la vuelta a la ambivalencia en la cultura actual. El pensamiento y la cultura moderna habían desterrado lo ambivalente en favor de lo dicotómico. Las dicotomías están basadas en la separación, la discriminación y la simetría de las alternativas.

Por entendernos podríamos hablar de dos ejemplos que ilustran esto expresamente: la burocratización, por una parte, y el desarrollo de la ciencia, por otra:

a) *Burocracia moderna vs ambivalencia*: En la modernidad el desarrollo del estado, denominado moderno, requiere una fuerte carga de regulación clasificatoria de las estructuras sociales y de los individuos. Esto se proyecta en los diferentes órdenes de la vida y se corrobora progresivamente en un proceso paulatino de disolución del poder en las diferentes estrategias de comportamiento y en la consolidación de las diferentes instituciones: ejército, escuela, medicina, castigo, normalización, etc.

b) *Ciencia vs ambivalencia*: El otro ejemplo es el de la ciencia. A partir de la delimitación exhaustiva de los diferentes objetos científicos de las diferentes disciplinas científicas se corrobora el sustento de un paradigma dicotómico y de simplicidad que excluía la complejidad y la interdisciplinariedad. El saber se hace parcial para regular y controlar las aspiraciones de objetividad, verdad y control.

Ahora bien, todo esto se transforma en esta última fase de la modernidad (en la hipermodernidad, la sobremodernidad...) donde lo ambivalente se refleja en las grandes categorías simbólicas que estructuran nuestra relación con el mundo (y que se corroboran expresamente en el imaginario), y también, a nivel existencial, en la coexistencia de estilos de vida y en la licuefacción acelerada de las relaciones y los modos de vinculación social. De ello intentaremos dar cuenta en lo que resta del trabajo tomando como referencia algunos aspectos centrales que se encuentran bien proyectados en diversos ámbitos del imaginario en nuestras sociedades.

2. Imaginarios contemporáneos: la sintomatología social de la aceleración

2.1. La aceleración y la inmediatez

La velocidad se ha ido convirtiendo en un medio para interpretar y gestionar el mundo porque mantenemos una nueva relación con el tiempo. La aceleración se ha transformado progresivamente en un modo de control inédito hasta hoy, arraigado en todos los ámbitos de la estructura social y cultural. Además, tal y como apunta el sociólogo francés Paul Virilio, se trata del modo oculto y sutil mediante el cual se manifiesta el poder económico: expresamente una economía de la velocidad; una dromología (*drómos* = carrera). Todo poder, para Virilio, es dromocrático. Las democracias son *dromocracias*. Se ha sacralizado la velocidad de tal modo que podríamos decir que los atributos divinos de la ubicuidad, la instantaneidad y la inmediatez, con los que cabe hablar de visión y poder total, se encuentran alojados en la aceleración en nuestro tiempo

secularizado. A diferencia de la fluidez, que conserva su componente material y corpóreo, la velocidad tiene un componente conceptual y abstracto que impregna todas las capas de la dinámica social y del propio imaginario colectivo del mundo contemporáneo. Además, la velocidad es incontrolable y, por ello, implica el accidente como forma de ser inevitable. “Hasta que no hagamos la revolución dromocrática o dromológica, nos encaminamos hacia el accidente global, integral” (Virilio 2003b: 70). Deducimos, por tanto, que el territorio ha perdido significación en provecho del cohete, del avión, del automóvil, etc. Los no-lugares de hecho surgen, entre otras cosas, como consecuencia de la depuración tecnológica e instrumental del proyectil. Son los espacios en los que domina lo instantáneo, lo siempre absolutamente nuevo, lo efímero, el mero enlace... Hablamos de la frenética conversión de los espacios en tiempo y de la consiguiente contaminación del hábitat. La consecuencia de ello es precisamente la cultura del impacto, la espectacularización del accidente, tanto de los cuerpos tecnológicos, mecánicos, sin extensión incorporados a los utensilios de desplazamiento como a la propia dinámica de las relaciones personales, líquidas, puras, impactadas, porque ya no se soportan en espacios habitables.

La consecuencia ineludible es el imaginario del accidente como modo de percibir el mundo, como filtro por el que pasar los rituales, las creencias y el conocimiento. Lo accidental además es cuando el tiempo real, el de la actualidad, prevalece sobre el tiempo representado, el de la historia; cuando el tiempo in-mediato (el del directo, por ejemplo) prevalece sobre el tiempo mediado (el de la representación). Esta fascinación por lo in-mediato implica la instantaneidad de los mensajes frente al reposo de la tradición oral, la reticencia con respecto a las mediaciones (lingüísticas, otras) o la imposibilidad de la “lectura lenta” de la que nos hablaba Nietzsche.

Perdemos en profundidad de campo, en perspectiva, porque hay prisa, no hay tiempo, lo cual degrada la relación que mantenemos con el contexto que nos rodea. Somos incapaces de enmarcar ya que no existe la visión marginal teniendo que centrarnos en las respuestas exigidas por la sincronización global de las respuestas. Se trata de otra perspectiva del denominado pensamiento único. Las repercusiones de la pérdida de profundidad de campo para la política hipermoderna aún están por tener en cuenta. ¿De qué tipo de horizonte trata la acción política en la actualidad? ¿En qué situación puede quedar el compromiso político, entendido tanto desde un punto de vista personal en lo referido a la acción como desde un punto de vista institucional, dentro de esta cultura transparente de la aceleración y el impacto?

La pérdida, como vemos, de la trayectividad implícita en la perspectiva implica una profunda recreación cultural de los horizontes. Sin hábitat perdemos la memoria. En el cataclismo del tiempo presente, de la inminencia, ya no hay distancia temporal que permita enriquecer el juego dialógico de la política. Ahora, el dispositivo “tele” reemplaza el espacio público por imagen pública, descentrada de la ciudad física. Se prefigura así una especie de ciudad de ciudades: la ciudad de las telecomunicaciones, la ciudad Internet, junto al espejismo virtual de la economía. Se tiende a urbanizar el tiempo a la vez que se desurbaniza el espacio real hasta llegar al borde de la implosión: la desintegración de la comunidad en beneficio de los ausentes.

La negación tecnológica de nuestras limitaciones hace que los seres humanos se trasciendan a sí mismos en una nueva especie de hombre todopoderoso capaz de estar en todos los sitios al mismo tiempo. Esta ciudad virtual, esta ciudad atravesada por la contaminación dromológica, termina exigiendo la transformación de los comportamientos ante el desarraigo y la soledad en la que deriva el aislamiento producido por dejar de conocer todo aquello que no es mediado por las tecnologías de la comunicación. Es la consecuencia de no precisar el entorno para vivir, para moverse, para relacionarse; y es la consecuencia también de las urgencias por eliminar el tiempo que sobra. Las mediaciones culturales se encuentran zarandeadas porque ahora la cultura es el mundo. El desanclaje genera miedo e incertidumbre.

2.2. Riesgo, miedo e incertidumbre

2.2.1. Riesgo

La sociedad capitalista se ha tornado sociedad del riesgo, lo cual ha trastocado la concepción moderna de la acción social, del orden social y de las fuentes de significación social. Se ha modificado la lógica de la carencia en la sociedad de la riqueza por una lógica del reparto de los riesgos de la modernidad desarrollada. En la actualidad uno de los criterios de clasificación social es atendiendo a la capacidad que los grupos tienen de zafarse de los riesgos. La instrumentalidad de la razón, como se sabe, ya no está expresamente destinada al progreso sino a la reducción y a la neutralización de las amenazas. Esta erosión en los fundamentos tradicionales genera un desfase cultural cuyas consecuencias más inmediatas tienen que ver con que las instituciones no controlan ni protegen de los riesgos sociales, políticos, económicos e individuales.

¿Qué institución permite hoy verdaderamente una adecuada formación para gestionar la incertidumbre?

Nos encontramos, por tanto, en una fase que va más allá de la del riesgo residual cuyas características esenciales podríamos delimitar del siguiente modo: Nos vemos afectados por ellos involuntariamente; se hacen cotidianos ya que consiguen borrar la frontera entre el tiempo del riesgo y el tiempo de la seguridad; pueden provocar procesos espontáneos de solidaridad: una solidaridad del miedo basada en la lógica antementada de reparto de riesgos; ya no se hace posible su aceptación social por vía de socialización sobre la colateralidad legítima de los riesgos; son incalculables; su causa se encuentra en decisiones y acciones de individuos o de instituciones; sin embargo son inimputables; están indeterminados e indefinidos. Se necesita la mirada experta para ponerlos de manifiesto; el que los riesgos pasen a ser algo indeterminable, imprevisible e inimputable hace que sobre la sociedad planee una situación de irresponsabilidad organizada; se ocultan detrás de un interesado celo deontológico o ideológico de grupos o naciones.

De todas estas peculiaridades se desprende una ineludible reconsideración del pacto social y, por extensión, de la proyección civil, política y cultural de los procesos de socialización y de sus agentes, sustentada originariamente en dicho pacto. El riesgo afecta al pacto debido a que el orden social se ve amenazado. Sabemos que el pacto social se ha sustentado en la lógica del seguro en el sentido de que el cálculo de riesgos equivale al control del tiempo y de que el seguro equivale a solidez racional. La sociedad del riesgo, por su parte, introduce crisis en el contrato social y una visión diferente de nuestra cultura ya que no puede ser garantizada como una sociedad asegurada ni asegurable.

2.2.2. *Desconfianza*

Estructuralmente la reflexividad implica falta de confianza. Usando la terminología de Anthony Giddens (2002), podríamos decir que la nueva experiencia de desanclaje que experimenta el yo de la modernidad tardía al verse sometido a la reorganización de un tiempo y un espacio inaprehensible y los agresivos hábitos de lo cotidiano condicionados por sistemas abstractos y de expertos, genera la necesidad permanente de tomar conciencia de todas y cada una de las decisiones que constituyen nuestra biografía. La identidad ha perdido la “comodidad” de la inercia y la tutela que suponía la adscripción a un mundo de manera innata. La nueva identidad líquida y polifónica requiere

atenta observación sobre cada uno de los pasos que da para constituirse. La zozobra, la duda, la propia angustia de la que habla Giddens a la hora de consolidar la dimensión social del yo (Giddens 1997: 51 y ss.), supone una pérdida de confianza generalizada y, de manera especial, en las “estructuras de acogida” (Duch 1997) entre las cuales se ha encontrado desde siempre y de manera privilegiada la educación.

2.2.3. *El miedo*

Lo cotidiano en nuestro mundo infunde temor ante el plus de inseguridad que aporta la disolución sociocultural. No podemos olvidar, en este sentido, que en la medida en que el miedo es, sin duda, uno de los componentes radicales que definen la naturaleza humana acaba convirtiéndose en uno de los impulsores más significativos de la configuración de cualquier forma de asociación. Los hombres y los grupos saben perfectamente utilizar las emociones que surgen del peligro o la amenaza para marcar pautas de comportamiento, de dominio y de control a los demás o para exigir la neutralización de la parálisis intrínseca a la acción que genera la incertidumbre.

La expresión de tal control y dominio es de diversos tipos: ideológicos, religiosos, socioculturales. Esto nos muestra la vinculación íntima entre el miedo y la cultura. La disposición y las respuestas que ofrecen las culturas en sus diferentes coyunturas acaban determinando la peculiaridad y los modos de ser de los grupos.

Un planteamiento antropológico de este tipo nos permite preguntarnos, en el caso concreto de nuestro mundo contemporáneo, sobre cuáles son las peculiaridades de nuestros miedos con objeto de intentar caracterizar lo que nos pasa. En este sentido Carlo Mongardini, en su trabajo sobre *Miedo y sociedad*, cita expresamente a Norbert Elias cuando decía que “hay que llegar con el pensamiento hasta el fondo de las angustias que empujan a los integrantes de una sociedad, y sobre todo a los custodios de los tabúes, a determinar esa regulación de la conducta. Solo comprenderemos mejor las transformaciones del comportamiento que favorecen la civilización cuando sepamos identificar el cambio en la estructura de las angustias con el que se relacionan” (Mongardini 2007: 16). Como vemos, algunos sociólogos piensan que rastreando nuestros miedos podemos comprender mejor el tiempo que nos ha tocado vivir.

Aunque parezca una obviedad, resulta imprescindible recordar que el miedo no es una cuestión meramente psicológica y perteneciente a la afectivi-

dad individual, sino que más bien tiene que ver con los condicionantes socio-culturales, económicos o antropológicos. En este sentido cabría decir que habitualmente es más fácil hablar del carácter individual del miedo en coyunturas históricas de solidez sociocultural, mientras que, en los tiempos líquidos, sometidos a transformaciones permanentes y, de manera especial en nuestros entornos de grandes redes y de flujos, el miedo es un horizonte de expectativa que sobrevuela el imaginario colectivo ante la necesidad de acondicionar las diferentes lecturas de lo que pasa y las aspiraciones de proyección. El carácter patológico de nuestra condición anticipativa se consolida sutilmente en nuestro tiempo en el que las comunidades se sustentan de manera fragmentaria.

De manera ilustrativa podríamos señalar algunos rasgos sintomáticos que nos permitan centrar el asunto: a) La obsesión por la seguridad como indicio; b) La generalizada invisibilidad social causada especialmente por hipervisibilidad de todo y del miedo social y del riesgo especialmente; c) La inaprehensibilidad de la ontología de flujos dada su propia naturaleza, especialmente en su dimensión flexibilizadora de la economía, del trabajo y del conocimiento. Las modalidades del saber, lo sabemos muy bien ya, se han fragmentado y son provisionales. Además, van unidas a la aceleración tecnológica del cambio social, a la pasividad improductiva de los fenómenos de masa y al sutil tránsito que va de la pobreza a la exclusión (Bauman), debido a que la pobreza es el justo castigo que merece la ineficacia; d) La contradictoria imposibilidad de desconectar en tiempos de desanclaje. La fiesta, por ejemplo, ya no resulta ser un espacio gratificante de desconexión de los miedos cotidianos y se ha convertido en una ocasión más para consumir. No es ruptura con la realidad, sino continuación de sus inercias; e) La desmaterialización cultural y social (R. Inglehart); f) La complejidad social: No hay ya solo una sociedad, lo cual implica que el incremento de densidad social impide que se puedan seguir adaptando nuestras representaciones. Un gran reto es el de la recualificación de la representación en las sociedades complejas. De momento este importante desfase está produciendo la inseguridad y el miedo de una estructura epistemológica totalmente zarandeada; g) La estructura narrativa del miedo, sobre todo a través de los medios; h) La deslocalización: la superubicuidad genera el miedo a los lugares; i) El nomadismo: el miedo al éxodo, a la invasión de los invadidos, a viajar: proliferación del viaje programado y de los seguros de viajes; j) La tribalización: “Cuando las normas se vuelven inseguras, y la moral, problemática, resurge el miedo, se cuestiona el marco de las expectativas sociales y la vida colectiva retrocede a formas primitivas” (Mongardini 2007: 41); k) El miedo a los otros.

¿Es, entonces, el patrimonio en general y el inmaterial en particular, en tanto que noción, un mecanismo de defensa generado en la modernidad, como veíamos, al principio a causa de la clara intuición de temor que genera el progreso y, en nuestros, días debido al miedo generado por la delicuescencia implícita de nuestros modos de vida?

2.3. Identificaciones frente a identidades

De siempre se ha convenido el hecho de que la identidad necesita tiempo reposado; especialmente cuando esta se constituye narrativamente (Ricoeur). En la actualidad, y atendiendo a las diferentes variables que venimos teniendo en cuenta, se puede afirmar que los mecanismos de identificación, con sus diferentes representaciones, son más fuertes que los modelos tradicionales de identidad. A la identidad le han aparecido fisuras, ya no es estable. El sujeto se siente desnudo sin la coartada de la ideología y amenazado por lo efímero, por lo líquido y ambivalente. La adquisición contingente de modelos de acción múltiples comienza a predominar con respecto a la inercia de la adscripción en un entorno sociocultural acelerado de gran dinamismo y movilidad social. Esto significa que en las sociedades actuales se han multiplicado exponencialmente la cantidad de roles sociales que tenemos que interpretar a lo largo de una vida, frente a épocas anteriores en sociedades tradicionales donde los roles a los que nos veíamos sometidos eran verdaderamente pocos y bien delimitados.

2.4. Nomadismo y no lugares

2.4.1. Nomadismo

Entre otros autores que han detectado en sus análisis las consecuencias que tiene el dinamismo constante de nuestras sociedades se encuentra el sociólogo francés Michel Maffesoli. De manera especial Maffesoli, a lo largo de toda su obra, mantiene la tesis de que nuestras sociedades han declinado en mantener los ideales de la modernidad como el progreso, la racionalidad, la burocratización, el desencantamiento del mundo, el sedentarismo cultural, etc., para entrar progresivamente en una etapa que se podría presentar como novedosa pero que verdaderamente tiene sus raíces en nuestra propia cultura, en las raíces previas de la modernidad. De esta manera Maffesoli hace una reconsideración del tiempo y del espacio para interpretar lo que nos pasa hoy aten-

diendo a potencialidades del imaginario premoderno como puedan ser la tribalización comunitaria o el nomadismo.

En lo referido a esto último, lo que señala el sociólogo francés en el marco de su libro titulado *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos* (2004) es que asistimos a una revalorización de la vida arcaica errante de los nómadas. La ausencia de delimitaciones institucionales claras hace que transitar se reconvierta en un modo de proceder cotidiano en todos los ámbitos de la vida. La diversidad, y su carácter imprevisible, recupera la capacidad de huir con la amenaza al poder establecido que ello conlleva.

De manera tradicional se ha confiado poco en el nómada. El sedentarismo está íntimamente ligado al éxito y la estabilidad de las estructuras de poder; sin embargo, el nómada siempre es sospechoso, siempre es extraño. El desplazamiento y el desarraigo, el proceso de renovación constante de las identidades y del hábitat, se enfrentan a las pretensiones de sujeción implícitas en la estructura estatal.

De manera contraria a lo que podía parecer, Maffesoli piensa que el individualismo manifiesta expresamente la reticencia propia al cambio del sedentarismo. El individualismo en sí mismo es un modo de reclusión; sin embargo, el nómada está obligado a moverse constantemente y, habitualmente, requiere para ello de los demás. Se trata de una figura gregaria que forma tribus, bandas y comunidades al margen del estado. En nuestros días, las redes sociales son una muestra de este gregarismo postmoderno. Las propias circunstancias, aunque quisiéramos lo contrario, nos avocan día a día a resistirnos a un confinamiento en un único edificio, en una única pareja, en un único trabajo, en una única identidad sexual, etc.

Tenemos, por tanto, que estas nuevas formas de socialización no estatalizadas sino espontáneas, tienen que ver expresamente con la movilidad laboral, de las identidades, del hábitat, de las ideologías, de las relaciones, etc. El turismo se convierte en la gran metáfora del nómada postmoderno, pero también las emigraciones por los más diversos motivos: económicos, políticos, ideológicos, ecológicos, laborales, etc.

Parece claro, por tanto, que la constatación de esta transformación de nuestras prácticas y de nuestras representaciones culturales y societales referidas a los espacios y los tiempos que habitamos abre la reconsideración posible del hábitat mismo, de lo que sea hoy día considerado como un lugar o un no-lugar.

2.4.2. *No lugares*

En 1992 el antropólogo francés Marc Augé publicó un libro titulado *Los no lugares. (Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad)*. (2006). En él se caracterizan los espacios antropológicos de nuestro tiempo y se ayuda a comprender desde otros puntos de vista las claves de nuestra identidad contemporánea. Sigámosle expresamente refiriendo algunos de los textos más significativos del libro citado:

Augé, como antropólogo, parte de su consideración etnográfica del espacio donde se especifican las peculiaridades identitarias de las culturas y nos habla por ello de “lugar antropológico”: “Reservaremos el término “lugar antropológico” para esta construcción concreta y simbólica del espacio que no podría por sí sola dar cuenta de las vicisitudes y de las contradicciones de la vida social pero a la cual se refieren todos aquellos a quienes ella les asigna un lugar, por modesto o humilde que sea. Justamente porque toda antropología es antropología de los otros, en otros términos, que el lugar, el lugar antropológico, es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa” (...) “Estos lugares tienen por lo menos tres rasgos comunes. Se consideran (o los consideran) identificatorios, relacionales e históricos. El plano de la casa, las reglas de residencia, los barrios del pueblo, los altares, las plazas públicas, la delimitación del terruño corresponden para cada uno a un conjunto de posibilidades, de prescripciones y de prohibiciones cuyo contenido es a la vez espacial y social” (Augé: 2006, 58-59).

Tendríamos, por tanto, frente a los denominados “lugares antropológicos”, los no-lugares: “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni histórico, definirá un no lugar. La hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos” (...) “Los no lugares son la medida de la época, medida cuantificable y que se podría tomar adicionando, después de hacer algunas conversiones entre superficie, volumen y distancia, las vías aéreas, ferroviarias, las autopistas y los habitáculos móviles llamados “medios de transporte” (aviones, trenes, automóviles), los aeropuertos y las estaciones ferroviarias, las estaciones aeroespaciales, las grandes cadenas hoteleras, los parques de recreo, los supermercados, la madeja compleja, en fin, de las redes de cables o sin hilos que movilizan el espacio extraterrestre a los fines de una comunicación tan extraña que a menudo no pone en contacto al individuo más que con otra imagen de sí mismo” (Augé: 2006, 83-85).

Se trata este asunto de una referencia común entre antropólogos y sociólogos por lo visual del análisis y por su operatividad. Volvemos en esta ocasión a apuntar las dificultades de seguir pensando aquello que sea el patrimonio inmaterial en nuestros días a partir de la consideración oportuna del significado y el alcance que pueda tener la preponderancia de no lugares en detrimento de los denominados por Augé lugares antropológicos. El no lugar está sustentado por la expresión frenética de la indefinición y la prisa. Cabría aquí plantear un elogio del hogar, pero para ello tendríamos que volver a encontrar estrategias de anclaje adecuadas.

2.5. La hipervisibilización

En los imaginarios de las sociedades actuales parece como si se hubiera producido una sustitución de los discursos tradicionales sobre el saber, vinculados con la palabra, hacia una lógica del ver, de la visibilidad, vinculada con la imagen y con la espectacularización de todo lo que hay. Un ejemplo claro de partida que ilustra bien este asunto puede ser el hecho de que nuestra intimidad en estos momentos queda expuesta constantemente en múltiples espacios habilitados para ello: *realities*, redes sociales, etc. Se exhibe todo: el pathos, los estados interiores, la violencia, el horror, la muerte. Hoy se habla de extimidad para manifestar esta ambivalencia entre lo público y lo privado en los sujetos. Las fronteras entre lo público y lo privado se han desdibujado. La sociedad se ha hecho mucho más tolerante, para bien o para mal, a hacer visibles cosas que hace pocos años habrían sido inaceptables. Aquí percibimos también el jugueteo con los límites. La publicidad y la televisión han ido poniendo a prueba la posibilidad de ver cada vez más. Las cámaras ahora se ponen en todos los sitios y verlo todo, aquí y ahora, se convierte en un derecho, en un poder, que se le ha conferido al consumidor de imágenes. El mundo es visto siempre a través de pantallas y la experiencia es esencialmente cinematográfica (Lipovetsky). Gérard Imbert ha denominado a este imperio de la mirada panescópica, en la que lo de dentro y lo de fuera se confunden, imaginario de la hipervisibilidad. La hipervisibilidad se da “sobre todo cuando la publicitación llega a ser la condición *sine qua non* de la existencia social del objeto y también del sujeto. Sin visibilidad, hoy, no hay existencia social que valga ni sujeto que tenga su lugar en el mercado de la imagen, lo que dificulta el trabajo de introspección (de conocimiento del yo) y de construcción de la identidad (de integración del individuo a la comunidad)” (Imbert 2010: 19).

Entre otras, apuntaremos algunas de las consecuencias que implica este imaginario de la total transparencia del que hablamos:

– En primer lugar, es preciso constatar que se da una transformación política en cuanto a la posición de la ciudadanía en los espacios públicos. El espacio público no está gobernado por la palabra, por la razón o por los argumentos, sino que está teatralizado en la experiencia mediática. En este espacio se da una contaminación de lo emocional televisivo, donde los sentimientos, las seducciones, lo pasional, lo visceral se exhibe como criterio de verdad. De este modo la opinión pública ha sido sustituida por la emoción pública.

– Otra consecuencia sería la que apunta el filósofo de origen coreano y formado en Alemania Byung-Chul Han en su libro *La sociedad de la transparencia*. Entre otras muchas cosas Han nos dice que las imágenes absolutamente transparentes, carentes de dramaturgia, de coreografía, se convierten en pornografía sin ninguna profundidad hermenéutica y sin sentido. Por ello este imaginario coactivo de lo transparente nos somete al infierno de lo igual, nos resta diferencia y nos sustrae de la delimitación en la que nos sitúan los otros, los extraños. La total equiparación en la tiranía de la transparencia les resta libertad y creatividad a los integrantes de una sociedad uniformada (Han 2013: 12 y ss.), y como consecuencia se complica la identificación con hábitos, usos, prácticas y rituales propios.

2.6. La sociedad como simulacro

No pensamos que vayamos a sorprendernos ahora porque haya dobles. El doble es consustancial a la cultura misma ya que siempre ha sido preciso dotar de significado a aquello que no lo tiene para poder seguir vivos de alguna manera. Lo real (no la realidad, que es construida) es silencioso, inefable, indiferente, inagotable y cruel (crudo). Clement Rosset señala que no hay misterio sobre la simple e irrefutable singularidad (idiotez) de lo que existe (lo real) aquí y ahora. La naturaleza de las cosas consiste en las cosas, y solo en ellas; en lo que hay sin más. En el fondo pudiera parecer una locura de los seres humanos y de la cultura considerar frecuentemente más digno e interesante lo que no existe, lo que imaginamos que son las cosas, que lo que hay, que la simplicidad de lo real. Pero lo cierto es que ese silencio es insoportable. Hans Blumenberg nos hablaba del absolutismo de la realidad, y comprendía la existencia humana como la liberación de cualquier absolutismo; como el distanciamiento del mutismo de la realidad y de su tremenda indiferencia. Lo que hacemos es

construir un mundo humano para poder habitar en la vida independientemente de la realidad a la que le damos absolutamente lo mismo. Con Blumenberg transitamos de una ontología a una antropología ineludible. Es en el tiempo, en la historia, mediante metáforas, como el ser humano construye su mundo al margen de lo real. En el tiempo de la vida, no en el tiempo del mundo que es cruel en su independencia.

Por tanto, se podría decir que simular es la condición de los humanos. Y por ello, y atendiendo a toda suerte de metaforología histórico-cultural que se ha venido dando a lo largo de la historia, la de la hiperrealidad podría formar parte sin más de una variable histórica bien reconocida. En los dobles postmodernos, en la cultura como simulacro, de la que nos habla Baudrillard, se desvanece la distinción entre verídico y falso; solo hay imágenes entre imágenes, opiniones frente a otras opiniones, significantes que remiten a otros significantes. Se anunció el declive metafísico del significado. “Lo real expurgado de lo antirreal se convierte en hiperreal, más real que lo real, y se desvanece en la simulación” (Baudrillard 2000: 19). El Baudrillard más nihilista llega a sugerirnos que el simulacro no es el que oculta la verdad. Es la verdad la que oculta que no hay verdad, y que el simulacro es verdadero. El simulacro –cuando se sabe que lo es– no engaña, es lo que es. El engaño tiene lugar cuando se quiere hacer pasar un simulacro por verdad; más radicalmente: cuando se dice que hay verdad, y no simulacro.

A pesar de las derivas finales de su pensamiento a partir de los años 90, aplicando estas ideas a todas las cuestiones posibles con la consiguiente descarga de potencial crítico, lo cierto es que este imaginario de la simulación está aún de actualidad ya que nos encontramos atravesados por el problema de lo real y de su representación. Se trata de una cuestión fundamental para poder hablar, o no, de anclajes y de certidumbre en el marco de la sociedad informe. Nos hace cuestionarnos críticamente qué es lo que pueda tener la cultura inmaterial de simulacro y, de este modo, reconsiderar el asunto del patrimonio desde una perspectiva más relativista y quizás algo menos dramática.

De alguna manera parecería que a través de este planteamiento tan nietzscheano se nos pretende liberar de toda ingenuidad y situarnos de manera trágica en el espacio ineludiblemente duplicador de la cultura humana. Ello quizás pudiera establecer, entre otras cosas, perspectivas de análisis críticas a partir de las cuales siempre se esté alerta a la constante del ahuecamiento semántico.

A nuestro entender, muy en consonancia con este nivel de hiperrealidad del que nos habla Baudrillard se encuentra la noción aplicativa de “nada” que maneja Ritzer en su libro *La globalización de la nada*.

La nada de la que nos habla Ritzer no tiene, aparentemente, nada que ver con la nada “convencional”, con la nada filosófica o metafísica. Se trata de una estrategia metodológica, algo así como los tipos ideales weberianos, para analizar de manera muy sugerente la globalización de la oquedad en la sociedad de consumo. Se trata de una nada metodológica, para “designar formas sociales generalmente concebidas y controladas de manera central, comparativamente desprovistas de contenido sustancial distintivo” (Ritzer 2006:14). Grandes centros comerciales, cadenas de tiendas, aeropuertos, tarjetas de crédito, cajeros automáticos, las interacciones estandarizadas con empleados de las grandes cadenas, etc., pueden considerarse como manifestaciones de la nada. La idea que prevalece es la de que, en general, la sociedad de consumo se encuentra cada vez más dominada por la nada.

Ritzer nos habla de cuatro modalidades de nada: no-lugares (centros comerciales, las vegas, parques temáticos), no-cosas (camisetas de marca, vestidos Dolce and Gabbana), no-personas (Empleados telemarketing, dependientes Burger King) y no-servicios (Amazon.com, cajeros automáticos).

La nada prolifera alrededor del mundo. Nada y globalización van de la mano. Esto parece razonable ya que sabemos bien que es mucho más fácil y rentable globalizar formas vacías que aquellas que están cargadas de contenido. Lo que tiene mucho contenido tiene también muchas posibilidades de no mimetizarse. El asunto no es de poca envergadura ya que muchas de las cosas que atraen a las personas de todo el mundo, con las que se identifican, aman y, en ocasiones, dan sentido a sus vidas, se pueden tratar bajo una denominación de la nada de esta índole. Encontramos aquí, sin duda, un importante reto contra el patrimonio inmaterial, ya que éste estructuralmente sí que es algo, tiene contenido, se encuentra sustentado por la tradición y por los vínculos identitarios de las comunidades.

Sin plantearlo así expresamente, Ritzer cree que este asunto es de especial relevancia. Se trata, como vemos, del asunto de la pérdida de pertenencia en medio de una monumental abundancia. “La supremacía de la nada trae consigo una era de abundancia sin precedentes, pero comporta, asimismo, una tendencia hacia la pérdida de algo, de aquello que es localmente concebido y controlado y es distintivo en contenido”. Esto es lo relevante.

Y es que la nada de la que se nos habla tiene sentido siempre en relación de continuidad con un algo. Si algo es único (uno-de-cada-tipo), se encuentra vinculado a lazos geográficos locales, es específico de una época, está humanizado, encantado, nada, por su parte, es genérico (sustituible), carente de lazos locales, intemporal, deshumanizado y desencantado.

En el cuadro que sigue sintetizamos algunos ejemplos que propone el propio autor:

Algo	Nada
Lugar (banco comunitario; artesanía)	No-Lugar (compañía de tarjeta de crédito; Tienda de souvenirs)
Cosa (préstamo personal; artesanía local)	No-cosa (préstamo de tarjeta de crédito; Paquetes turísticos)
Persona (banquero personal; artesano)	No-Persona (especialista en telemarketing; Despacho de la tienda de souvenirs)
Servicio (asistencia individualizada; demostración)	No-servicio (ayuda automatizada, telefónica; Autoayuda)

A modo de ilustración, también podríamos acudir, entre otras posibles, a la conocida película de Andrew Niccol *El show de Truman* (1998). En ella asistimos al exceso del simulacro y de la nada al generar en un plató de televisión un mundo duplicado donde se hace crecer a un individuo desde su nacimiento hasta la edad adulta, con todo lo que ello implica (socialización, familia, trabajo, etc.), con objeto de espectacularizar su vida en un programa televisivo de máxima audiencia. Todo está mediatizado a través de la intervención del guión del programa y con el concurso de los actores que comparten con él su vida, los pasos y las decisiones que Truman, el protagonista, pueda llegar a tomar. Se trataría propiamente de una no-vida, si utilizamos la terminología que manejamos. Un mundo doble, ahuecado y simulado que, en tanto que ficción, nos puede parecer imposible, pero que de hecho incide en un modo de comportamiento determinado de las sociedades virtuales con respecto a lo real.

Tal y como nos recuerda Mayos (2010), “Baudrillard sostuvo que el destino y la condición de las sociedades avanzadas actuales es que cualquier hecho tiende a degradarse como tal y a pasar a ser espectáculo u objeto de consumo, al margen de que sea verídico o falso. Informaciones e interpretaciones, emitidas y recibidas en alud, se igualan en calidad de meros simulacros de la realidad”, incluso la propia vida, añadiríamos ahora nosotros.

A pesar de las derivas finales de su pensamiento a partir de los años 90, aplicando estas ideas a todas las cuestiones posibles con la consiguiente descarga de potencial crítico, lo cierto es que este imaginario de la simulación está aún de actualidad ya que nos encontramos atravesados por el problema de lo real y de su representación. Se trata de una cuestión fundamental para poder hablar, o no, de anclajes y de certidumbre en el marco de la sociedad informe. Nos hace cuestionarnos críticamente qué es lo que pueda tener la cultura inmaterial de simulacro y, de este modo, reconsiderar el asunto del patrimonio desde una perspectiva más relativista y quizás algo menos dramática.

2.7. El tiempo del hiperconsumo

Nuestra sociedad actual de consumo y de consumidores parece haber terminado ya con el largo plazo y con la posibilidad de la acción colectiva. En otros tiempos, en la modernidad, el orden social obligaba a ser prioritariamente productor, pero en el tiempo postindustrial los miembros de la sociedad son obligados a consumir mediante la sutil estratagema de la exoneración de culpa por satisfacer deseos y por sentir placer en ello. Además, es preciso que no se olvide que el acceso a la felicidad requiere de la incorporación acelerada y frenética a los discursos, prácticas y representaciones de la producción y del consumo. De manera general, al margen de otras consideraciones más precisas, se puede convenir que el consumismo, estratégicamente, no proporciona más que placeres fugaces e incompletos que siempre terminan frustrando las expectativas generadas. Es preciso que el consumidor esté permanentemente insatisfecho. Además, tiene como consecuencia conocida el encierro en uno mismo y la individualización. Como señala el psiquiatra González Duro, “la lógica del mercado de consumo destruye las pautas de sociabilidad e induce al retraimiento, al aislamiento, a la ausencia de compromiso con los demás y a volcarse sobre uno mismo, desarraigándose progresivamente de las referencias familiares, sociales y culturales” (González Duro 2007: 165).

2.7.1. *El consumo y la nueva inmortalidad*

Como hemos visto antes, una característica muy importante de las sociedades y de las democracias hipermodernas es la hipervisibilización. Todo ha de ser visto. Si nos detenemos, por ejemplo, en la significación sociocultural que pueda tener la sintomática de los *realities* televisivos podríamos, con Bauman, reflexionar sobre el fenómeno de la expulsión y la supervivencia como metáfora o modelo de comportamiento extrapolable a las prácticas de la sociedad hipermoderna. En el frenético hábitat líquido de movilidad socio-laboral en el que nos hallamos instalados nos encontramos constantemente amenazados con la posibilidad de dejar de ser vistos, con la posibilidad de ser nominados y expulsados del “juego”. Un popular programa-concurso televisivo titulado “Ahora caigo”, en el que al concursante perdedor se le abre una trampilla que tiene bajo los pies y cayendo literalmente se le hace desaparecer del plató, ilustra más que explícitamente este imaginario de la visibilidad y la invisibilidad. Ser superviviente implica seguir siendo visto y, de alguna manera, ser inmortal y vencer; vencer a la muerte gracias al espectáculo. Se trata de verlo todo aquí y ahora con efecto de eternidad y, por tanto, se trata de que el espectáculo se mantenga siempre activo, tanto en el imaginario como en nuestras prácticas de consumo.

Sobre este asunto del consumo podríamos también llamar la atención de cómo la nube del mercado tecnológico y de las comunicaciones del mundo actual nos ha habituado ya a una expresión, bien conocida por todos, que tiene que ver con las estrategias de ventas y con una suerte de interesada fidelidad postmoderna: se trata de la expresión “compromiso de permanencia”. Permanecer como un compromiso que propone a cambio las ventajas de un consumo “inteligente” y menos gravoso. Cuanto más permanezca visto y consumiendo más ventajas tendré, claro. En la época líquida del *zapping* sociológico en la que se cambia constantemente de todo, de hábitat, de ropa, de trabajo, de pareja, de teléfono móvil, de amistades, etc., el propio sistema intenta habilitar nuevas fórmulas de fidelización y de estabilidad mediante el incentivo del consumo inteligente. Los cambios frenéticos que trae consigo una vida estructuralmente nómada, aparte de generar desconfianza e incertidumbre, generan una ineludible mutación de la variable inmortalidad, de la variable permanecer, totalmente secularizada e instrumentalizada. En este caso concreto estamos hablando de permanecer en el consumo, y no podemos olvidar que una proyección evidente del consumismo como modo de vida en el imaginario social tiene que ver con el pánico a lo inconsumible, a aquello que no se puede con-

sumir, a la amenaza a un retorno de lo reprimido, del silencio, de lo simple, de la finitud. Ahora bien, para llegar a esta tesis del vínculo expreso entre hiperconsumo e inmortalidad como clave de análisis de nuestra crisis política se podría hacer un rastreo de los periodos (no histórico) que sirva para reconocer los ciclos de la modernidad y para concretar algunos aspectos sobre nuestro tema. Me guiaré de los análisis de Gilles Lipovetsky en su libro dedicado más expresamente al consumo titulado *La felicidad paradójica* (2006).

2.7.2. *Etapas del consumo hasta el hiperconsumo*

El filósofo y sociólogo francés Gilles Lipovetsky ratificó un cierto optimismo narcisista y hedonista en sus libros *La era del vacío* y *El imperio de lo efímero*. Nos describía un individuo con pocos anclajes y con poca preocupación por lo ocurrido o por el futuro. Después de pasadas más de veinte años de aquellos diagnósticos los nuevos trabajos de Lipovetsky (*Los tiempos hipermodernos*) constatan una importante decepción con respecto a aquella euforia postmoderna y nos comienza a hablar de un nuevo momento que denomina hipermodernidad ya que está caracterizada por el hecho de que todo se ha convertido en “hiper”.

Sin embargo, la posición de Lipovetsky, siendo crítica con respecto al presente, no se puede decir que sea apocalíptica. Antes, bien al contrario, y eso es precisamente lo que nos confunde. Para el pensador francés las negativas consecuencias de la globalización, la pobreza, la precarización del trabajo, el miedo, etc. no han conseguido terminar con los valores democráticos. La individualización no ha hecho que se produzca una extinción de los derechos humanos sobre los que aparentemente se siguen construyendo nuestras sociedades. Lipovetsky se quiere situar en una posición que admita los nuevos tiempos y que permita extraer las grandes posibilidades creativas que proporciona desde todos los puntos de vista. En su opinión el bienestar individualizado no ha exterminado la sensibilidad social, aunque haya herido la cultura de clase. Brotan en este sentido grandes movimientos espontáneos de solidaridad, voluntariado, cooperación, ecologismo, etc.

Estrictamente hablando, siendo compleja y problemática esta época de hiperconsumo, el peligro no vendría de los excesos comercializadores y mercantiles de prácticamente todos los ámbitos de la vida individualizada, sino de la falta de preparación de los individuos para enfrentarse por sí solos a los retos de una vida en sociedad cargada de incertidumbre y complejidad. No es pro-

piamente el consumo lo que nos hace más débiles, la época del hiperconsumo nos proporciona mucha versatilidad creativa y cultural, sino más bien la falta de consistencia y prevalencia de las instituciones sociales tradicionales. El problema es que se mantengan aún vivos los ideales democráticos de justicia y bienestar en una época de desengaño (La sociedad de la decepción), cuyo desfase genera una situación de angustia y de crisis cultural.

En su libro titulado *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* (2006) se centra en el tipo ideal del hiperconsumidor: el *Homo consumericus*; un turbo consumidor flexible, móvil y desatado. Se ha pasado del consumidor de estatus al consumidor emocional. Del materialismo de la primera sociedad de consumo se ha pasado al mercado del alma y su transformación con lo que la felicidad se convierte en un elemento de marketing. La descripción de este proceso Lipovetsky la cifra en tres etapas bien reconocibles:

– La primera etapa, comprendida entre 1880 y la Segunda Guerra Mundial, supone el inicio de la sociedad de consumo. Momentos en los que se produce a gran escala y donde la maquinaria está al servicio de la fabricación continua que producen bienes y artículos duraderos. Se busca la mayor venta posible con márgenes bajos. Nacen los grandes almacenes, las marcas y la publicidad. El consumo que se adscribe a esta etapa es un consumo burgués y estamental.

– A partir de la Segunda Guerra Mundial, años 50, se abre un nuevo ciclo económico y de consumo. La aplicación del modelo de producción fordista-taylorista hace que ésta se aumente de tal manera que da lugar a la aparición de la sociedad de consumo de masas, con los cambios de modelo social que ello implica. Se abren supermercados, centros comerciales, hipermercados y, poco a poco, van apareciendo estrategias de seducción y venta vinculadas a la segmentación de los mercados y a la segmentación de los productos. Progresivamente se van a ir venciendo las resistencias represivas para dar rienda suelta a las urgencias del deseo. El tipo de consumo sigue siendo estamental (Standing), pero se le va incorporando el imaginario del hedonismo como motor implícito.

– En la tercera etapa de consumo de carácter emocional, denominada explícitamente por Lipovetsky de hiperconsumo, se encuentra caracterizada por la paradoja de la abundancia y personalización de productos conviviendo con la desmaterialización de las aspiraciones. Se trata de que el mercado satisfaga esperanzas y sueños, no estrictamente necesidades. La cultura del con-

sumo puede prometer felicidad y evasión de los problemas. La producción de bienes se centra en las personas, como es el caso del teléfono móvil. Las culturas de clase se erosionan, se hacen menos legibles y la pertenencia a un grupo social no determina ya los modos de consumo. La liberación pasa a ser definitivamente individual, y es el propio mercado quien realiza ofertas de liberación a todos, de manera personalizada. Al individuo se le exige que se haga cargo de sí mismo. Ahora bien, la paradoja de esta felicidad y de esta liberación se encuentra según Lipovetsky en que si, por una parte, nuestras sociedades son cada vez más ricas y van alcanzando mayor nivel de bienestar, cada vez vivimos en una sensación mayor de tristeza, depresión y ansiedad, probablemente porque no soportamos “tantas” propuestas de felicidad.

2.8. El cuerpo como escenario dinámico de cambio

2.8.1. El imaginario corporal contemporáneo

El cuerpo se ha ido convirtiendo poco a poco en el escenario contemporáneo donde se dirimen todas las batallas sociales y culturales. Hemos de partir de un presupuesto importante de carácter general: las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana, desde las más elementales y de las que menos tomamos conciencia hasta las que acontecen en los espacios de lo público, implican, de un modo u otro, la intervención de la corporeidad. Ello implica que del cuerpo nacen y se propagan las significaciones (imaginario) que constituyen la base de la existencia individual y colectiva y al mismo tiempo que la expresión corporal, entendida como experiencia cultural, puede ser modulada socialmente. Por medio del cuerpo el hombre hace que el mundo sea la medida de su experiencia.

¿Cuándo surge de forma reciente este interés por la implicación socio-cultural sobre el cuerpo? Desde siempre ha existido una reflexión sobre el cuerpo. Se puede decir, sin reducir mucho las cosas, que esa reflexión tradicional ha estado marcada de manera general por un fuerte platonismo antropológico. Nos referimos con esto a una concepción del ser humano absolutamente marcada por la distinción radical entre una dimensión material y otra espiritual y por sus interacciones: ser humano como compuesto de cuerpo y alma. No obstante, y según las tesis del antropólogo David Le Breton, el nuevo interés por el cuerpo, desde presupuestos totalmente diferentes, también adolece de una suerte de dualismo instrumentalizante en el que, por una parte, va el individuo secularizado y objeto e derechos civiles y, por otra va su instrumento corporal sobre el que se puede intervenir a discreción.

A finales de los 60 se dan los movimientos feministas, la revolución sexual, el Body-Art, nuevas terapias, etc. Todo ello implica un nuevo imaginario del cuerpo (lujurioso, hedonista) que comienza a penetrar críticamente en todas las estructuras sociales. Sin embargo, como señala Le Breton, “en este discurso el cuerpo está planteado no como algo indiscernible del hombre, sino como una posesión, un atributo, otro, un alter ego. El hombre es el fantasma de este discurso, el sujeto supuesto. La apología del cuerpo es, a pesar suyo, profundamente dualista, en tanto opone al individuo y su cuerpo” (Le Breton: 2002, 10). En estos momentos, por tanto, en el que comienza a concretarse la zozobra cultural en la que deja la progresiva inconsistencia de los principios que animaban la modernidad y en el que se tambalean antiguas legitimidades, se obra un fuerte repliegue sobre la individualidad acompañado de una decidida toma de conciencia de la condición física.

Las sociologías (la sociología) nacen siempre en zona de crisis. En los sesenta, a los que nos referimos ahora, nos percatamos de que elementos esenciales de la vida social, que hasta el momento habían pasado inadvertidos debido a su estabilidad cultural, empiezan a ponerse en cuestión: el trabajo, la juventud, la familia, la vida cotidiana, la muerte, la vida rural...; el cuerpo. Nace, por tanto, una mayor atención por los condicionamientos sociales y culturales que modelan la corporeidad humana y de la que, sin duda, nos podemos servir para analizar y entender los hilos conductores que modulan buena parte de nuestros comportamientos socioculturales contemporáneos. Como podemos deducir de manera inmediata si el cuerpo ha sido protagonista en buena parte de prácticas, hábitos, rituales y representaciones del folklore y del patrimonio inmaterial, el contexto nuevo de la cultura contemporánea hace que eso sea vivido, por una parte, de manera mucho más fluida y comprensible, pero, por otra parte, generando hibridaciones y ambivalencias que exigen repensar los contenidos de este nuevo escenario, sus intenciones y finalidades. ¿Qué diferencia existe propiamente entre, por una parte, una performance artística en la que los protagonistas infringen dolor sobre sus propios cuerpos causándose heridas o exponiéndose directamente en vinculación expresa con la carne, el dolor y la sangre con objeto criticar el orden establecido o de representar el mal de una época o la caducidad del ser humano y, por otra, aquellos rituales en los que penitentes causan también importantes heridas sobre sus cuerpos o laceran su piel ante la mirada atenta de fieles y de hordas de turistas?

2.8.2. *Hacia una hermenéutica sociológica del cuerpo hipermodern*

Tras estas consideraciones previas sobre el origen reciente del imaginario de la corporeidad contemporáneo, nuestro objetivo ahora es estudiar algunos elementos esenciales de la sociedad actual a raíz del protagonismo constatado del cuerpo como hilo conductor del análisis y de la interpretación. Ahora bien, ¿de qué cuerpo estamos hablando?

Se podría decir propiamente, aunque suene algo contradictorio, que el cuerpo no es una naturaleza, que ni siquiera existe. Nunca se vio un cuerpo: se ven hombres y mujeres. No se ven cuerpos. La sociología, por este motivo, puede encontrarse inicialmente con dificultades en tanto que el cuerpo no es una naturaleza indiscutible y objetivada por el conjunto de las comunidades humanas. El cuerpo, de este modo, es una falsa evidencia; no es algo evidente sino el efecto de una elaboración (múltiple) de carácter social y cultural. El cuerpo es entendido como una construcción social. Ello implica que la sociología y la antropología del cuerpo han de comprender la corporeidad en tanto que estructura simbólica contemplando las conductas, representaciones e imaginarios tan variados como las sociedades. Atendiendo a lo que se acaba de apuntar tenemos que afirmar que la vez que nos es posible designar al cuerpo de algún modo es debido a que estamos traduciendo un hecho del imaginario social. Un ejemplo: nuestras sociedades individualistas, desde la modernidad hasta nuestros días, identifican el “cuerpo” de forma dualista como una parte autónoma del hombre; se convierte en un interruptor que delimita donde están los límites de las personas y donde comienza y termina la presencia del individuo. Las sociedades tradicionales, por su parte, no planteaban esta escisión en la medida en que el individuo cobraba sentido en la colectividad y/o en su espacio ecológico y natural.

El cuerpo se encuentra en el cruce de todas las instancias de la cultura, por eso está siempre inserto en las tramas de sentido. De ahí la necesidad de una “hermenéutica del cuerpo”.

En opinión de David Le Breton, para comenzar esta tarea es preciso distanciarse de la idea dualista y discutible de que el cuerpo se “tiene”, es decir, que es un atributo de la persona (de un sujeto actor que se presupone), y concebirlo más bien como el lugar y el tiempo indiscernible de la identidad en el que el mundo se hace hombre instalado en su propia historia y enmarcado en un espacio sociocultural de sentido. (2002: 33). La consecuencia de esto es que si el cuerpo no se tiene y no permite la estrategia causal de la objetivación habremos de prescindir de la aspiración a la certeza. El cuerpo hermenéutico, en-

tendido como entramado simbólico de significación, es fugaz, inaprensible, complejo y cargado de incertidumbre. Son una importante constelación de hechos sociales y culturales los que se organizan alrededor del significante cuerpo. En ellos se constituye un observatorio privilegiado de los imaginarios sociales, de sus discursos y de las prácticas que provocan.

2.8.3. Responsables de nuestros cuerpos

Como decimos, el cuerpo resulta ser un medio de análisis privilegiado para poner en evidencia rasgos sociales cuya elucidación es de gran relevancia para la sociología y para la crítica cultural. El tiempo líquido o hipermoderno que venimos describiendo y analizando, a la hora de tomar en consideración el cambio social de nuestros días y contextualizar así los retos de lo que conengamos en entender hoy como patrimonio inmaterial, nos ha permitido hablar de ambivalencia, de nomadismo identitario, de presentismo, de espectacularización, de consumo e hiperconsumo, de individualización, etc. Podríamos decir que todas estas características de nuestro tiempo las vemos específicamente reflejadas en nuestros cuerpos ya que más que nunca estos se han convertido en el escenario de nuestra vida. Hoy el asunto no es conformarse con el cuerpo que uno tiene, ya no se encuentra en él la identidad. La identidad está fragmentada y es concebida como un flujo constante de identificaciones para las cuales se requiere gran capacidad de adaptación y, si es posible, el aspecto y la imagen adecuada para cada caso. Para ello es preciso apropiarse del propio cuerpo utilizando todos los medios disponibles que nos ofrece el mercado. Se ha dejado claro que la biología o la fisiología ya no tienen por qué condicionar nuestro aspecto ya que este puede repararse, reconstruirse, modificarse, y ser mejorado. El cuerpo ya no es propiamente un objeto sino el dinamismo de sus prácticas y sus representaciones.

2.8.4. Prácticas y representaciones corporales

Cabría tener en cuenta de manera general cinco ámbitos o perspectivas de representación y de prácticas corporales donde el cuerpo expresa los imaginarios de la sociedad actual a la vez que actúa sobre ellos modificándolos:

El disciplinamiento. Desde esta perspectiva los cuerpos se controlan, se clasifican y se normalizan a través de las estrategias de salud, de la medicina, de la religión, de los medios de comunicación y de la moda y el mercado. A

partir de un modelo racionalista e instrumental los sujetos internalizan lo que sea lo normal y lo anormal mediante estrategias sutiles de control. Además, se excluye la idea de caducidad y por ello la ciencia tiene capacidad para modificarlo, repararlo y perfeccionarlo. Hablamos de donación, tráfico y trasplantes de órganos, de disciplinas alimenticias y físicas (gimnasio, musculación), de cirugía cosmética, de tecnohumanismo, etc.

Los patrones estéticos. Hoy día sabemos que la presentación física parece valer socialmente como una presentación moral. La puesta en escena es imprescindible para irse librando de prejuicios. En este sentido el mercado pone a nuestra disposición todo tipo de medios y productos. Las prácticas de belleza (depilaciones, maquillajes, cabellos, cirugías, etc.) y las transformaciones corporales tienen como objetivo la exclusión y la discriminación por cuestiones de aspecto, raza, etnia, discapacidad, etc. Las prácticas de belleza tienden a homogeneizar a los sujetos produciendo sujetos en serie (Muñiz: 2011, 25).

La sexualidad. El cuerpo y las prácticas sexuales se han convertido en emblema de las identidades de género. La heterosexualidad se ha convertido en un lastre para el reconocimiento de la diferencia. Además, cabe hablar de la presencia de sexo en los medios, en la publicidad, etc. y de la sobreexposición de lo hipervisible en la industria pornográfica y de cibersexualidad que mueve grandes cantidades de dinero.

La violencia. Al mismo tiempo que un imaginario de higienización constante y de cuidado corporal para estandarizar y no ser excluido, el sujeto de la sociedad ambivalente se encuentra con la omnipresencia de la violencia y la muerte ejercida expresamente sobre la corporalidad. Torturas, decapitaciones, sacrificios, mortificaciones, etc. se encuentran presentes de manera constante en los medios de comunicación y el imaginario cinematográfico hipermoderno.

La protesta. Del mismo modo el escenario corporal sirve como elemento subversivo y como espacio de experimentación constante sobre dónde se encuentran los límites. En tanto que disidente, el cuerpo se usa como espacio de huelga y de desnudez y autoexposición en protestas de diversos tipos. Como ejemplo muy actual podemos citar el movimiento activista femenino Femen. También transgrede el cuerpo que se hace inscripciones, tatuajes, piercing, desafiando al dolor y retando a las convenciones sociales. Pero además los cuerpos informes buscan límites en la huida extrema y en la sobreexposición al riesgo y al dolor.

En tanto que no existe una orientación simbólica de la existencia se le hacen preguntas directas a la muerte. La sensación es la de que la carne acele-

rada a causa de su constante transformación se ve incapaz de realizar ninguna referencia de estabilidad sobre la que poder integrar la muerte en la vida. Esta es la causa por la cual los cuerpos disueltos y líquidos se han convertido también en un paradigma más de la conocida expulsión moderna de la muerte.

Conclusión

El hecho de que en las categorías de tiempo (inmediatez), de espacio (no lugar), de identidad (nomadismo) y de realidad (simulacros) se nos presenten los imaginarios socioculturales atravesados por el anuncio de un componente liberador de la secularización y por su cobertura ontológica en la aceleración no significa que el mundo, en su totalidad, esté globalizado y que no existan clarísimas resistencias, tanto objetivas como subjetivas, a embarcarse en esta ontología del vértigo. La modernidad verdaderamente no es global. Además, existen muchas “islas de desaceleración”, como las denomina H. Rosa, que todos conocemos bien. Por otra parte, existe múltiples consecuencias no deseadas de los propios procesos de aceleración: en ocasiones disfuncionales (Durkheim), o en ocasiones patológicas (Merton). Pensemos, por ejemplo, en el paradigma del atasco, y no solo automovilístico; o en el paradigma de las colas de espera, que se han incorporado a los usos cotidianos tanto del ocio voluntario (parques temáticos), como del traumático y sistémico del desempleo. Además, de manera estructural se plantean propuestas desaceleradoras como los movimientos slow, la noción de sostenibilidad, la noción de decrecimiento. Sin duda, tendremos que seguir pensando nuestro tiempo tomando como referencia este imaginario de la aceleración. Para ello habrá que seguirle la pista a las posibilidades que pudieran plantear, por una parte, la reivindicación de aquella concepción del tiempo como duración (*durée*) de Henri Bergson y, por otra, los desarrollos críticos de la noción de resonancia de Hartmut Rosa.

Bibliografía

- ALONSO, LUIS E. y FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, CARLOS J., *Los discursos del presente. Un análisis de los imaginarios sociales contemporáneos*. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- AUGÉ, MARC, *Los no lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa, 7ª reimp., 2006.
- BAUDRILLARD, JEAN, *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós 1978.

- , *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas, Monte Ávila Editores 1980.
- , *De la seducción*. Madrid, Cátedra 1984.
- , *La ilusión y la desilusión estéticas*, Caracas, Monte Ávila 1998.
- , *El sistema de los objetos*. Madrid, Siglo XXI. 16ª ed. 1999.
- , *El intercambio imposible*. Madrid, Cátedra 2000.
- BAUMAN, ZYGMUNT, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes 1997.
- , *La sociedad individualizada*. Madrid, Cátedra 2001.
- , *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós 2002.
- , “Individualmente, pero juntos”, prefacio a Beck y Beck-Gernsheim. pp. 19-26 2003.
- *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona, Anthropos 2005a.
- , *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, Gedisa 2005b.
- , *Ética postmoderna*. Buenos Aires, Siglo XXI 2005c.
- , 2006a. *Modernidad líquida*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- , *Amor líquido*. Buenos Aires, FCE. 2006b.
- , *Vida líquida*. Barcelona, Paidós 2006c.
- , *Arte, ¿líquido?* Madrid, Sequitur 2007a.
- , *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona, Paidós 2007b.
- , *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona, Tusquets 2007c.
- , *Los retos de la educación en la modernidad líquida*. Barcelona, Gedisa 2007d.
- , *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México, FCE. 2011.
- BECK, ULRICH, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós (1998).
- , (Comp.) *Hijos de la libertad*, Buenos Aires/México, Fondo de Cultura Económica 1999.
- BECK, ULRICH Y BECK-GERNSHEIM, E., *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona, Paidós 2001.
- , *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona, Paidós 2003.

- BECK, ULRICH, GIDDENS, ANTHONY y LASH, SCOTT, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza 1997.
- BEJAR, H., *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*. Barcelona, Herder 2007.
- BERIAIN, JOSETXO, *Aceleración y tiranía del presente. La metamorfosis en las estructuras temporales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos 2008.
- CASTORIADIS. C., *La institución imaginaria de la sociedad. Vol.1. Marxismo y teoría revolucionaria. Vol 2. La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, Tusquets 2003.
- CARRETERO PASÍN, ENRIQUE, “Postmodernidad e imaginario. Una aproximación teórica”, en *Parte Rei*, 26. (<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/carretero26.pdf>)
- , *El orden social en la posmodernidad. Ideología e imaginario social*. Barcelona, Erasmus 2010.
- CONCHEIRO, LUCIANO, *Contra el tiempo: Filosofía práctica del instante*. Barcelona, Anagrama 2016.
- DEBORD, GUY, *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos. 2ª ed. 2008.
- DELUMEAU, JEAN, *El miedo en occidente*. Madrid, Taurus 2002.
- DUCH, LLUIS, *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Paidós 1997.
- , *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Madrid, Trotta 2002.
- ELIAS, NORBERT, *La soledad de los moribundos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- ENTRENA DURÁN, F., *Modernidad y cambio social*, Madrid, Trotta 2001.
- ESTEBAN ORTEGA, J., *Mercado, identidad y espectáculo en la sociedad de la cultura*. Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes (Ed.) 2010.
- , *La condena hermenéutica. Ensayo sobre filosofía de la ambivalencia educativa*. Barcelona, EDIUOC. 2010.
- , *La aceleración: Velocidad, cultura y comunicación en los espacios urbanos contemporáneos*. Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes (Ed.) 2011.
- , *El imaginario cinematográfico y la sociedad hipermoderna*. Valladolid, Universidad Europea Miguel de Cervantes (Ed.) 2013.
- FEATHERSTONE, MIKE, *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires, Amorrortu 2000.
- GIDDENS, A., *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu 1995a.

- , *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península 1995b.
- , *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza 2002.
- GIDDENS, ANTHONY y SUTTON, PHILIP W., *Sociología*. Alianza Editorial, Madrid, 7ª ed. 2014.
- GIL CALVO, ENRIQUE, *El miedo es el mensaje. Riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*. Madrid, Alianza 2003.
- GONZÁLEZ DURO, ENRIQUE, *Biografía del miedo. Los temores en la sociedad contemporánea*. Barcelona, Debate 2007.
- HERRERA GÓMEZ, MANUEL, *Elementos para el análisis de la cultura postmoderna*. Madrid, Tecnos 2007.
- HAN, BYUNG-CHUL, *La sociedad de la transparencia*. Barcelona, Herder 2013.
- HONORÉ, CARL, *Elogio de la lentitud*, Barcelona, RBA. 2006.
- IMBERT, GÉRARD, “Por una semiótica figurativa de los discursos sociales (Imágenes/imaginarios de la postmodernidad)”, en *Semiología Crítica. De la historia del sentido al sentido de la historia*, *Revista Anthropos*, 186, 73-80 1999.
- , *Cine e imaginarios sociales. El cine postmoderno como experiencia de los límites (1990-2010)*. Madrid, Tecnos 2010.
- , *El zoo visual. De la televisión espectacular a la televisión especular*, Barcelona, Gedisa 2003.
- , *La tentación de suicidio. Representaciones de la violencia e imaginarios de muerte en la cultura de la posmodernidad (Una perspectiva comunicativa)*. Madrid, Tecnos 2004.
- , *El transformismo televisivo, Posttelevisión e imaginarios sociales*. Madrid, Tecnos 2008.
- INNERARITY, DANIEL, *La sociedad invisible*. Madrid, Espasa 2004.
- KOSSELLECK, REINHART, *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia, Pre-Textos 2003.
- LE BRETON, DAVID, *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión 2002.
- , *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. México: La Cifra Editorial 2007.
- LASH, S., “Individualización a la manera no lineal”, prefacio a Beck y Beck-Gernsheim. 2003: pp. 9-18 2003.
- LIPOVETSKY, GILLES. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama 1986.
- , *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona, Anagrama 1990.
- , *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama 1994.

- , *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona, Anagrama 2006.
- , *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona, Anagrama 2007.
- , *La sociedad de la decepción. Entrevista con Bertrand Richard*. Barcelona, Anagrama 2008.
- LIPOVETSKY, GILLES y SERROY, JEAN, *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona, Anagrama 2009.
- , *La cultura-mundo. Respuesta a una sociedad desorientada*. Barcelona, Anagrama 2010.
- , *El Occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona, Anagrama 2011.
- LYON, D, *Postmodernidad*. Madrid, Alianza 2ª ed. 2000.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra 1984.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, “El imaginario postmoderno y la cuestión del otro en el pensamiento y en la arquitectura”, en *Pensar-Componer / Construir-Habitar*. San Sebastián, Arteleku 1994.
- MAFFESOLI, MICHEL, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Barcelona, Paidós 2001.
- , *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Madrid-México, S. XXI 2004a.
- , *El nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México, FCE. 2004b.
- , *El crisol de las apariencias. Para una ética de la estética*. Madrid-México, S. XXI 2007.
- , *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*. Buenos Aires, Dedalus 2009.
- MAYOS SOLSONA, GONÇAL, “Baudrillard y la sociedad simulacro”, en <http://w2.bcn.cat/bcnmetropolis/arxiu/es/paged9fa.html?id=21&ui=363>.
- MONGARDINI, CARLO 2007. *Miedo y sociedad*. Madrid, Alianza 2010.
- MORIN, E., *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa 2001.
- MUÑIZ, ELSA, *La cirugía cosmética: ¿Un desafío a la “naturaleza”? Belleza y perfección como norma*. Universidad Autónoma Metropolitana, México 2011.
- RIAL, SANTIAGO, *Paul Virilio y los límites de la velocidad*. Madrid, Campo de ideas 2003.
- RITZER, GEORGE, *La globalización de la nada*. Madrid, Editorial Popular 2006.
- , *La McDonaldización de la sociedad*. Madrid, Editorial Popular 2008.
- ROCHE CÁRCEL, JUAN A., *La sociedad evanescente*. Barcelona, Anthropos 2009.

- ROSA, HARTMUT, *Alienación y aceleración. Hacia una crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Barcelona, Katz 2016.
- , *Remedio y aceleración. Ensayos sobre la resonancia*. Barcelona, NED. 2018.
- , *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Barcelona, Katz 2019.
- SABORIT, PERE, *Vidas adosadas. El miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*. Barcelona, Anagrama 2006.
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso, *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*. Madrid: Tecnos-Universidad Pública de Navarra 1999.
- , “Los legisladores de ayer y los intérpretes de hoy: el sociólogo en nuestros días”, en *Revista Anthropos: Zygmunt Bauman. Teoría social y ambivalencia. Una perspectiva crítica*, nº 206, pp. 90-104 (2005).
- , *En los límites de las con-fusión. Miedos, riesgos y urgencias de la sociedad de la información*. Madrid, Catarata 2010.
- SASTRE, CAYO, *McMundo. Un viaje por la sociedad de consumo*. Barcelona, Los libros del lince 2010.
- VAN GENNEP, ARNOLD, *Los ritos de paso*. Madrid, Alianza. (3ª ed.) 2013.
- VELASCO, HONORIO M., *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Madrid, Ramón Areces 2010.
- VERDÚ, VICENTE, *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona, Anagrama 2006.
- VIRILIO, PAUL, *Estética de la desaparición*. Barcelona, Anagrama 1988.
- , *La velocidad de liberación*. Buenos Aires, Manantial 1997.
- , *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. Buenos Aires: Manantial 2003a.
- , *Amanecer crepuscular*, en diálogo con S. Lotringer. México-Buenos Aires: FCE. 2003b.
- , *Velocidad y política*, Buenos Aires: La Marca Editora 2006.