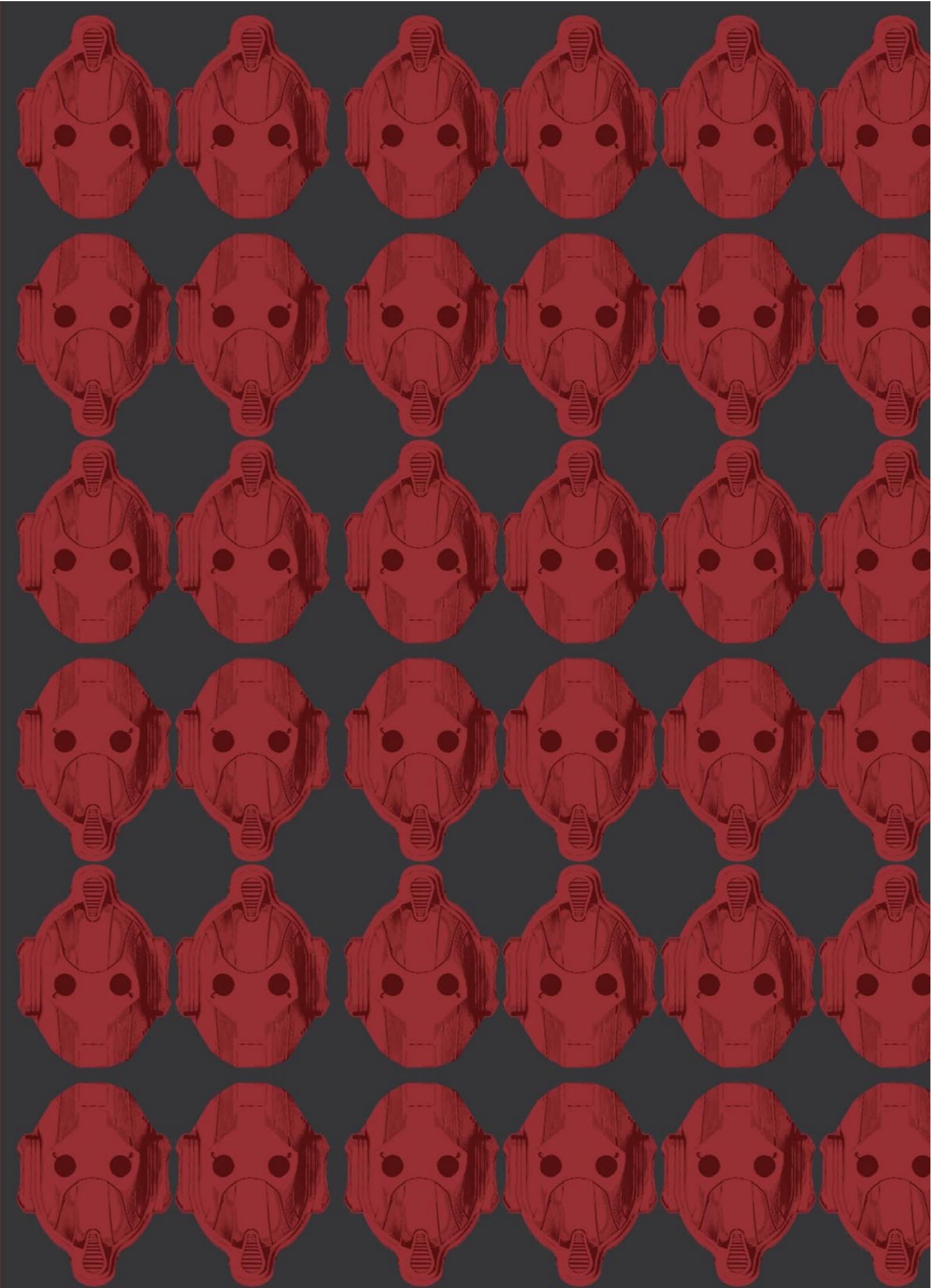


BIOPOLÍTICA Y CIBERESPACIO

Reflexión sobre el uso que los jóvenes Skinheads, Emos y Góticos hacen del ciberespacio y de su estética corporal.

escrito por
Carlos Mario Cano





BIOPOLÍTICA Y CIBERESPACIO



escrito por
Carlos Mario Cano

Maestría en Ciencia Política
Instituto de Estudios Políticos
Universidad de Antioquia
Medellín - Colombia
2010



ASESOR Y JURADOS

Este trabajo monográfico titulado “Biopolítica y ciberespacio: Estudio de casos sobre el uso que los jóvenes Skinheads, Emos y Góticos hacen del ciberespacio y de su estética corporal” estuvo bajo la asesoría de Carlos Enrique Ortiz y los jurados evaluadores de la misma fueron los profesores Gabriel Jaime Vélez Cuartas y Jorge Iván Bonilla Vélez, quienes dieron su criterio de aceptación a esta investigación como requisito para optar por el título de Magíster en Ciencias Política.

El acta de aceptación y sustentación fue firmada en la ciudad de Medellín, en la Universidad de Antioquia, el día 08 de septiembre del año 2010 bajo la presencia del profesor German Darío Valencia Agudelo, Coordinador del programa de Maestría en Ciencia Política.

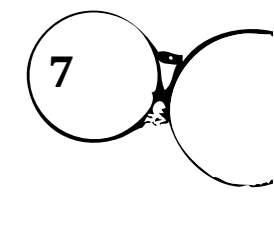
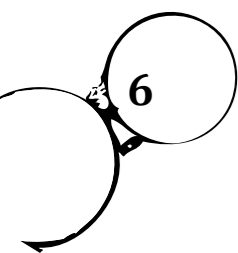
AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA

Se me hace imposible dejar pasar la oportunidad de expresar mi agradecimiento para con Carlos Enrique Ortiz, quien fue mi asesor de tesis; porque con su apoyo y dedicación permitió que mi proceso creativo diera con las vías para un resultado riguroso en la conceptualización de mi reflexión.

De igual forma extiendo mi gratitud para con los jurados Jorge Iván Bonilla y Gabriel Jaime Vélez que de forma desinteresada dedicaron su tiempo a evaluar mi tesis y que en su momento me hicieron una serie de recomendaciones en aras de mejorar y direccionar mi proceso de análisis.

Para mis amigos Claudia Fernández (Medussa), Mauricio Velásquez (Morris), Natalia Pérez, John Arango, Claudia Luque, Liliana Gómez y Yasmin López no tengo más que expresarles mi amor y cariño, por ser unos hermosos acompañantes en este viaje personal y por respetar mis silencios y ausencias.

Y para Marcela Ramírez, mi más sincero agradecimiento, por estar presente, con su escucha atenta y vital, la cual se convirtió en un motivante para no desfallecer ni claudicar en este proyecto creativo.



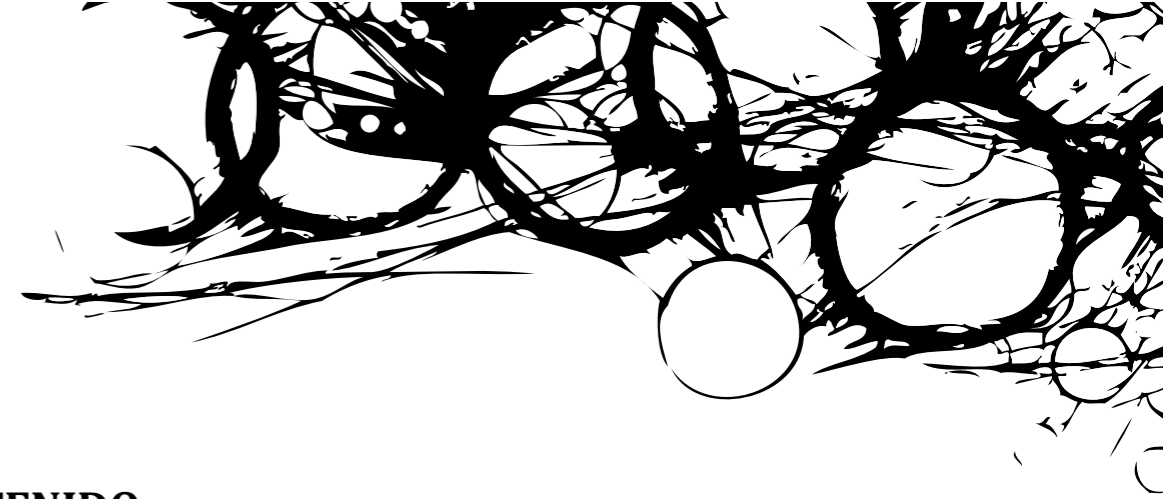
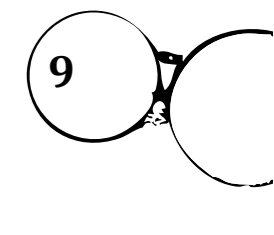
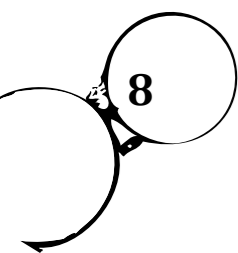
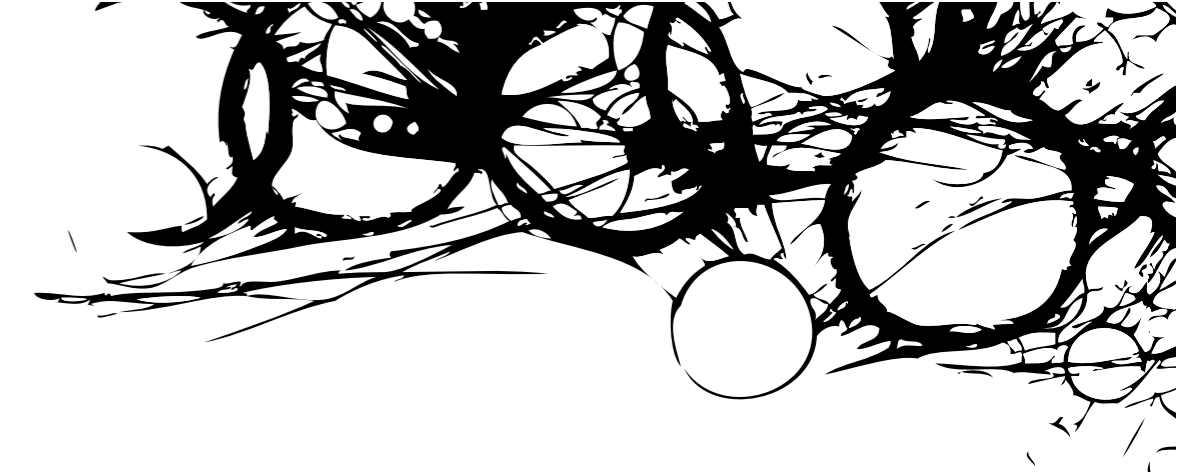


TABLA DE CONTENIDO

	Pag.
I. PROTOCOLO DE INVESTIGACIÓN	(12)
A. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	(12)
1. Definición del problema	(12)
2. Situación problemática	(12)
3. Enunciado del problema	(13)
4. Elementos del problema	(13)
B. OBJETIVOS	(14)
1. Objetivo general	(14)
2. Objetivos específicos	(15)
C. METODOLOGÍA	(15)
II. INTRODUCCIÓN: HACIA UNA DEFINICIÓN DE ESFERA PÚBLICA .	(16)
III. ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE CIBERCULTURA.	(26)
IV. LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL CIBERESPACIO.	(46)
A. La identidad como máscara.	(48)
B. ¿Yo que hago, tú que haces? La práctica hace al sujeto.	(51)
C. Los Mass-media y la construcción de la identidad.	(52)
V. EL CUERPO Y LA CORPORALIDAD.	(57)
A. La modernidad, el cuerpo y los juegos de poder.	(60)
B. Cuerpo colectivo.	(63)
C. El cuerpo como territorio político.	(64)
D. El cuerpo como experiencia.	(66)
E. “El objeto de consumo más bello: el cuerpo”.	(71)
VI. LA SUBJETIVIDAD COMO ACONTECIMIENTO POLÍTICO.	(76)





VII. LA JUVENTUD COMO INVENCION Y DISPOSITIVO DE CONTROL	(94)
VIII. ENTENDIENDO EL CONFLICTO POLÍTICO EN LOS JOVENES COMO FENOMENO ESTÉTICO CONTEMPORANEO.	(104)
Los juegos prosaicos del poder.	(108)
IX. CONTROL DEL CUERPO= SUJETO POLÍTICO.	(118)
A. Las formas de control en la esfera pública tradicional.	(123)
B. Una forma de pensar los mecanismos de control a partir de la obra de Pierre Bourdieu.	(126)
C. Control político y social en el ciberespacio.	(138)
X. UNA LECTURA BIOPOLITICA DE LAS COMUNIDADES DE PRÁCTICA JUVENILES.	(146)
A. La Vitalpolitik: la política de la vida.	(146)
B. Surgimiento del concepto de seguridad.	(150)
C. La política como autocontrol responsable.	(153)
D. El significado del biopoder en la vida del sujeto contemporáneo.	(154)
E. Biopolítica y ciberespacio.	(158)
XI. CONCLUSIONES.	(162)
XII. ANEXO I: SITUACIÓN REFERENCIAL Y TESTIMONIA DE LAS COMUNIDADES DE PRÁCTICA DE JOVENES SKINHEADS, EMOS Y GÓTICOS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN.	(178)
Caracterización y testimonios de las comunidades de práctica.	(180)
A. Comunidad Gótica de Medellín.	(180)
B. Comunidad Skinhead de Medellín.	(200)
Otras comunidades Skinheads.	(210)
C. Los Emos en la escena loca.	(214)

XIII. ANEXO II: Historia Skinhead en Medellín.	(234)
XIV. ANEXO III: ¿Existe una cultura gótica en Medellín?	(240)
XV. BIBLIOGRAFIA.	(244)



A. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

1. Definición del problema:

La finalidad de nuestra investigación monográfica es analizar las formas como las comunidades virtuales se estructuran como espacios que posibilitan otras formas de ciudadanía, que no pueden ponerse en escena en la esfera pública tradicional, y que a su vez le ofertan a aquellos colectivos que son marginados; un espacio donde pueden hacer visibles sus identidades y discursos estéticos.

2. Situación problemática:

La esfera pública tradicional está siendo colmada por comunidades de práctica conformadas por jóvenes que se identifican con ideologías poco tradicionales en nuestro medio, como son el movimiento Skinhead, el movimiento Gótico y el movimiento Emo.

Estas comunidades de práctica son objeto de agresión física y persecución por parte de otras comunidades de práctica juveniles (como los punks o los seguidores del heavy metal) y de la opinión pública en general; esta persecución si bien en un primer momento puede ser vista como producto de la no aceptación de la forma como han asumido elementos de representación estéticas en lo referente a su cuerpo; esconde tras de sí una coartada política excluyente en lo referente a la no aceptación de las ideologías que estas comunidades de práctica juvenil proponen.

Es por esto, que estos sujetos se han visto en la necesidad de abandonar sus puntos clásicos de encuentro en la ciudad (parque del Poblado, parque Sabaneta, parque de Envigado, centro comercial Mayorca) y buscar otras alternativas, que son parte de los entornos privados o que tienen que ver con los entornos virtuales; estos últimos se configuran como una expansión de los espacios públicos tradicionales, pero que traen consigo una lógica diferente a la hora de definir el concepto de ciudadano.

Los motivos que hacen a estos jóvenes objeto de exclusión y violencia física tienen que ver con su configuración identitaria y la forma como han hecho de sus cuerpos un espacio en el cual poner en escena (una escena performática) sus signos de representación colectiva e individual, que choca con la idea de cuerpo (habitus) que se tiene en la esfera pública tradicional. Es el caso particular del movimiento Emo, quien asume una estética andrógina, la cual va en contra vía con los referentes clásicos de identidad y roles de género; en el caso de los Góticos, por su



estética *dark*, que guarda unas connotaciones negativas por estar asociadas a prácticas “satánicas” o tener una referencia directa con lo mortífero; y la comunidad de Skinhead, por asumir referentes estéticos cuestionados a nivel social, porque se le adjudica una relación directa con el nacionalsocialismo.

3. Enunciado del problema:

Nuestro trabajo gira en torno a dos líneas de análisis:

- Hacer una reflexión profunda sobre las nuevas formas en las que la contemporaneidad pone de manifiesto los conflictos políticos; donde el ciberespacio y la corporalidad serían dos terrenos que gestan prácticas que tienen la finalidad de crear una relación entre la construcción de una identidad individual y una identidad colectiva y las relaciones de poder que en estas situaciones subyacen. Este análisis se encuadra en lo que se conoce como teoría de la biopolítica y en los aportes de Pierre Bourdieu en relación a los conceptos de *Campo* y al *Habitus*.

- Nuestra segunda línea de análisis, está enfocada en entender como hay comunidades de práctica donde una nueva forma de configuración de la corporeidad expresa los intereses de una colectividad marginada, las cuales estructuran referentes de identidad desde el ciberespacio.

4. Elementos del problema:

Las dimensiones centrales de esta reflexión están inscritas desde la estética, la política, la biopolítica, la construcción de la identidad política, la esfera pública, el espacio público y los entornos virtuales.

Uno de los términos que mejor nos sirve para enlazar el tema de cuerpo y comunidades virtuales es el de *Biopolítica*, manejado reiterativamente por Michel Foucault, en aras de hacer una genealogía de la forma como el cuerpo se configura como un escenario político, en donde se encuentran las diferentes fuerzas de poder, que regulan la vida íntima y el mismo cuerpo de los ciudadanos. Dicha lógica aparece en la sociedad occidental entre mediados siglo XIX y comienzos del XX.

El surgimiento de la biopolítica como estrategia, se encuentra íntimamente ligada a la expansión del capitalismo, y éste a su vez toma fuerza gracias a la configuración de los medios masivos de comunicación, pues de acuerdo con los análisis histórico-filosóficos de Foucault: “el control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la



ideología, sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal, antes que nada. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica” (Foucault, *Historia de la sexualidad*; 1992: 176).

Es acá que surge uno de nuestros primeros presupuestos en relación al control del que habla Foucault, en la medida en que pensamos que las comunidades de práctica que vamos a tener como referencia (Emos, Skinheads y Góticos), hacen uso de estéticas corporales, que los convierten en sujetos marginados, más no excluidos, de la esfera pública tradicional.

Vemos pues que estas comunidades de práctica configuran una dimensión idónea que pone en evidencia las relaciones de poder y que a su vez determinan una forma de participación que implica la puesta en escena de una identidad colectiva y política para acceder a un nuevo tipo de ciudadanía que escapa a esas formas de exclusión de la esfera pública tradicional.

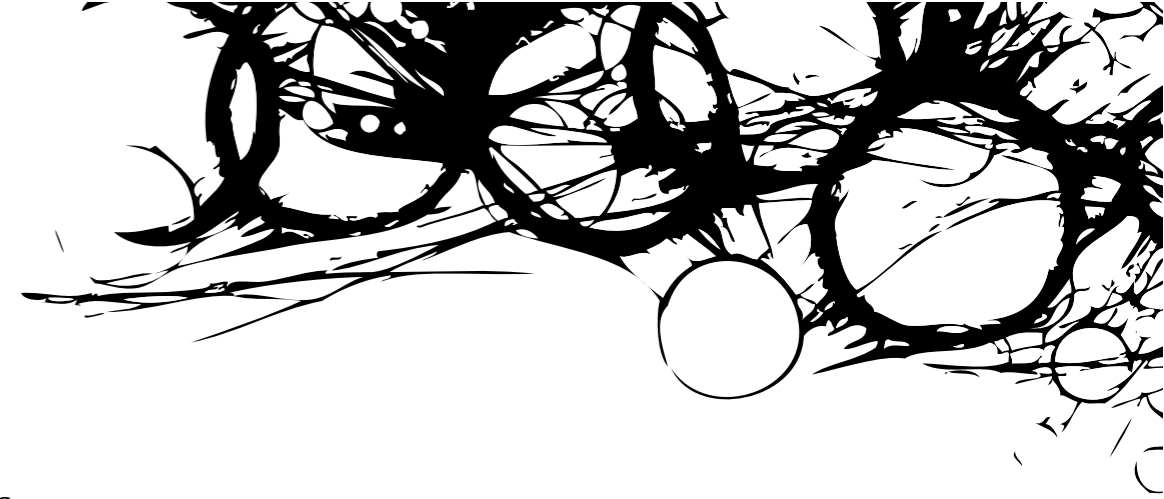
En este punto se hace crucial darle luz el concepto de *Corporalidad*, el cual lo entendemos como la concepción que tengo de mi cuerpo y la concepción del cuerpo del otro; entra además el concepto de *Idea de cuerpo*, es decir, no solo como concibo mi cuerpo y el de los demás, sino el ideal: el deber ser del cuerpo, que Pierre Bourdieu nombró en su texto *Cosas dichas* (1996) como el *Habitus*, y que no es mas que la instauración de una serie de secuencias de comportamientos devenidos de la cotidianidad del sujeto, pero que están sustentados por todo un andamiaje ideológico y unas formas de institucionalización del discurso político puesto en el discurso del campo social en la que dicha idea de cuerpo cobra sentido.

Este concepto de corporalidad se ve nutrido por la forma como los jóvenes viven la experiencia de habitar el ciberespacio, donde su presencialidad no se hará evidente hasta su transmutación en los términos impuestos por la arquitectura del ciberespacio, lo cual se constituye como uno de sus rasgos: espacio texto, espacio sonido, espacio imagen. Se trata pues de hacer visible la identidad mediante una apariencia que no siempre puede ser comprobada pero que indefectiblemente provoca en el interactuante la idea de otro, recreado en la mente a partir de las herramientas discursivas del ciberespacio.

B. OBJETIVOS

1. Objetivo general

Reflexionar sobre la forma como los elementos identitarios de sujetos y comunidades de práctica, dados desde su estética corporal, hacen que sean objeto de marginalidad de la esfera pública tradicional, y que esos elementos a su vez determinan la incorporación en comunidades virtuales, que depara el establecimiento nuevas formas de participación política.



2. Objetivos específicos

1. Analizar las formas como se dan los procesos políticos en la contemporaneidad, teniendo como escenario el ciberespacio y como agente de conflicto biopolítico la construcción que los jóvenes hacen de su corporalidad.
2. Examinar los motivos por los cuales las comunidad de práctica juvenil de los Góticos, los Emos y los Skinheads han sido marginados de la esfera pública tradicional y que mecanismos operan para que esto se de.
3. Estimar si las formas performáticas de construcción de corporalidad de los jóvenes buscan la reivindicación de una condición y de una ideología, materializada en unas formas estéticas del cuerpo.

C. METODOLOGIA

Examinar la política desde una perspectiva poco ortodoxa a los estudios de la Ciencia Política implica apostar por un abordaje de esta reflexión a partir de considerarla desde procesos de lucha y significación, de construcción de símbolos y de resistencia, para conectarla con la subjetividad, la identidad y la práctica política de movimientos urbanos como los Skinheads, los Emos y el movimiento Gótico.

Para la consecución de los objetivos de nuestra reflexión se plantea el análisis a profundidad de una serie de referencias bibliográficas que hablan sobre la estética, la política, la biopolítica, la construcción de la identidad política, la esfera pública, el espacio público y los entornos virtuales.

Son dos los autores planteados como los pivotes centrales de nuestro trabajo: Michael Foucault, y su tesis sobre la biopolítica y los mecanismos del micropoder; y Pierre Bourdieu, y sus aportes a la teoría del campo, la violencia simbólica, y la estructuración que hace del concepto de *Habitus*.

Para facilitar nuestra comprensión, tomaremos como ejemplo tres comunidades de práctica que tienen su presencia en nuestra ciudad y que con ella han desatado una crítica a las formas tradicionales de representación de lo juvenil dado desde los imaginarios que se entretajan alrededor de su estética corporal. Son pues los Skinheads, los Emos y los Góticos, y la forma como hacen sus prácticas en el escenario público, quienes mejor representan las formas contemporáneas de pensar la identidad a partir de la estética, nutrida esta, por las formas como estos jóvenes construyen comunidad a partir del ciberespacio.

II. INTRODUCCIÓN: HACIA UNA DEFINICIÓN DE ESFERA PÚBLICA

*Ver, oír, tocar, son milagros.
Y cada una de las partes y aspectos de mi cuerpo
es un milagro.
Divino soy por dentro y por fuera
y santifico todo cuanto toco y me toca...*
Walt Whitman.

¿Qué importancia tiene el cuerpo para la teoría política contemporánea? Esa es la pregunta que nos ronda cuando hablamos de biopolítica, entendida esta, como la relación compleja de poderes en lo que tiene que ver con el control sobre el cuerpo y de cómo los sujetos intentan configurar un proyecto emancipatorio, heredado de la Ilustración, que les permite reivindicar sus derechos como ciudadanos, ante una estructura social que los excluye por su identidad de género, por su elección a nivel de prácticas sexuales o por la construcción de una identidad colectiva devenida de sus comunidades de práctica: hacemos referencia en especial, a los movimientos juveniles, apoyados en comunidades de práctica influenciados por la música, como es el caso del movimiento Gótico y el movimiento Emo o por movimientos juveniles de un corte ideológico, propio de los Skinheads; en ambos casos, tanto en la música como en la teoría política radical, los jóvenes encuentran la cantera para construir una ideología y una estética y que a su vez evidencia que continuamente están poniendo en escena la lucha que llevan a cabo por legitimar su libertad en aras de alcanzar una lugar en la esfera pública.

Margaret Sommers será quien nos llevara de la mano en la forma como definiremos el concepto de *Esfera pública*, gracias al análisis profundo que hace de la implantación de este término en el pensamiento filosófico y político de occidente, al igual que el concepto de *Cultura política*, los cuales guardan una estrecha relación (el primero definido por Habermas y el segundo por Parsons), porque se han convertido en las categorías a partir de las cuales se entiende el proceso de creación de valores, símbolos, ideas y acciones a nivel político, de los ciudadanos, y que no tiene relación con lo que las lógicas de mercado le demandan a ese ciudadano, pero que tampoco responde a las exigencias del Estado en materia de construcción de una identidad colectiva.

Lo primero que nos dirá Sommers, en su texto *¿Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública?* (1996/97) será que para darle un marco de referencia a la definición de Esfera pública (y de Cultura política) debemos considerar que ambos términos señalan que existen lógicas de acción en los ciudadanos que escapan del control de los mercados y de la autoridad del Estado, y que es en esa tercera "esfera" donde se gestan toda una serie de categorías, de formas de actuar, de valores, ideas, normas y formas de control, que son los resultados de la manera como se construyen redes sociales por y para los ciudadanos, con la intención de crear marcos de referencia al sentido de las narrativas colectivas.



Joven gótico con su estética Dark. Fotos: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).



Según Sommers, la tradición del pensamiento académico en occidente y bajo el influjo de las ideas de Parsons, hace una diferencia entre lo que es la sociedad y lo que es la cultura; donde la sociedad se refiere al sistema de interacción entre individuos y colectividades, mientras que la cultura debía referirse sólo a “valores, ideas y otros sistemas simbólicos-significativos” **(Kroeber y Parsons, citado en Sommers, 1996/97: 40).**

Para Parsons, las interacciones sociales incluían un “indiscutible enraizamiento en el sistema social, referencia *significativa* al sistema cultural e influencia causal de las motivaciones psicológicas” **(Sommers; 1996/97: 41).**

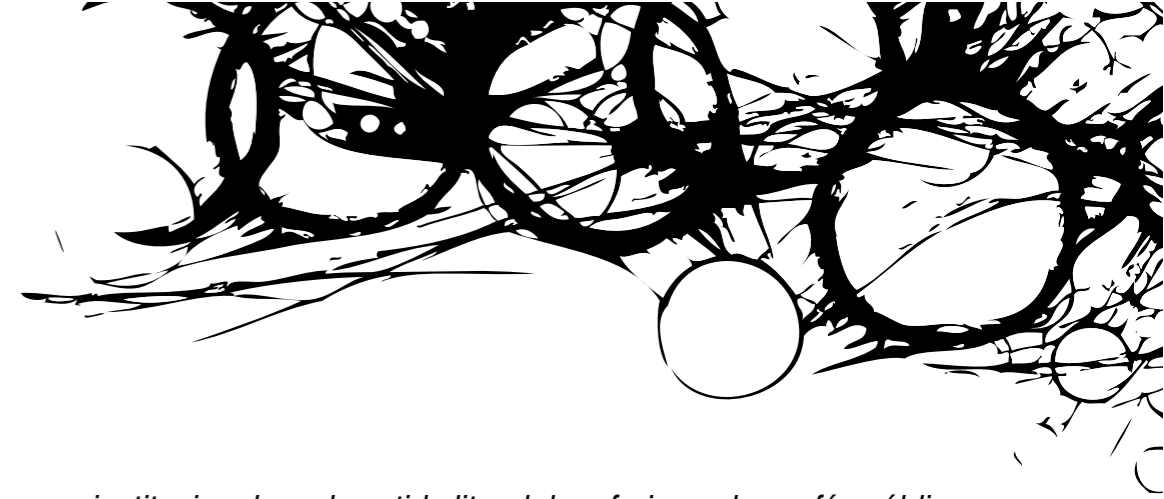
Sommers entiende que esta división de términos opera en Parsons como argumento para proponer la Cultura política (*Esfera pública* en Habermas) como categoría que escapa a las definiciones que la institucionalidad estatal pueden plantear: “Al alejarse de ambas posiciones, Parsons dio el primer paso hacia lo que los sociólogos comenzaron a llamar una ‘teoría normativa de la cultura’ -así denominada porque la idea distinguía entre ideales y significado, por un lado, y entre el ‘estilo de vida’ antropológico más inclusivo, por el otro” **(Sommers; 1996/97: 41).**

Para Sommers, fueron varios los pensadores que en la misma línea de lo planteado por Parsons, definieron la cultura política como los “sentimientos subjetivos, actitudes y consiguientes conductas, creyeron que caracterizaban las orientaciones políticas individuales y colectivas – es decir, los valores- en un sistema político” **(Sommers; 1996/97: 42-43).** Donde podríamos concluir que una cultura política es el modelo empírico formado por la distribución social de estas actitudes.

De otro lado Habermas pone sobre la mesa el concepto de Esfera pública para hablar tanto del espacio social como del discurso racional que constituyen la opinión pública democrática libre y abierta. Para él ésta es la precondition normativa para una política democrática: “por ‘esfera pública’ queremos decir ante todo el reino de nuestra vida social en la que puede formarse algo que se aproxima a la opinión pública. Los ciudadanos se comportan como un cuerpo público cuando discuten sin restricciones [...] acerca de cuestiones de interés general” **(Habermas citado en Sommers; 1996/97: 52).** Sommers señala en este asunto que Habermas percibe que este concepto es uno de los principios organizativos y normativos centrales del orden político liberal moderno.

Luego entra a hacer una diferencia entre las posturas de Parsons y las de Habermas:

A pesar de que el concepto parsoniano de cultura política es definido a la larga como normas/valores internalizados, para Habermas constituye una esfera casi-institucion-



*al. Digo “casi” porque es institucional en el sentido literal de referirse a los cafés públicos, los periódicos y otras expresiones materiales de la opinión pública, más que a algo que es subjetivo o está compuesto sólo por los pensamientos e ideas de las personas -y, sin embargo, todavía no consiste en instituciones estatales. Esta dramática diferencia de la noción parsoniana explica en parte la atracción actual de Habermas en el sentido de que el término “esfera” sirve de metáfora para un escenario estructural apoyado por instituciones y redes discursivas; por consiguiente, a primera vista proporciona al ámbito de la cultura su derecho institucional y discursivo”. **(Sommers; 1996/97: 53).***


Mas adelante, Sommers agrega, en esta diferencia de conceptos que:

El concepto de cultura política de Habermas, al que denomina esfera pública, está por consiguiente basado en un concepto triádico de cultura más que en uno diádico, y reconoce explícitamente la zona normativa entre el Estado y el mercado así como entre lo micra y lo macro.

*Al igual que el concepto parsoniano de cultura política, la esfera pública de Habermas está al tiempo diferenciada y vinculada simultáneamente con el mercado y con el Estado; demarca de una vez el fin del dominio estrictamente privado de la sociedad civil (aquí entendida solamente como mercado) y el comienzo del dominio público “oficial” del Estado. **(Sommers; 1996/97: 54).***

De aquí, entonces, que la atribución que Habermas le da a la esfera “pública” se refiera a la forma como se definen los objetos conectados con la actividad del Estado.

*Más aún, a pesar de que la esfera pública de Habermas es un escenario para el discurso político, argumenta que los ciudadanos que llevan a cabo este debate deben estar totalmente formados por la vida privada previamente a su participación política. La identidad política, que incluye compromisos fundamentales de prácticas democráticas, está formada no en la escena pública sino en el mundo privado de la “socialización” y de la sociedad de mercado; al conceptualizar la esfera pública Habermas “presupone que la esfera privada le suministra sujetos totalmente formados con identidades y capacidades establecidas” **[Calhoun citado en Sommers].***



La esfera pública de Habermas y las identidades de los ciudadanos que la pueblan no están constituidas por las prácticas participativas, los discursos legales o los propios procesos de actividad democrática. Por el contrario, al igual que en el modelo parsoniano, la sustancia de la esfera pública se deriva de y está orientada hacia la sociedad civil, en particular hacia la cohesión del mercado. (Sommers; 1996/97: 55).

Es innegable el papel protagónico que Habermas le concede al ciudadano cuando establece redes sociales que le garanticen un poder frente a la hegemonía del Estado, algo que se pone en evidencia cuando el mismo Habermas nos dice:

La esfera pública burguesa puede concebirse, sobre todo, como la esfera de la gente privada que se une como un público; muy pronto reclamaron que la esfera pública fuera regulada desde arriba contra las propias autoridades públicas mismas, para implicarlas [a las autoridades estatales] en un debate sobre las normas generales que gobiernan las relaciones en la básicamente privatizada pero públicamente relevante esfera del intercambio de bienes y de trabajo social (Habermas, citado en Sommers; 1996/97: 56).

Sommers de forma magistral, encuentra una relación entre las definiciones que Parsons y Habermas construyen del papel de la ciudadanía en la dimensión de lo público, ya que nos dirá que “la similitud en la *ubicación teórica* de la esfera pública de Habermas y el concepto de cultura política parsoniano es perceptible inmediatamente: la esfera pública democrática de la opinión pública -aunque puede estar orientada hacia problemas ‘públicos’- está casualmente situada con firmeza en el lado privado de la más profunda división público/privado”. (Sommers, *Ibidem*).

Incluso más adelante se atreverá a decir que “de hecho, cuanto más cercalo examinemos, más claramente aparece que la esfera pública es representada como una transmutación de la privacidad personal y de mercado en el ámbito de los problemas ‘públicos’ relativos a la gestión de la vida socioeconómica” (Sommers; 1996/97: 58). Resumiendo, Sommers nos dirá que aquellos autores que se mueven en la definición de cultura política insisten en primer lugar, en que las prácticas, las actividades e ideas políticas de los actores políticos deben ser vistas como sistemas de símbolos con sus propias historias y lógicas; y en segundo lugar, que estas lógicas simbólicas son en sí mismas modalidades de política y poder tanto como expresiones culturales.

Retomando lo dicho por Habermas en su texto *La transformación de la estructura pública* (1989), la esfera pública es un espacio que se encuentra fuera del Estado y en el cual los actores privados de la

sociedad se reúnen e interactúan con el objetivo de debatir y convencerse entre sí mediante un discurso argumentativo racional. Dos, no las únicas, de las manifestaciones de esa esfera pública tiene su escenario en la calle (espacio público) y en el ciberespacio.

Lo particular de nuestro análisis está en que los grupos observados, hacen apropiación de estos escenarios (la calle y el ciberespacio) de forma tal que les terminan dando un categoría de *ghetto*, condición que los diferencia de otro tipo de organizaciones que han sido excluidas de la esfera pública por su condición identitaria; es el caso de las minorías de homosexuales y lesbianas, quienes hacen uso de Internet para buscar mayor reconocimiento a nivel social y político y ser visibilizados en la esfera pública tradicional. O por otro lado, tenemos a aquellos sujetos que tienen prácticas sexuales extremas como el *Fisting*, quienes deben de sostener un elemento de anonimato en sus encuentros sexuales, y para los que la Internet sería un vehículo para la construcción de contactos que no se desea que salgan a la luz pública.

Nuestro objetivo es hacer un análisis de los elementos discursivos que ponen de manifiesto constructos ideológicos que están puestos en escena a la hora de darse la discusión sobre la legitimación de prácticas de estas comunidades de jóvenes que hacen parte de grupos marginales, que son vistos como prácticas patológicas, perversas o ilegales; basándonos en el abordaje que el filósofo francés Michel Foucault hace a la historia de la sexualidad y del cuerpo, donde, como producto de dicho abordaje, crea el concepto de *biopolítica*.

¿Cómo piensa Foucault el cuerpo? La influencia del posestructuralismo, la teoría psicoanalítica, y la genealogía nietzscheana van a dejar marcas importantes en la obra de Foucault, que va a concebir el cuerpo como una metáfora, como centro de la escena performática: punto en donde confluyen y se manifiestan un sinnúmero de categorías que se constituyen como unidades, y hacia él se dirige la corrección, la mirada, el control, la represión, la destrucción, la clasificación y el consumismo; donde el cuerpo adquiere todos los estatus de máquina, la cual puede ser modificada, reemplazada, mejorada, comercializada y en último término desechada.

La obra de Foucault¹ se centró en demostrar que esa elección del objeto, que determina nuestra identidad, además de hacernos objeto de deseo para el Otro en una puesta en escena performática de seducción; es producto de un juego de poderes que se da en el terreno del lenguaje y las representaciones simbólicas; acá es donde se entra a señalar que no podemos ver al individuo como un sujeto autónomo, producto del ideal cartesiano, tal y como lo plantea la Ilustración, poseedor de una identidad innata o esencial cuya existencia no depende del lenguaje y del hábitat.

¹ Para profundizar más en estos aspectos, le recomendamos al lector remitirse a la textos de M. Foucault: *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones* (Alianza editorial, 1981); *Microfísica del poder* (La piqueta, 1991); *Historia de la sexualidad: la voluntad del saber* (siglo XXI, 1992); y el texto *Los anormales* (FDCE, 2001).



Contrario a esta visión de la subjetividad pensada por la Modernidad, y producto de lo que la filosofía estructuralista y el psicoanálisis nos han heredado, vemos que lo que comúnmente pensamos como “yo” no es sino una ficción socialmente construida, un producto del lenguaje y de los discursos específicos vinculados con las divisiones del saber (medico, del derecho, de la psicología, y del capitalismo).

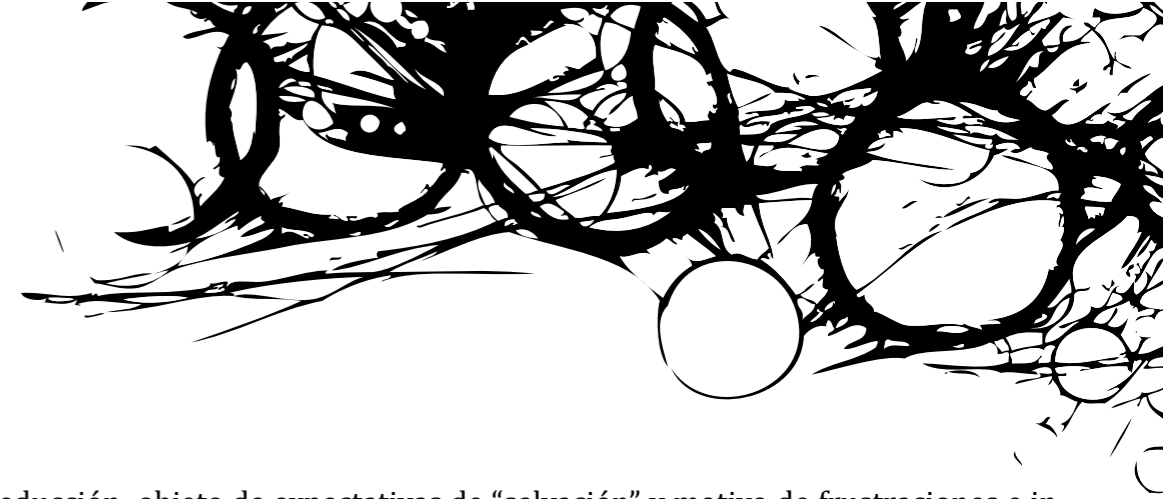
Podemos pensar que somos singulares y que estamos comprometidos en el proceso constante (y a menudo frustrante) de tratar de expresar nuestras intenciones y deseos ante los otros mediante el lenguaje.

Pero esa creencia, esa sensación de individualidad y autonomía es, en sí misma, una construcción social y no el reconocimiento de un hecho natural. Lo que nos permite pensar que tenemos una identidad y que las palabras y representaciones que usamos, las ideologías que poseemos, están indisolublemente ligadas a las construcciones, socialmente determinadas de la realidad. Lo que se muestra en la contemporaneidad es que el biopoder ya no es un poder que reprime, ya no intenta tener un control sobre la realidad, sino que tiene como proyecto construir la realidad: no reprime sino que gerencia nuestra concepción de la realidad.

Foucault constantemente recurre a un argumento global, enunciado en una metáfora: el cuerpo es la superficie donde la historia se escribe o imprimen los valores e ideologías sociales. Bourdieu retomará más adelante esta idea para perfilar su concepto de *habitus*², que no es más que una repetición estilizada de actos, gestos y movimientos corporales específicos y que sirven para crear el efecto de género, entendido como “temporalidad social”: por ejemplo, no nos comportamos de cierta manera debido a nuestra identidad de género, sino que obtenemos dicha identidad mediante esas pautas culturales, que sustentan las normas del género. El proceso de repetición es una reconstrucción y al mismo tiempo, una reexperimentación de un conjunto de significados ya establecidos socialmente; y es la forma mundana y ritualizada de legitimizarlos.

El problema surge cuando intentamos pensar que esa performática se da como una cuestión de simple elección y no como la necesidad que surge si uno ha de tener cualquier identidad inteligible en función de los sistemas de representación colectiva vigentes. La lectura errónea de la performática como una identidad colectiva que se elige, como se selecciona un vestido, puede surgir de la lógica del consumismo generalizado de la cultura occidental contemporánea, estructurada en torno al mito de la libre elección. Por ello asombra que hoy el cuerpo parece haber adquirido una importancia extraordinaria. Espacio de experimentación y autorrealización; recurso en las transacciones afectivas y sexuales; base de ex-

² En la obra de Bourdieu el *Habitus* es un sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generadores. La hipótesis manejada por Bourdieu plantea que el *Habitus* es un instrumento de traducción y ajuste entre los deseos y aspiraciones de los sujetos y las demandas propias de la colectividad, ya que permite el proceso por el que lo social se interioriza, de tal forma que el sujeto queda implicado en el mundo y tiene que actuar de acuerdo a su sentido práctico (la sensatez, la pertinencia, el deber ser, la coherencia, el comportamiento adecuado) en la medida en que el *Habitus* permite que el orden social se inscriba en el cuerpo, posibilitando diversas transacciones emocionales y afectivas con el entorno social.



hibición personal y de seducción; objeto de expectativas de “salvación” y motivo de frustraciones e infortunios.

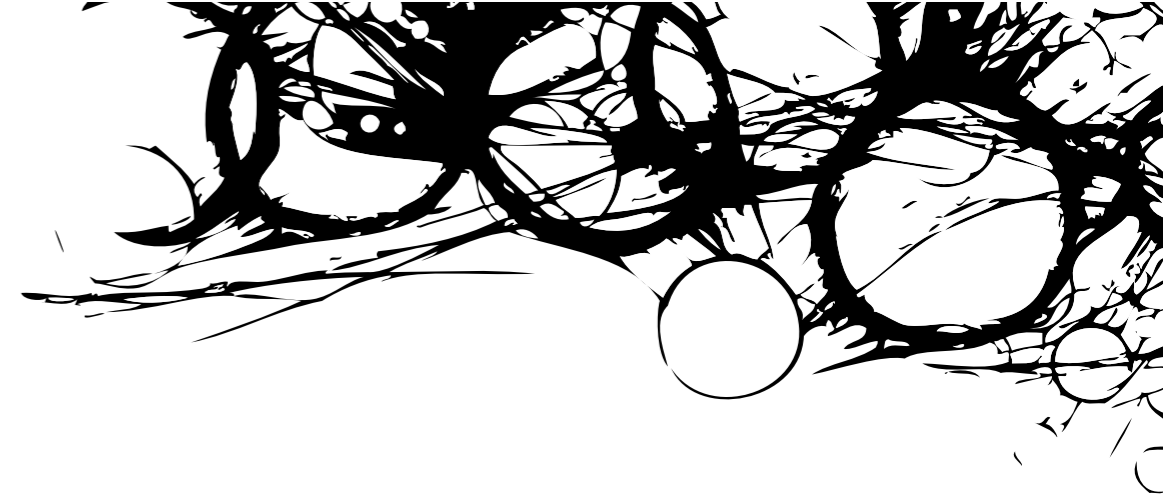
El cuerpo aparece como espacio de sufrimiento y de deseo, escenario de aniquilación y de expectativas de liberación; aunque hablar de espacio o escenario no significa que el cuerpo ofrezca simplemente un espacio escénico neutral a los procesos históricos y a las luchas de poder (él mismo está envuelto en ellos), sino que dichos procesos y luchas se hacen visibles en su destino, bajo su signo se dirimen los conflictos históricos. El cuerpo da lugar a la existencia, son lugares de existencia, territorios de la memoria, de la desesperación y del deseo; pero esos lugares se reivindican como algo propio.

¿Cual es el lugar de los que no tienen lugar en la esfera pública tradicional?

Emilia Bermúdez y Gildardo Martínez, en el artículo de revista titulado *Identidades colectivas* (1999), muestran que la idea que comúnmente se tiene sobre las identidades colectivas es la que habla de ellas como el producto de experiencias compartidas a través de interacciones sociales y por lo tanto tienen un carácter colectivo, independientemente de que surjan de elites o de experiencias populares.

Lo que este par de autores hace es agregarle a esta definición un elemento importante, que da cuenta de las identidades colectivas en el espacio urbano y tiene que ver con la dimensión socio-espacial, la cual, antes estaba determinada por el componente histórico y territorial y que en nuestros días ese componente socio-espacial, que permite a las identidades cerciorarse de sí mismo, es con mayor profundidad socio-comunicacional, pero en un plexo lingüístico, donde la relación dialógica no depende de la presencia física sino de la posibilidad de insertarse en contextos comunicacionales como el de la Internet.

Por último, afirman que al contrario de lo que tradicionalmente se creyó, las identidades construidas a partir de la mediación de estas nuevas maneras del comunicar no significan homogenización, dada por las comunidades virtuales; por el contrario, los usos y condicionantes específicos y situacionales del espacio real y virtual van segmentando cada vez más a los nuevos sujetos y van marcando sus diferencias. En este sentido la alteridad pasa a depender de los objetivos de las llamadas tribus del espacio urbano. Tesis que tendríamos que entrar a confirmar en nuestro proyecto reflexivo; en la medida en que implícitamente al desarrollar nuestro trabajo, habría allí un afán por determinar si las comunidades virtuales que referenciamos, si bien están fundadas en el anhelo de hacer excepción en la creación de espacios que sirvan para la construcción de identidad, diferentes a los entornos como Facebook, no terminarían a su vez homogenizando a sus usuarios, solo que desde otras categorías.



Carlos Gómez, el autor del artículo de revista *Los medios de comunicación masiva: identidad y territorio frente a la globalización de la información* (2008), nos dirá que para que todo sujeto actúe con un otro es necesario incluirse en un doble horizonte: temporal y espacial.

Temporal: porque a partir de la experiencia, entendida como la permanente presencia del pasado en el presente, se “leen” las posibilidades desplegadas al frente, se elige y se toman decisiones teniendo en cuenta el futuro deseado.

Espacial: porque actuamos en un contexto, en un territorio que surge a partir de habitar en él y de nuestra forma de captarlo, modificarlo, crearlo y recrearlo; es decir, surge desde una relación performática, desde una experiencia, que en este caso sería incorpórea.

Pero cuando se intentan expandir esos horizontes (temporal y espacial) entran en escena los mediadores entre los sujetos que se relacionan. Cuando estos aparecen se incrementan las posibilidades de interacción entre hombre-mundo, algunos de esos mediadores serían las plataformas virtuales de *R.A.S.H. Medellín, Commando Productions, Emopunk Colombia y Medieval Darkwave Electro*.

Entonces nuevamente ante la pregunta ¿Cuál es el lugar de los que no tienen lugar en la esfera pública tradicional? La respuesta creeríamos estaría en que hacen uso de los espacios virtuales como forma de expandir las posibilidades de encuentro que la esfera pública tradicional no permite; pero también creemos, que como tales, estos espacios virtuales pueden intervenir y afectar las formas de socialización; en la medida en que los procesos de mediación se multiplican y se hacen más sofisticados y complejos, las posibilidades de interacción son más amplias por la aparición y el incremento de la virtualidad que rompe los espacios tradicionales.

III. ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE CIBERCULTURA.

La física newtoniana que reinó desde el siglo XVII hasta finales del siglo XIX, describía un universo en el que todo ocurría exactamente de acuerdo a ciertas leyes; un cosmos compacto, en el que la totalidad del futuro dependía del pasado.

Cuando Boltzmann y Gibbs introdujeron la estadística a la física, lo hicieron con la convicción de poder estudiar un número de partículas que no podían ser analizadas con los métodos tradicionales. La estadística fue la herramienta que mejor pudo dar cuenta de sistemas enormemente complejos, a la vez que podía ser utilizada para abordar sistemas sencillos, como el de una partícula en un campo de fuerza.

La introducción de la estadística en la física, tenía en mira no un universo para estudiar, sino todos los que son respuestas posibles a un conjunto limitado de cuestiones que se refieren a nuestro medio. Lo fundamental de esta idea consiste en discernir hasta qué punto son probables, en un conjunto mayor de universos, las respuestas que podemos dar a ciertas preguntas para alguno de ellos. Gibbs creía que su probabilidad tendería naturalmente a aumentar con la edad del universo. Se llama *entropía* a la medida de esa probabilidad.

Al aumentar la entropía, el universo, junto con los sistemas y los fenómenos que lo componen, tiende hacia el caos y la pérdida de sus caracteres distintivos: se pasa del estado más probable al menos probable, de un estado de organización y diferenciación (en el que existen rasgos y formas) a otro de caos e inidentidad. En este sentido, la información también se ve afectada por la entropía; es por eso que para la cibernética es tan importante contar con las leyes básicas de la física, ya que son ellas los primeros pilares para construir una teoría general de transmisión y elaboración de la información³.

Este hecho lo dejó en claro Norbert Wiener, uno de los matemáticos más importantes del siglo pasado y padre de la cibernética, cuando publicó su texto *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine* en 1948, donde ésta es vista como la materialización del tratamiento de la información y de su realización técnica.


Para dar una aproximación clara a la etimología de la palabra cibernética veamos lo que nos dice Wiener, su creador:

Al principio resultó un rompecabezas el tener que escoger un título para el libro y un nombre para este campo de la ciencia. Primero busqué una palabra griega que



Joven gótico con su estética Dark. Fotos: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).

³ Aún hoy no existe una definición precisa y universalmente reconocida de la palabra información; este término es tan general que tiene repercusiones no solo para la biología o la ingeniería, sino para la estética y la comunicación.



significase ‘mensajero’; solamente podía ser “angelos”, pero se parecía demasiado a ‘ángel’ (justamente, son los mensajeros de Dios; he aquí el origen de la palabra ángel), y no parecía adecuada. Luego busque una palabra en el campo del control y de la regulación; la única palabra que me gusto fue el nombre griego de timonel “Kibernetes”; de él deriva la palabra ‘cibernética’. Más adelante me di cuenta de que a principios del siglo XIX se había utilizado en Francia esta misma palabra, que el físico Ampère aplicó en su sentido sociológico, pero entonces yo no lo sabía (Wiener, citado en Walter Fuchs R.; 1969: 18).


En términos generales la cibernética estudia el lenguaje, es decir, los mensajes que sirven de medio para controlar a los sistemas vivos, las máquinas o los grupos humanos. Así, teniendo como principio básico de relación, cuando un sistema vivo o una máquina se ponen en un intercambio con otros, se le da un mensaje⁴, del cual se espera una respuesta.

Es por eso que la cibernética se ha instaurado como una ciencia que estudia el control, la recepción y el funcionamiento de un sistema en el momento en que circula la información interna y externa, buscando de esta manera desarrollar un lenguaje y una técnica que permitan no sólo encarar los problemas más generales de la comunicación y regulación a todo nivel, sino también establecer unas reglas y métodos para clasificar sus manifestaciones particulares en conceptos.

Para Wiener:

Las órdenes mediante las cuales regulamos nuestro ambiente son una especie de información que le impartimos. Como cualquier otra clase de información, están sometidas a deformaciones al pasar de un ente a otro. Generalmente llegan de una forma menos coherente y, desde luego, no más coherente que la de la partida. En las comunicaciones y en la regulación luchamos siempre contra la tendencia de la naturaleza a degradar lo organizado y a destruir lo que tiene sentido, la misma tendencia de la entropía a aumentar, como lo demostró Gibbs (Wiener, 1958:17).

Los mecanismos cibernéticos deben frenar la tendencia hacia tal desorganización; es decir, deben producir una inversión temporal de la dirección normal de la entropía. En este sentido, como afirma Wiener, “el funcionamiento en lo físico del ser vivo y de algunas de las más nuevas máquinas electrónicas son exactamente paralelos en sus tentativas análogas de regular la entropía mediante la retroalimentación” (Wiener, 1958:25-26).



Este autor se está refiriendo a las máquinas cibernéticas, que si bien ya habían sido inventadas, encuentran en esta nueva ciencia un marco reflexivo; su papel es proporcionarles el cálculo y el razonamiento, confiando plenamente en el poder de acopio y de memoria del trabajo razonable.

La diferencia entre una máquina trivial (por ejemplo, una caja de música, que como tal tiene una estructura muy simple) y una máquina computacional (o compleja) está en que la primera ya tiene un plan pre-establecido, donde su actividad anterior no tiene nada que ver con su actividad futura, no se aparta del plan; en tanto que las segundas poseen una transmisión y recepción muy complejas de mensajes.

La cibernética fue la respuesta que las potencias tecnológicas y militares buscaban afanosamente para mejorar los procesos industriales de optimización de la fabricación de materiales y armas; e igualmente, aumentar el alcance, rapidez y efectividad de sus telecomunicaciones, las cuales empezaban a ser fundamentales en la guerra, las industrias y la economía de los países.

Hasta ese momento los más importantes avances industriales y de las comunicaciones se debían a la electricidad; ésta viajaba a través de circuitos eléctricos que se limitaban a transportar electrones de un lado a otro para causar un efecto dado; no había forma de almacenarlos, ni de guardar definitivamente la información que transmitían. Pero con la llegada de la cibernética, que permitió mejorar muchos procesos industriales, se posibilitó la construcción de circuitos electrónicos, denominados microcircuitos de silicio o *microchips* debido a su tamaño considerablemente pequeño si se comparaban con los eléctricos. Aquí entra en escena la industria del silicio, que ha permitido la optimización permanente y extremadamente rápida de estos microcircuitos, hasta el punto que actualmente algunos son de tamaño microscópico.

A su vez, la cibernética se desarrolló a la par con otras áreas de la ciencia que consolidaron su papel en diversos campos. En el momento en que las circunstancias favorecieron su aparición, los instrumentos lógicos y matemáticos necesarios para su desarrollo, acababan de ponerse a punto: la teoría de los juegos, desde Pascal a Von Neumann; el nervio artificial de Ralph Lillie; la electrónica (su maquinaria avanzada, sus teletandos casi instantáneos, sus amplificadores casi sin inercia, sus válvulas, sus filtros y sus posibilidades de miniaturización); la utilización de la numeración en las máquinas de calcular por L. Couffignal; la construcción de la calculadora *Mark I* que funcionaría durante la Segunda Guerra Mundial, y que se convertiría en la primera calculadora electromecánica; la publicación de las primeras consideraciones sobre la información de Shannon, padre de la informática; y por último, la formación en Inglaterra de un grupo de investigación operacional para la defensa antiaérea, conocido bajo el nombre de *Circo Blacket*, ante la declaración de la Segunda Guerra Mundial.

⁴ Los mensajes por su naturaleza son una forma y una organización de información. Así como la entropía es una medida de desorganización, la información que suministra un conjunto de mensajes, es una medida de organización.



La matemática, al igual que la estadística, entra a suministrar una herramienta de apoyo a la cibernética. Pero cuando hablamos de matemática no nos referimos a ecuaciones lineales, o al establecimiento de la estadística en los sistemas lineales, pues existen pocos sistemas estrictamente lineales. Así, lo que lleva a la cibernética a plantear una teoría estadística no lineal es que en los sistemas eléctricos dotados de limitadores de amplitud, con sus umbrales y conducción unidireccional, se hallan todas las formas de no linealidad.

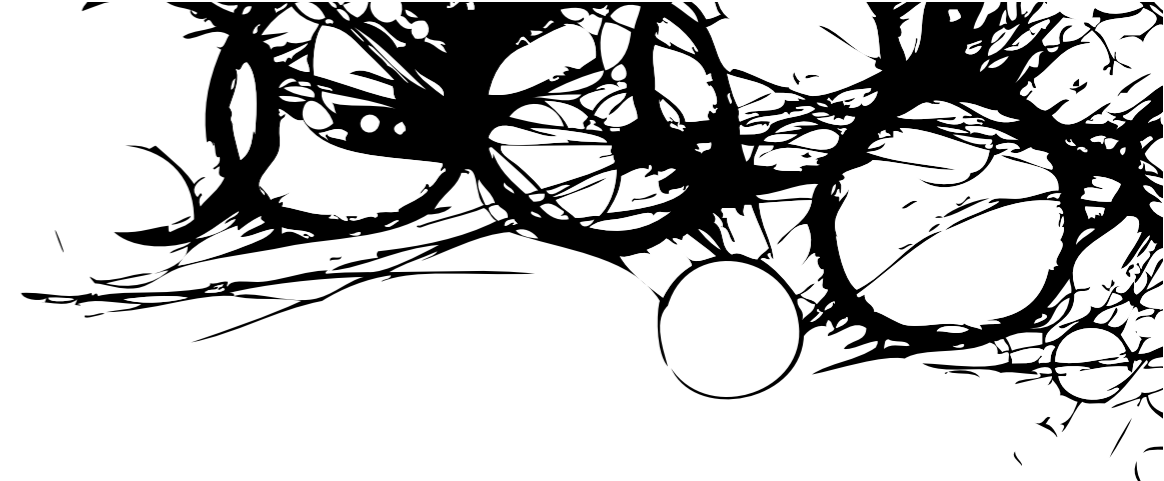
En todo sistema lineal, cuando se suman entradas también se suman salidas⁵, y cuando se multiplica una entrada por una constante, se multiplica la salida por la misma constante; mientras en los no lineales, lo que acontece es una acción compleja, una acción donde los datos introducidos, que llamamos entrada, implican un gran número de combinaciones para obtener un efecto sobre el mundo exterior, que llamamos salida; la cual es la combinación de los datos recibidos en ese momento y de los hechos registrados en el pasado, que podemos llamar memoria y que el sistema guarda.

La cibernética se hizo capital en áreas como la neuropsicología, la teoría del control, la ciencia cognitiva, la inteligencia artificial, el conexionismo, la realidad virtual, los agentes inteligentes, las telecomunicaciones y la vida artificial, entre otros.

Pero, ¿cuál es el papel real de la cibernética dentro de este gran número de áreas? La respuesta a este interrogante sería: “el concepto de técnica es un concepto más general que el de construcción de máquinas, abarca todo empeño planificado de los medios de que se dispone para conseguir unos objetivos dados⁶. Si los medios de que se dispone son de índole físico, entonces se habla de técnica mecánica; si se trata de organismos, se habla de biotécnica...” (Helmaer, 1966: 18). Lo que se deja en claro es que un empleo planificado de los elementos de que se dispone, resulta casi imposible sin una base científica; por consiguiente, a los dos campos de la técnica mencionados por Frank Helmaer, corresponden tres áreas de la cibernética: la cibernética de la ingeniería, la cibernética biológica y la cibernética de la información, como un área inherente de las dos anteriores.

⁵ El término “entrada” significa acción de un tipo específico que se ejerce desde el exterior sobre un sistema o elementos; en la misma vía, definimos “salida”, como una acción de tipo especificado que se ejerce desde el interior de un sistema o elemento sobre el medio externo.

⁶ Para ser más explícitos el concepto de técnica lo podemos definir de acuerdo a la aproximación hecha por Morfaux en el Diccionario de ciencias Humanas (1985): “(gr. *Teknikos*, relativo a la *téchne*, arte, oficio, habilidad). Subs. (1). Sentido antiguo. Conjunto de los procedimientos de un oficio o de un arte; se aplica en sentido propio al trabajo manual, en particular al uso de instrumentos en tanto que objetos materiales añaden sus propiedades a las propiedades del cuerpo humano (maza, hacha, martillo, sierra, arco...) y extienden el poder de este en el espacio y en el tiempo. (3). Ext. Todo conjunto de procedimientos puestos en práctica en cualquier dominio para obtener una mejora de los resultados; ej. Técnica de la esgrima, de la danza, de la pintura, técnicas quirúrgicas, audiovisuales, etc.” (Morfaux, 1985: 335).



Es acá donde determinamos nuestra vía a seguir, ya que lo que nos interesa es analizar la forma en que la cibernética determina la aparición de la cibercultura. Valiéndose de métodos experimentales, la cibernética ha revelado ciertas reglas (algoritmos) que subyacen a la transmisión de la información y que son la base de las formas complejas de su actividad comunicativa. Gracias a la cibernética, las matemáticas y la informática, emerge la tentativa de crear lenguajes artificiales universales, que vinculen más estrechamente las ramas de la ciencia y tramiten mejor la información.

Los métodos utilizados hasta la década de los 60's se ocupaban principalmente del aspecto formal del habla: la lógica matemática y el análisis lógico del lenguaje (semántica) trabajan la estructura lógica del pensamiento y del lenguaje y se crean sistemas generales de símbolos para expresar aquella estructura y sus operaciones. Pero tales métodos pasan por alto el aspecto cualitativo, ya que no consideran el contenido del lenguaje, aun cuando la semántica se dedica también al problema de la relación entre el símbolo y el significado.

Después de los 60's la lingüística y la teoría de la información entran en escena para salvar aquellas dificultades. Así, estos dos campos se ocupan de hechos tanto físicos como matemáticos, lo cual se vuelve necesario, ya que la transmisión de la información en red no sólo está vinculada a procesos comunicativos, sino también a hechos de naturaleza física. De este modo, una señal estudiada por la teoría de la información es, como portadora de información, un fenómeno físico y cabe especificar matemáticamente la información que lleve.

Al poseer elementos físicos portadores de información matemática, la señal tiene una característica probabilística (crea cierto campo de probabilidad en el espacio informativo de la fuente o del receptor), por lo tanto, la señal constituye un fenómeno ondulatorio y es susceptible de ser analizado como elemento informativo cuyas dimensiones son la frecuencia, la amplitud y el tiempo.

Otro de los elementos importantes dentro de la cibercultura es el que tiene que ver con el lenguaje y su transformación en información. El lenguaje, después de la Segunda Guerra Mundial y con el inicio de la era digital, adquiere un nuevo sentido, pues comienza a ser visto ya no “como representación mimética del mundo de los objetos, sino como sistema de signos que generaba significación internamente a través de series de diferencias relacionales” (Hayles, 1993: 327).



Gracias a los chips de silicio y al desarrollo de la informática se pudo poner en práctica uno de los propósitos de la cibernética: la creación de un lenguaje concreto y regular que no permitiera la distorsión en las comunicaciones; es decir, que un mensaje transmitido desde un punto fuera recibido en otro sin que llegara con alguna deformación; además (y esto es lo más importante) que no permitiera otras posibilidades de interpretación en quien lo recibía, de esta manera no se producirían alteraciones en la información. Así fue como se creó el lenguaje de los ceros y unos, los códigos binarios o bits (abreviación de binary digits). Este tipo de lenguaje era el que mejor se acomodaba a los nacientes microcircuitos, puesto que a través de ellos se trasmitían impulsos electrónicos codificados en ceros y unos.

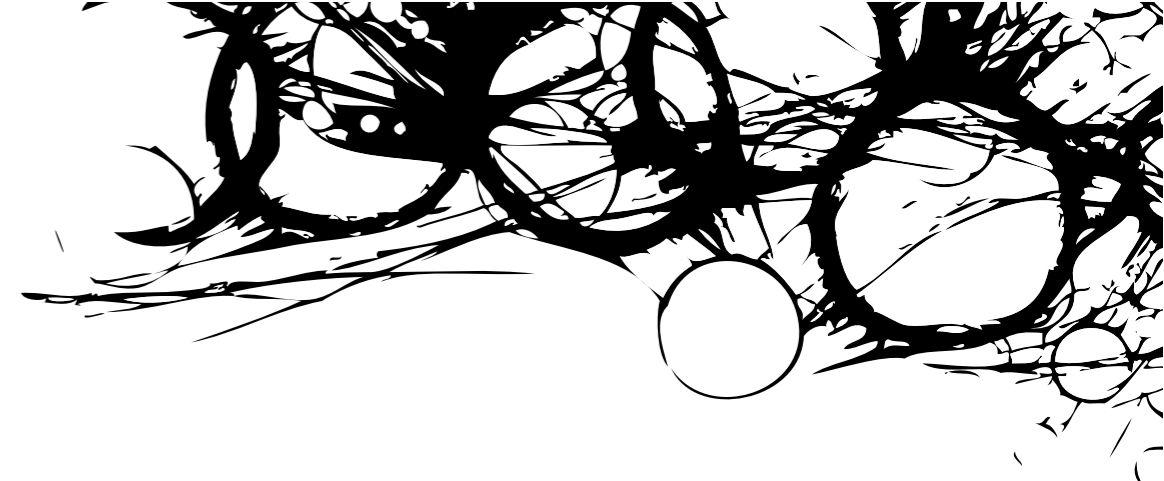
Las interacciones entre máquinas y las telecomunicaciones empezaron entonces a establecerse por medio de ceros y unos en lugar de impulsos eléctricos. Podemos decir por tanto que la característica principal de la cibercultura es la codificación del lenguaje en bits para ser transmitidos y almacenados en forma magnética, es decir, la desmaterialización de la información.

Los códigos binarios como tal no existen, son simples impulsos electromagnéticos codificados que se guardan en chips de silicio. Sin embargo es importante aclarar en este sentido que el medio físico donde se almacena la información, no es la información en sí.

En definitiva, el elemento epistémico de mayor relevancia en la perspectiva cibernética es la concepción de la información como elemento de organización entre los seres vivos, los seres humanos y las máquinas.

La definición que Wiener da de información abre los horizontes del pensamiento para las ciencias contemporáneas, porque logra apartarse de la forma de pensarla exclusivamente de la relación que se da entre un ser vivo y otro y posibilita encontrar otras dimensiones donde se da este intercambio: entre las máquinas y el hombre, entre las redes sociales, entre sistemas digitales de bases de datos, etc.:

Damos el nombre de información al contenido de lo que es objeto de intercambio con el mundo externo, mientras nos ajustamos a él y hacemos que se acomode a nosotros. El proceso de recibir y utilizar informaciones consiste en ajustarnos a las contingencias de nuestro medio y de vivir de manera efectiva dentro de él. Las necesidades y la complejidad de la vida moderna plantean a este fenómeno del intercambio de informaciones demandas más intensas que en cualquier otra época; la prensa, los museos, los laboratorios científicos, las universidades, las bibliotecas y los libros de texto han de satisfacerlas o fracasarán en sus propósitos. Vivir de manera efectiva significa poseer la información adecuada. Así, pues, la comunicación y la regulación constituyen la esencia de la vida interior del hombre, tanto como de su vida social. (Wiener, 1958:19).



Este argumento sobre la comunicación y la regulación se hace crucial a la hora de entender la génesis de la cibercultura, en la medida en que la información a partir de la segunda mitad del siglo XX, adquiere una arquitectura particular que la organiza, la cual tendrá un carácter especializado para poder estructurar la relación hombre-máquina. Naturalmente, según Wiener (1958) existen diferencias de detalle en los mensajes y en los problemas de regulación, no sólo entre un organismo vivo y una máquina, sino también dentro de cada clase más especializada de seres. De acuerdo a lo anterior, el propósito de la cibernética es desarrollar una lengua y unas técnicas que nos permitan no sólo encarar los problemas más generales de comunicación y regulación, sino además establecer un repertorio adecuado de ideas y métodos para clasificar sus manifestaciones particulares por conceptos.

Desde una mirada sistémica, la relación del hombre con la máquina, el manejo de información, los mensajes, y la comunicación implica una acción compleja y paralela.

La forma que tiene la sociedad de entrar a encarar este accionar complejo, Wiener lo denomina “la fuerza estructurante de la información”, y que es delegada al papel que los medios de comunicación tienen en este proceso:

Una de las enseñanzas de mi obra es que cualquier organismo encuentra su coherencia para actuar cuando posee los medios que le permiten adquirir, utilizar, retener y transmitir la información. En una sociedad demasiado grande para el contacto directo entre sus miembros, tales medios son la prensa –libros, periódicos-, la radio, el sistema telefónico, telégrafos y correos, el teatro, el cine, la escuela y la iglesia... Por todas partes, sin embargo, sufrimos una triple restricción de los medios de comunicación: la supresión de los menos rentables; el hecho de que los medios se concentren en las manos de una oligarquía muy limitada de gente millonaria, que expresa, como es obvio, las opiniones de su clase; por último, el hecho de que en la medida en que representan amplias vías hacia el poder político y personal, atraen a todos los ambiciosos en busca del poder. Este sistema que, por encima de cualquier otro, está llamado a contribuir al equilibrio social, se ha convertido directamente en patrimonio de quienes más se preocupan por este juego del dinero y del poder. (Wiener citado en Mattelart, 2002:66).

Lo que nos muestra Wiener es que es esa fuerza estructurante de la información lo que determinará la forma en que se organizara la sociedad del futuro⁷. De este argumento Wiener logra concluir que la circulación de la información es la condición necesaria para el ejercicio democrático; entrevé con ella la posibilidad de una sociedad descentralizada como forma de prevenir los riesgos de las desviaciones

⁷ Recordemos que el texto *Cibernética y sociedad* de Norbert Wiener fue publicado a principios de la década del 50, cuando ni siquiera el padre de la Internet, ARPANET, había sido diseñado y construido. Bien podemos, en nuestros días, ser nombrados con este adjetivo calificativo de Wiener de “sociedad del futuro”.



de circulación de información. El principal enemigo de la circulación de la información es la entropía, esto es, la tendencia de la naturaleza a destruir lo que está estructurado, favoreciendo la degradación biológica y el desorden social. La información, las imágenes que las procesan y las redes que éstas tejen se alían en la lucha contra esta fuerza que impide la circulación multidireccional.

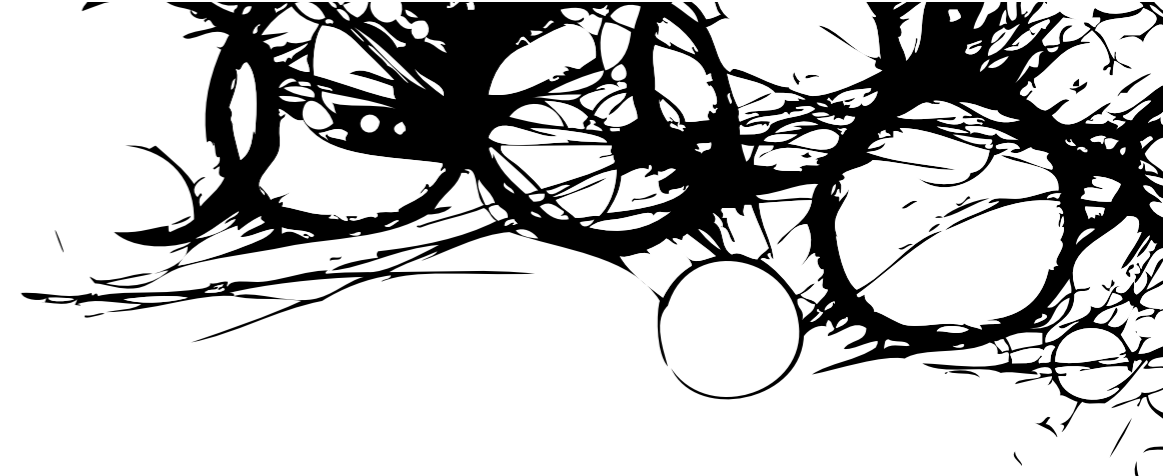
Vemos pues como surge el concepto de cibercultura, articulado a la forma como Wiener en un primer momento, y más adelante con las teorías de Von Foerster, denominadas cibernética de segundo orden, darán elementos para nombrar todos los cambios de índole cultural que se están generando como consecuencia de la utilización de la informática como medio de información y comunicación.

La cibercultura es una categoría con la que nombramos un sistema que tiene la peculiaridad de estar desprovisto de centro, de líneas directrices, de entidades ligadas a un tiempo y un espacio. En este sentido, se habla de cibercultura porque las autopistas de la información están unidas a un fenómeno de feedback, de retroacción constante; donde la interactividad marca el aspecto fundamental del sistema social actual.

Ahora bien, la cibernética que fundamenta el funcionamiento de la red, no se basa únicamente en modelos de circularidad, sino que el modelo del ciberespacio se aproxima mucho más al modelo de complejidad elaborado por la cibernética de segundo orden, denominada también como teoría de la complejidad; donde el observador entra a pensarse como parte del sistema, estipulando sus propios objetivos y su papel dentro de dicho sistema. La pregunta que se hace la cibernética de primer orden es: ¿Dónde están los enlaces circulares en un sistema? Mientras que Von Foerster se preguntaría: ¿Cómo generamos nosotros este sistema a través de la noción de circularidad? La teoría cibernética de segundo orden introduce una serie de cambios epistemológicos de gran interés, como lo son los cuestionamientos sobre la construcción de la realidad, la autoorganización de los sistemas y el concepto de entropía articulado a la participación del observador en la dinámica del sistema.

Por ello, la mirada cibernética (tanto la de primer orden como la de segundo) nos proporciona una descripción de los sistemas virtuales que se están generando en la sociedad actual, porque el espacio social es percibido por esta teoría como un sistema dinámico dentro de un ambiente ecológico-orgánico basado en la comunicación y en la información, donde los vínculos comunicativos tienen un tiempo de vida.

Entonces la lógica de este sistema nos permite pensar a las organizaciones y las comunidades como redes de circulación de información, de mensajes y de interacciones en la medida en que sus empalmes son múltiples y sus direccionamientos complejos, permitiendo la participación activa de todos los actores sociales.



Como bien lo pone de manifiesto Begoña Gros en su texto *De la cibernética clásica a la cibercultura* (2001) este juego de múltiples interacciones nos lleva a pensar en la complejidad como un tejido de acciones y de reacciones, de eventos y de asociaciones, de nuestro mundo fenoménico. Por tanto, las redes comunicativas como sistemas dinámicos cambiantes, conforman matrices ecológicas que se complejizan y se asocian unas con otras; dibujando con ello una sociedad con una visión circular del mundo que se autoenlaza y se autorreproduce.

Si un sistema puede ser visto de forma circular, estamos ante un sistema en que es muy difícil diferenciar sus formas y sus límites. Desde el punto de vista cibernético, podemos considerar la sociedad como un sistema circular basado en la comunicación y la información que se generan y se introducen según su funcionalidad. No hay mensajes fuera de contexto, separados de una comunidad activa. Todos los mensajes forman parte de una comunidad activa, están llenos de vida y mueren cuando dejan de tener sentido dentro del contexto en que han sido generados.

Gros traza el camino para entender este fenómeno cuando afirma que: “esta concepción permite tratar las redes como circulaciones sin comienzo ni fin, en la medida en que sus ‘empalmes’ son múltiples, y sus encaminamientos, complejos. Se la recogerá bajo la forma de una visión circular del mundo y sus envolturas sucesivas; visión de un interior orgánico que se autoenlaza para una reproducción asimismo ‘auto’” (Gros, 2001). No sólo es un sistema abierto sino que es muy difícil diferenciar su forma y sus límites. El orden y el desorden se generan a través de la interacción y la participación activa de los usuarios que son a la vez productores y consumidores del propio sistema. No hay un centro y por consiguiente, el sistema está constituido por redes de redes.

La cibercultura entonces, puede ser denominada a grandes rasgos como un nuevo mundo cultural que se mueve gracias a la electrónica, la informática y la cibernética. Pero más que esto, a lo que nos estamos refiriendo es a un sistema de acción social, cuya característica más destacada es su intensa relación con el ordenador, el cual posibilita una acción circular en red.

Este concepto de cibercultura tiene en general dos acepciones:

La primera, es la cultura que se da en el ciberespacio, pues como lo dice el mismo Pierre Levy, “cibercultura es el conjunto de técnicas, de maneras de hacer, de maneras de ser, de valores, de representaciones que están relacionados con el ciberespacio” (Citado en Faura, 2000). Complementario a esto, **Jesús Galindo Cáceres (2000)** nos dice que la cibernética y la teoría de sistemas nos advierten una progresiva reconfiguración social a partir de patrones emergentes de los cuales la virtualidad es el más sugerente:



Los mundos son sintetizados a partir de ciertos modelos de construcción simbólica. El punto clave es que las tecnologías de construcción de lo virtual han abierto el concepto a todo el mundo real anterior, esto es importante para la noción de cibercultura. En el pasado reciente se consideraban mundos reales a los que los actores vivían desde sus miradas y desde sus situaciones de vida. Ahora esos mundos también forman parte de la virtualidad en tanto son sintetizados desde algún esquema de construcción perceptual. El asunto es que la cultura pasa entonces del mundo sintetizado al modelo que lo sintetiza. La virtualidad es una actividad constructiva, no representacional o contemplativa... el mensaje es: tú puedes vivir en los mundos que puedes crear a partir de los recursos disponibles para reconfigurar tu percepción de la vida. Esta dimensión de la cibercultura la hace muy distinta a la cultura tradicional, el mundo puede cambiar, y además el énfasis está en su transformación (Galindo, 2000: 17).

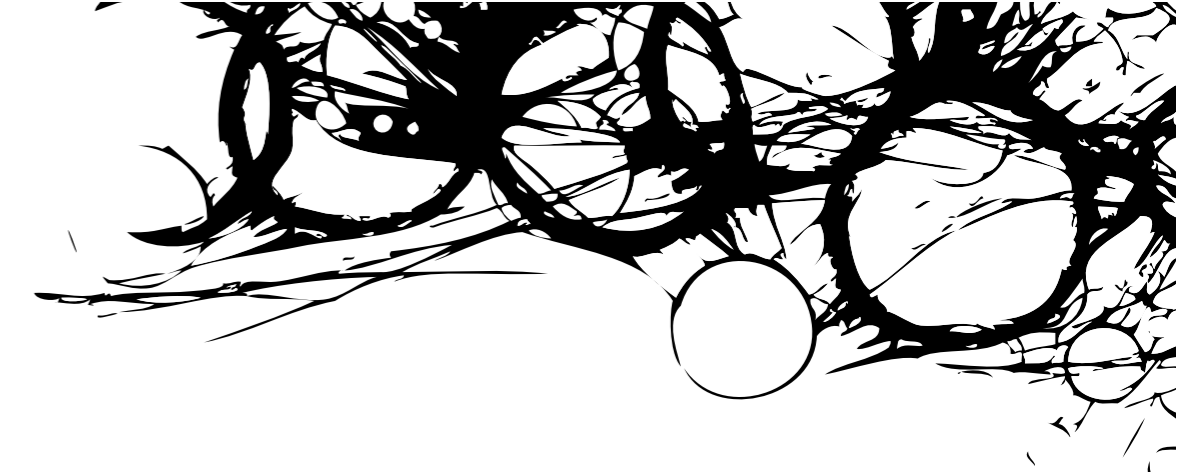
La otra acepción plantea la interrelación cultura-tecnología informática en el mundo real; cultura de los ordenadores como la define Mark Dery, en su texto Velocidad de escape (1998), donde la interacción con máquinas inteligentes, computadoras en particular, crea una nueva configuración mixta, (humana y de máquinas) que sugiere al cyborg (organismo cibernético) como ideal evolutivo.

Nosotros tomaremos ambas acepciones, ya que consideramos que tecnología y cultura hacen parte de un bucle retroalimentativo. Es así que la nueva tecnológica genera una forma innovada de interpretar y actuar en el mundo desde el individuo, la sociedad y la cultura, todos éstos, elementos irreductibles, de lo que Clifford Geertz denomina sistema de acción social, en su artículo de revista titulado La interpretación de las culturas (1994). Mas esa nueva forma de interpretación y acción genera a su vez cambios tecnológicos⁸.

Al introducir tecnología informática en un sistema social específico, su estructura se transforma debido a las modificaciones en las relaciones inter-intra subjetivas e inter-intra grupales, pero con el cambio estructural se dan también cambios en el nivel lógico-significativo, en las formas cómo los agentes de ese sistema social interpretan y actúan (Geertz, 1994: 131).

La cibercultura nos habla entonces de una nueva forma de pensar y de hacer, pero también de una nueva forma de relaciones entre las personas y entre éstas y su entorno.

⁸ La tecnología no existe lejos de lo simbólico, y por eso es transformada constantemente por las demandas de una sociedad a la que está ayudando a construir de manera permanente. Para Clifford Geertz, la cultura es “la urdimbre de significaciones atendiendo a los cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas” (Geertz, 1994: 133). Un ejemplo de la forma como la tecnología transforma la estructura de la sociedad lo vemos en como los nuevos dispositivos técnicos han desarrollado imágenes digitales de seres humanos, mostrándonos ideales de cuerpo, que aunque tienen su sustrato en la imagen de los simples mortales, son imposibles en la realidad real. La perfección alcanzada por éstas ha llevado a que las personas que habitan el mundo real se quieran parecer a lo que sólo es ceros y unos. Fenómeno que Mark Dery, en Velocidad de escape (1998) ha denominado inversión entre el modelo y la copia. Aquí cabría entonces la pregunta: ¿cuál es el modelo y cuál la copia?



Los cambios en el sistema de acción social dependen de su historia, por lo que no es lo mismo hablar de cibercultura en Estados Unidos que en Colombia; de hecho, la introducción de tecnología informática en uno y otro sistema social va a generar dinámicas distintas en el nivel de acción e interpretación.

Se debe dejar en claro entonces que la cibercultura no puede ser leída como un fenómeno simple, por tanto, es necesario apoyarse en paradigmas tales como la teoría de la complejidad, que intenta desde la interpretación, hacer lo mismo que hace la cibercultura en la acción: integrar al mundo, ver relaciones de procesos donde antes había elementos separados. Es decir, la cibercultura nos habla de una sociedad en red digital y de una cultura que interpreta y actúa acorde a una lógica compleja. De tal modo, al introducir nuevos tecno-objetos se transforman las relaciones sociales, afectivas, laborales y temporales, entre otras

Parafraseando a McLuhan (1971), el gran gurú de las telecomunicaciones, cada nueva tecnología modifica el tamaño, el tipo, la forma de interacción y la capacidad de producción cultural de las comunidades que la producen y se producen a través de ella; ya que genera nuevos ámbitos perceptivos, estímulos culturales y atmósferas imaginativas novedosas.

Para muchos la idea de una comunidad conformada a partir de las dinámicas relacionales propiciadas por la tecnología informática, no tiene la solidez que le garantice continuidad dentro de la historia de la humanidad. Sin embargo, y para poner un ejemplo, cuando vemos un programa de televisión nos convertimos en un millón de personas mirando un partido de fútbol: un conglomerado a distancia que conforma un grupo mancomunado; pero no en una comunidad que interactúa entre sí⁹. Pero cuando hacemos uso del ordenador las relaciones con la tecnología son de otra índole. Aquí es posible vernos como agentes de nuevos experimentos sociales, que por contar con la capacidad de interacción con la información que se filtra por la cortina de silicio, sostenemos con ello comunicaciones interactivas (así sea solo con el ordenador); es decir, actos sociales¹⁰. Actos sociales que inmersos en la cibercultura hablan de una interacción, ya no con un mundo basado en los átomos, sino con uno cuyo fundamento resulta tan efímero como un bit; es decir, se pasa de un mundo basado en la materia a uno basado en la información.

⁹ Hablaríamos de una comunidad a distancia o haciendo uso del concepto de Bennedit Anderson (1997), de una comunidad imaginada, termino que aclararemos más adelante. Pero en definitiva no se estaría ante una comunidad que interactúa a partir de la tecnología que usa.

¹⁰ Los actos sociales o acciones sociales son definidos por Luciano Gallino en su texto Diccionario de sociología (1995), como: “secuencia intencional de actos con sentido que un sujeto individual o colectivo (a menudo designado como ‘actor’ o ‘agente’) lleva a cabo escogiendo entre varias alternativas posibles, con base en un proyecto concebido anteriormente pero que puede evolucionar en el transcurso de la misma a. [acción], con el fin de conseguir un objetivo... en presencia de una determinada situación – compuesta por otros sujetos capaces de a. [acción] y reacción, normas y valores, medios y técnicas operativas utilizables para tal fin por medio de objetos físicos – la cual es tenida en cuenta conscientemente por el sujeto en la medida en que dispone de informaciones y conocimiento al respecto” (Gallino, 1995: 1).



La cibercultura sustenta una comunidad de sujetos que conforman una red electrónica capaz de transferir información codificada en bits, lo cual les garantiza la interacción con dicha información; es esto lo que la diferencia de una comunidad televisiva, en ella los sujetos no pueden interactuar con lo que la pantalla de televisión les ofrece.

La velocidad de circulación de la información, y su efectivo tránsito con el menor número de mediadores, depende del uso que de los medios de comunicación haga el ser humano. Por tal motivo, la comunicación se ha ido configurando paulatinamente como una red, que se ha transformado en un espacio social. Al respecto, Alejandro Piscitelli nos dirá que “las redes ya no son meramente herramientas a través de las cuales nos teleconectamos sino que son espacios donde nos teleencontramos: mundos redes” (Piscitelli, 1997: 85).

Pero la tecnología y los vínculos tecnológicos no crean en sí mismos comunidades; la creación de los mundos redes, de los que habla Piscitelli, exige la intervención humana para dar forma a las interacciones. No debemos olvidar que las redes comunicativas digitales se parecen a la sociedad, es más, en rigor son la sociedad extendida electrónicamente.

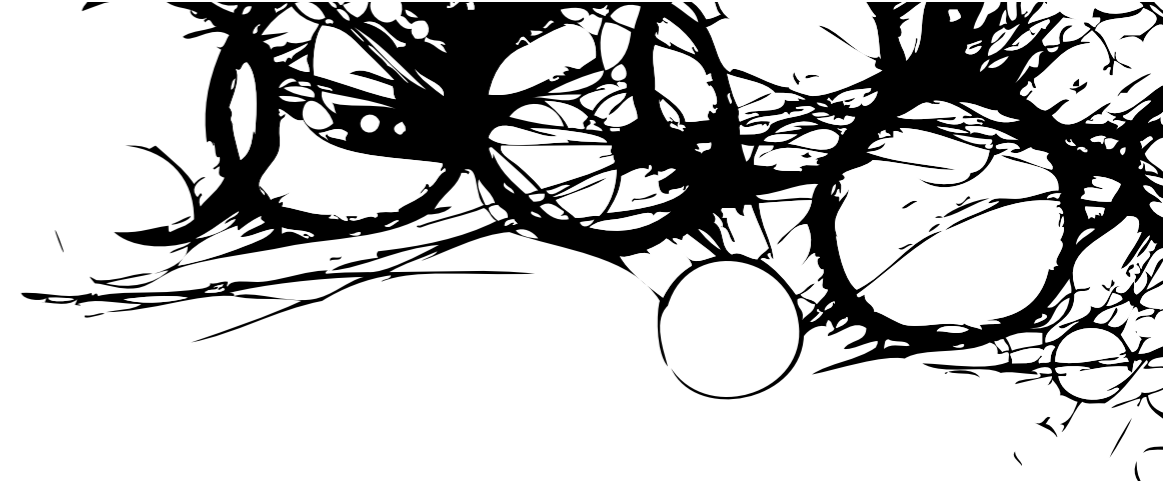
Una de las manifestaciones más comunes en el mundo de redes a nivel electrónico es Internet, la cual comparte una serie de aspectos básicos con el resto de las redes sociales, como por ejemplo, esta es una comunidad de intereses, hay objetivos acotados, se presenta una interacción periódica y posibilita la intensidad afectiva entre sus usuarios. Pero la Internet introduce nuevas prioridades que no están presentes en la totalidad de las redes sociales, como son: relaciones intensas de cuerpo ausente, trascendencia de barreras geográficas, primacía del parecer sobre el ser y generación de lazos emocionales intangibles.

Pero no olvidemos que a todo movimiento cultural se puede oponer una contracultura¹¹ que en el caso de la cibercultura se manifiesta como una resistencia a la sociedad red electrónica, defendiendo su espacio y sus lugares de la lógica sin lugares que caracteriza el domino social en la era de la información. Los representantes de dicha contracultura reclaman su memoria histórica y afirman la permanencia de sus valores contra la disolución de la historia en la instantaneidad de la cultura de la virtualidad; rechazando la nueva idolatría de la tecnología de la información.

A esta altura de nuestro texto proponemos hacer un acercamiento a la forma como la cibercultura ha

¹¹ El término *contracultura*, es un término equívoco, es una palabra prestada del inglés: *counter-culture*; a pesar de ello, la descripción que se conecta de mejor manera con lo aspirado a lograr por los practicantes de la contracultura es no ser una manifestación ni un inquietud dedicada a ir en contra de la cultura, sino una locución cultural que camina en sentido opuesto a la cultura tradicional y oficial, es una demostración cultural desarrollada en los circuitos marginales que cuestiona y propone rutas distintas a la cultura oficial. La contracultura entendida como cultura marginal, se le concibe en los tiempos que vivimos como un problema conectado a lo alternativo o *underground*.

¹² Esta podría ser otra acepción del término de cibercultura.



permitido el advenimiento de unas transformaciones a nivel social, histórico, mental, estético y ético.

El universo digital es un espacio nuevo, el ciberespacio, definido cómo el espacio creado al establecer una conexión telemática entre dos o más máquinas cibernéticas, constituye sólo un aspecto de la cibercultura. Sin embargo, es la manifestación cibercultural que mayor desarrollo y repercusiones sociales ha tenido en nuestra cultura, especialmente a partir de la última década del siglo XX. Hablamos entonces de máquinas cibernéticas en un sentido amplio, ya que se puede considerar ciberespacio el espacio donde se produce, por ejemplo, una transacción con tarjeta débito o crédito, o por donde viaja un mensaje de fax. Por esto se le ha denominado universo telemático.

Llamamos universos telemático a las redes de comunicación unidas por teléfono, cable, microprocesadores y satélite que están relacionados mediante interfaces a sistemas de procesos de datos; ya sea entre individuos o instituciones geográficamente dispersos; o entre la mente humana y los sistemas de inteligencia y percepción artificiales¹².

La cultura adquiere nuevas condiciones tele gracias a los procesos de desmaterialización logrados por las nuevas tecnologías telemáticas. Es de este modo como **Jaime Xibille** nos dice “las culturas tradicionales comienzan a entregar sus antiguos dispositivos de la memoria individual y colectiva a los dispositivos tecnológicos. El cuerpo, el territorio, la sangre, el lenguaje (...) pierden su ‘enraizamiento’ y entran desmaterializados en las redes digitalizadas que ya no necesitan un territorio determinado para operar” (Xibille, 2000: 8).

Dentro de ese universo telemático tenemos la Internet, la cual se ha convertido en el brazo más sobresaliente, tanto de la cibercultura como del ciberespacio. Es la más reciente manifestación fruto de la cibernética que ha llegado a nosotros, pero en su poco tiempo de presencia es la que más “lejos” nos permite ir, mostrándonos un universo más variado y, lo más importante, un universo interactivo.

La gran mayoría de áreas del ciberespacio son poco dinámicas: las transacciones electrónicas de los bancos son bastante rígidas (sólo se pueden elegir las opciones dadas por la máquina); los juegos interactivos involucran pocas personas, pero la Internet le proporciona al resto de áreas un dinamismo nuevo y seductor, donde lo más importante es que se puede interactuar con casi todo lo que se encuentra allí, se pierden las dimensiones tradicionales: no hay líneas de separación ni ubicaciones geográficas, se entra al espacio del no lugar¹³.

¹³ Cabe aclarar que cuando nosotros hablamos de espacio del no lugar hacemos referencia al espacio sin territorio, sin materialidad, ni geografía, y que no estamos haciendo alusión al término de no lugar manejado por Marc Augé, el cual quiere poner de manifiesto aquellos lugares transitorios y que por tal motivo no son importantes dentro de una lógica urbanística, como sería el caso de una autopista, los bajos de un puente, una habitación de un hotel, etc.



Internet es el lugar de las no distancias y de la inmediatez; es una red, entendiendo el concepto de red como una multiconexión de puntos, en la que desde un punto o nodo se puede ir a cualquier otro a través de varios caminos. De manera que si alguna de las vías se rompe, se puede avanzar indistintamente por otras direcciones, por las que al final se podrá llegar donde se tenía pensado. Nunca antes se pudo rápidamente tan “lejos” y por tantos caminos.

La cibercultura nos abre nuevos territorios de experiencia y de conocimiento nunca antes vistos en la historia de la humanidad, y estrechamente relacionados con la llamada *Tercera Revolución Industrial*¹⁴ o *Revolución informática*, que ha generado, como apunta Michael M.J Fisher (1999), transformaciones inusitadas en la forma en que el hombre se relaciona con el mundo. Su surgimiento se debe en parte a cierta lógica inherente a la ciencia de finales del siglo XIX; un momento en el cual la experiencia directa era vista como un acercamiento parcial, y engañoso a la realidad.

En dicho contexto surge la fotografía, la cual intenta imponerse al dibujo y la pintura como una forma más precisa de producción de imágenes, así como una manera más objetiva de describir el mundo, pretendiendo estar más cerca a la realidad por ser el resultado de un proceso mecánico.

La fotografía inaugura las tecnologías de producción de imágenes técnicas, las cuales articularán, en llave con la radio, la televisión y el teléfono, el punto de inicio de la cultura telemática, en la cual el mensaje se distingue del emisor y “el material de vehiculación del código pasa a ser desdeñable” (Weibel, 1998:110).

La articulación de la imagen técnica con las tecnologías que surgieron en materia de comunicación, sugiere más que una simple asociación entre dos fenómenos pertenecientes a diferentes contextos. Como nos dice Paul Virilio, en su libro *La estética de la desaparición* (1987), “la velocidad trata la visión como materia prima, puesto que con la aceleración viajar equivale a filmar, no tanto producir imágenes cuanto huellas mnemónicas nuevas, inverosímiles, sobrenaturales” (Virilio, 1987: 68).

La cibercultura evidencia lo que Virilio propone como “el comienzo de una navegación de los cuerpos y los sentidos desde algo inmutable hacia otro compartimiento del tiempo, un espacio tiempo esencialmente diferente, puesto que es experimentado como algo inestable, móvil, conductible, transformable, como la creación de un segundo universo” (Virilio, 1987: 89).

¹⁴ Se habla de Revolución Industrial, porque a partir de un adelanto tecnológico o científico la sociedad empieza a ser regulada; es decir, no se puede pensar la sociedad por fuera de dicho dispositivo una vez se implantó. Pero a su vez, este adelanto tecnológico se convierte en metáfora a partir de la cual se empieza a explicar la misma sociedad y al sujeto. Por ejemplo, la máquina se convierte en el modelo analógico para entender el cuerpo humano, que ya no es visto como un ser orgánico integral, sino como un ser compuesto de partes, que pueden ser reemplazables, una máquina biológica, un ser biomecánico.



Es en ése mismo sentido que el antropólogo Arturo Escobar en su texto *El final del salvaje* (1999) entiende el paso de la oralidad y la escritura, (polos ya existentes de la cultura y la subjetividad) al polo de la virtualidad, surgido a partir de las tecnologías biológicas, informáticas y computacionales.

Dicha virtualidad tiene en el cine a su antecesor directo, puesto que con éste la imagen técnica adquiere movimiento, constituyéndose, como sostiene Walter Benjamín, en “un gimnasio de los sentidos, que nos enseña a registrar fragmentos de un todo a través de múltiples canales de entrada” (Citado en Fisher, 1999: 469) y como complementa Deleuze “multiplica el número de dimensiones de sistemas de significado, al generar cronosignos [signos con los que interpretamos el tiempo] lectosignos (o modos de inscripción) y noosignos, o asociaciones mentales internas particulares” (Citado en Fisher, 1999: 470). Si bien, el desarrollo del cine obedeció principalmente a razones comerciales, también es cierto que las técnicas cinematográficas fueron utilizadas con fines científicos. En este sentido es importante recalcar el papel jugado en dicho desarrollo por los cineastas experimentales de los años veinte, cincuenta y sesenta como **Muybridge** y **Marey**, quienes mediante el registro gráfico del movimiento, contribuyeron al estudio de las leyes de la percepción, que luego serían aplicadas junto con la óptica, a la creación de nuevas experiencias visuales y de imágenes inusitadas, imposibles de crear sin la ayuda de las máquinas.

Sin embargo no es posible pensar en la cibercultura sin referirse al advenimiento del computador, en donde lo narrativo, lo ritual, y el tiempo circular/biológico, que son formas de conocimiento de las sociedades orales, sumado a la teoría e interpretación del tiempo lineal, la historia escrita y el texto, de las sociedades escritas; dan paso a una sociedad de la virtualidad, basada en la simulación y la modelación, las redes digitales, el hipertexto y el tiempo real.

Se habla de cambio cultural cuando los dispositivos de transmisión de la cultura transforman los procesos mentales. Así, las sociedades nómadas fueron esencialmente orales, devinieron luego en sociedades basadas en la escritura, y se desarrollaron hasta llegar a la forma serial del libro tipográfico; “en la llamada galaxia Gutenberg los signos podrán viajar a todos los confines del planeta, solos, sin padre ni autor que los proteja o los defienda” (Xibille, 2000: 9). El marco tecnológico transforma, por consiguiente, el universo de los contenidos, las costumbres, el espacio, el lugar y el sensorio del hombre

La Primera Revolución industrial parte de la invención de la máquina a vapor, en el siglo XVII. La Segunda Revolución industrial se da entre 1870 y 1914, gracias a los desarrollos del acero y la electricidad (que permitieron el origen de las ciudades, como las conocemos en la actualidad, pensadas a partir de grandes estructuras urbanas y el establecimiento de un hecho social importante: la vida nocturna), además de nuestra dependencia del petróleo y la industria química. La Tercera Revolución industrial se da a partir de 1950 con el advenimiento de la cibercultura, pero se consolida a partir de la década de los 70s, con la creación del computador personal. Una consecuencia de esto, es dada a partir de las ciencias cognitivas que piensa al cerebro como un computador bioquímico.

Se habla incluso de una Cuarta Revolución Industrial, dada a partir de los 90 con los adelantos de la ingeniería genética, que dieron como resultado la clonación de seres vivos y el desciframiento del código genético humano.



tipográfico: de la pluma a la imprenta emerge un nuevo ser, un ser que interioriza la tecnología del alfabeto fonético trasladándose del oído (sociedades orales) al mundo neutral de lo visual, cambio de la memoria a la grafología. Pero esta forma de globalización era aun muy lenta y requería un soporte demasiado voluminoso haciendo de la palabra viajera una carga pesada.

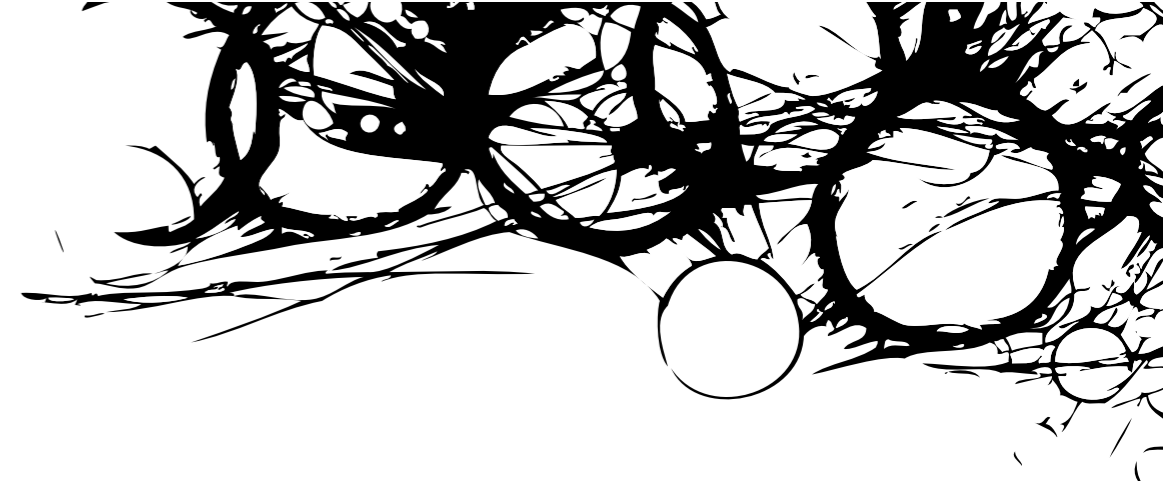
Ahora bien, el proceso de la escritura se basó en la reducción de su figurativismo, desde los antiguos jeroglíficos hasta la escritura alfabética; culminando en el advenimiento de un carácter universal, dando origen a la informática, donde un conjunto de símbolos que podrían ser manipulados a la velocidad de un pensamiento; signos sin cuerpo, sin patria, sin territorio, signos universales que podrían ser comprendidos por toda la humanidad; lenguaje binario silencioso y sin contenido.

De la escritura al lenguaje digital lo que se logra es una gran desterritorialización de los procesos de transmisión del pensamiento y de los signos de la cultura, donde el individuo va construyendo la textualidad desde la misma lectura a través del hipertexto. Libre de los dictámenes de una lógica lineal y vertical, entra a participar en el juego de la interactividad y de la recombinación, accediendo así a la posibilidad de diseñar manifestaciones novedosas del entorno.

Como escenario operativo de esta lógica emergente surge el ciberespacio, que como sugiere Edward Barret, en un magnífico ensayo titulado *Medios contextuales en la práctica cultural* (1997) “es el teatro de operaciones para la recuperación del corpus de conocimiento perdido, o quizás, más concretamente, no tanto una reconstrucción, sino una eterna construcción de un corpus de conocimiento” (Barret, 1997: 22). Sin embargo, a partir de la diversificación de los referentes y el inmenso capital creativo y constructivo de la virtualidad, se gesta simultáneamente la obsesiva idea de un temido declive. Como lo expresa hermosamente Baudrillard: “El occidente camina hacia el ocaso de espaldas, sin (querer) llegar nunca a él, usando la estrategia de la acumulación de ruinas” (Citado en Duque, 1994: 93).

Es este el destino lógico de una cultura que confía su memoria a una tecnología que estructura los canales comunicacionales en forma de red, pues “en un mundo donde las cosas tienen valor de noticias que tienden a ser transmitidas en tiempo real, todo es significativo, y por ende, nada lo es. En ésta atomización de eventos sobre la red comunicacional, la circulación deja de ser tal (ósea, deja de moverse en círculo) y se convierte en diseminación” (Baudrillard citado en Duque, 1994: 94).

Sin embargo, ante la estructuración de las dinámicas ciberculturales, están surgiendo otras posiciones que intentan proponer usos más conscientes y racionales de las nuevas tecnologías; pues “mientras las nuevas tecnologías permiten los aspectos más retrógrados de la valorización tecnocapitalista, también posibilitan otras formas y modalidades de ser” (Guattari citado en Escobar, 1999: 303). Por tanto, es



posible “la construcción de una ecología política de la virtualidad que genere una nueva ética que desafíe la valoración tecnocapitalista, teniendo en cuenta que las nuevas tecnologías traen con su advenimiento significaciones y universos de referencia novedosos” (Escobar, 1999: 305).

Ésta es una cuestión a tener en cuenta si se considera que la máquina es parte integrante del ser humano, y en la actualidad no es posible pensarlo aislado de sus relaciones con los sistemas cibernéticos y las prótesis. No se puede ahora hablar del concepto “ser humano” sin corazones mecánicos, intervención genética, órganos biónicos o cualquier tipo de intrusiones químicas o mecánicas. En éste sentido, se hace indispensable acudir al cyborg como imagen y manifestación actual de lo humano.

Es posible en éste sentido, sostener con Virilio (1987) que lo que busca la tecnología es la transformación del cuerpo a partir de la imagen; puesto que si consideramos que dicha tecnología es la extensión de las facultades del cuerpo, orientada hacia la modificación del entorno, no es difícil darse cuenta que la utilización de ésta se encuentra atravesada siempre por una serie de valores, prejuicios e ideales culturales, y que más allá de la inmediatez, la tecnología trae consigo una promesa inherente: la realización de una imagen idealizada del mundo, y la transformación de los cuerpos.

Es bueno preguntarse cuáles son, por un lado las promesas y por otro los beneficios que han posibilitado que la adquisición de la tecnología informática se convierta en un ideal para la mayoría de las sociedades: el desarrollo tecnológico ha vendido la idea del mejoramiento y la calidad de vida, la interactividad, la eliminación de fronteras espaciales y temporales, la idea de un planeta menos impactado, las distintas transacciones virtuales y la hiper oferta de servicios.

Lo que se ha dado en llamar tecnociencia está generando profundos cambios tanto en las formas de organización de las sociedades, como en las representaciones e interpretaciones que se hacen de ella.

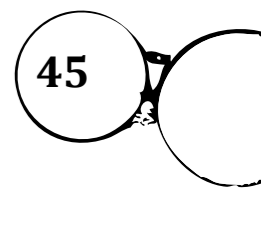
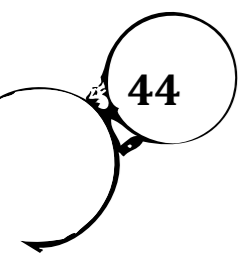
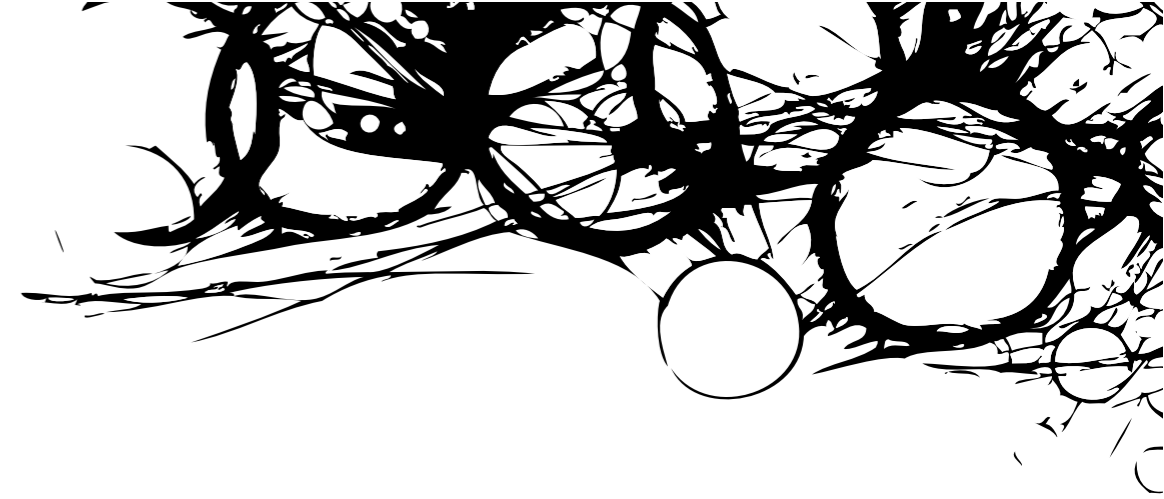
Una parte importante del progreso humano está vinculado a la aparición y propagación de algún instrumento o tecnología, que aceleran (en la mayoría de las veces) el producto del trabajo: la rueda y el arado son una muestra de ello (Aguadero, 1997: 45).

Inherente a todo esto se encuentran el mercado y sus dinámicas de oferta y demanda, que ligados a los ideales capitalistas y a las políticas gubernamentales de países del primer mundo, han hecho posible en los últimos tiempos, la ampliación del mercado electrónico a lugares impensados. Es así, como grandes multinacionales de la informática y las telecomunicaciones, han emprendido estrategias para la difusión masiva de sus productos, cargándolos de beneficios para quienes los adquieren y distribuyéndolos por



todo el mundo, generando en un futuro no lejano, como dice **Aguadero (1997)**, transformaciones profundas en las sociedades, las que según él, ya no estarían, ni definidas, ni orientadas por los gobiernos, sino por las lógicas de los mercados, el comercio, y las comunicaciones transnacionales. Esto, no más para denotar los alcances que ha tenido y tendrá la posibilidad que un producto u obra cualquiera se mercantilece, y llegue cada vez más a mayores y más variados grupos de personas.

Para terminar, es importante anotar que el factor multiplicador de una tecnología en un mercado, es el potencial de transformación que conlleva la aplicación de la misma, convirtiéndolo en uno de los medios eficaces para diseñar el futuro.



IV. CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN EL CIBERESPACIO

"No soy lo que debería ser, no soy lo que seré, pero no soy lo que fui"

La pregunta por nuestra existencia siempre va a estar referida a la sensación que tenemos de lo que somos y de lo que es nuestra vida, ya que aquel que plantea los interrogantes es a la vez autor y protagonista de su devenir. El teatro griego nos enseñó que las máscaras con las que nos representamos ante nosotros mismos y ante los demás, son las que nos dan una identidad como personajes, en lo que, más adelante Shakespeare llamó "el gran teatro de la vida". La palabra personaje o persona viene del termino latín *per sonae*, el cual tiene una herencia del teatro griego, y significa "aquello a través de lo cual llega el sonido"; es decir, la máscara de un actor¹⁵. Cómo podemos notar esta es la raíz de "personalidad". Esta derivación trae consigo implicaciones, en la medida en que identificamos a alguien por su rostro público, distinto de su esencia o esencias más profundas. Ese personaje que habita dentro de nosotros, que dice nuestro parlamento, que caracteriza lo que padecemos y se deleita y sufre con nuestros actos, es el mismo que reprocha su naturaleza y critica nuestras faltas.

El poeta Ralph Waldo Emerson nos enseñó que los sueños y las bestias son dos claves a través de las cuales hemos de descubrir los secretos de nuestra naturaleza, son como la anatomía comparada. Son nuestros objetos de prueba.

Al igual que los sueños y las bestias los objetos y las imágenes se sitúan en los márgenes de nuestra existencia. Estas cuatro quimeras (sueños, bestias y objetos e imágenes) se enfrentan a nosotros con un molesto sentido de parentesco hacia lo que somos.

Los objetos y las imágenes son elementos evocadores que provocan la renegociación de nuestras fronteras, por tal motivo es importante preguntarnos lo que dichos objetos e imágenes hacen para nosotros y lo que hace con nosotros, en nuestras relaciones y en las formas de pensarnos.

"Construimos nuestras tecnologías y nuestras tecnologías nos construyen a nosotros en nuestros tiempos. Nuestros tiempos nos hacen, nosotros hacemos nuestras máquinas, nuestras máquinas hacen nuestros tiempos. Nos convertimos en los objetos que miramos pasivamente, pero ellos se convierten en lo que nosotros hacemos de ellos" (Turkle, 1997: 60)

¹⁵ Máscara en griego está formada por *pros*=delante; y *opos*= cara; *prospora*= delante de la cara, es decir la máscara. De allí también surge la palabra "prosopopeya" que es una forma estilística de retratar a un personaje describiendo sus facciones. Luego este termino paso al idioma etrusco como *phersu*; que mas adelante, en el latín se nombro como *persona*, haciendo referencia a las máscaras de los actores.



Joven gótico con su estética Dark. Fotos: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).



Lo que hemos hecho en las últimas décadas es pasar de una cultura modernista, que se basa en la máquina como herramienta de cálculo, a una cultura postmoderna, que se basa en la máquina como una herramienta de simulación; donde los sujetos se sienten más a gusto sustituyendo su propia realidad por simulaciones o ficciones de ella.

A. LA IDENTIDAD COMO MÁSCARA

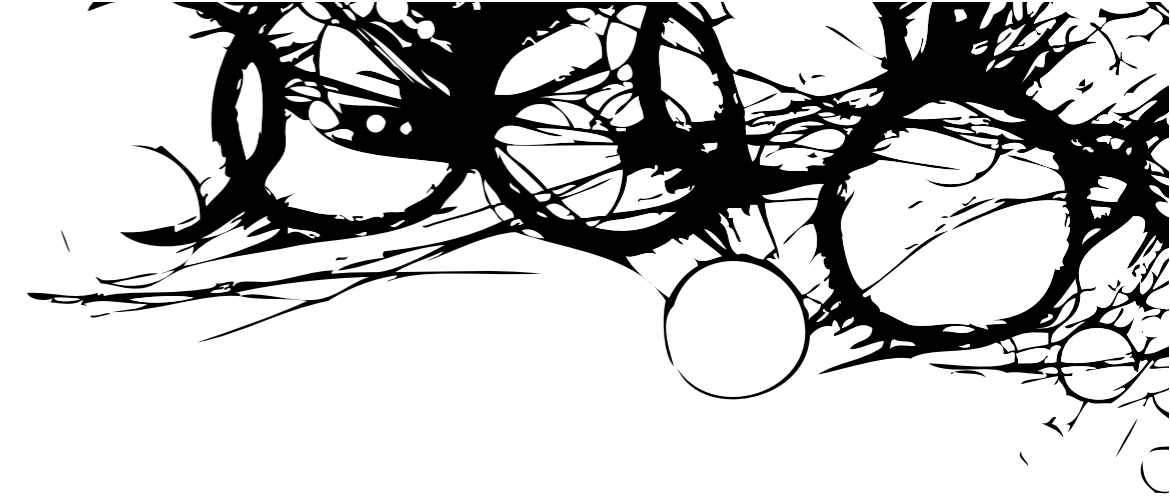
Si queremos hacer una aproximación al concepto de identidad vemos cómo dicha definición guarda relación con elementos propios de la era de la modernidad, ya que esta es entendida como el producto de experiencias compartidas a través de interacciones sociales y por lo tanto, tiene en sí misma un carácter colectivo. Los ideales románticos del lazo social dados por la modernidad, sirvieron a Occidente para ilusionar al hombre en pos de una trascendencia: “supérate a ti mismo, sobrepasa las barreras del espíritu para llegar a la abstracción pura, pierde tu vida a fin de ganarla, renuncia a la propiedad, a las comodidades mundanas, ama a tu prójimo como a ti mismo, no, ámalo mucho más, pues el amor a ti mismo es pecado, has todo sacrificio, soporta todo insulto para que prevalezca la justicia” (López, 1992-1993: 54).

A las identidades también es recurrente encontrarlas definidas como un estado subjetivo y cristalizadas en la intersubjetividad, entendida esta última como una estructura de sentido subjetivada, producida y reproducida por los sujetos en la experiencia cotidiana y objetivada en instituciones, prácticas, usos, creencias, imágenes, valores y lenguaje compartido.

Las identidades surgen pues, a través de las vivencias dotadas de significado y sentido compartido y, por ende, los distintos pensadores les han atribuido la función de proveer certezas, asignándole un papel importante en la formación del sentido de comunidad.

De igual modo, el tiempo y la historia son necesarios para la cristalización de las identidades, pues culturalmente son indispensables en la permanencia de la memoria colectiva y en la posibilidad de entender el presente y elaborar un futuro compartido. La construcción de tiempo histórico, certezas, construcción de la comunidad, tiempo cronológico, espacio físico, comunicación cara a cara, experiencias de vida, afectos, valores; constituyen la formación del nosotros, su alteridad y el sentido de pertenencia con el grupo, la comunidad, el país y la nación.

El asumir varias identidades al mismo tiempo, representaba para muchos una dificultad marcada, además de ser visto como algo patológico, ya que se tenía una visión de identidad y yo único, como protagonistas de nuestras vidas.



En el pasado, este rápido merodear por diferentes identidades no era una experiencia sencilla de conseguir. A principios de este siglo [el siglo XX] hablábamos de identidad como algo ‘forjado’. La metáfora de equiparar la identidad a la solidez del hierro captaba el valor central de una identidad nuclear, o como la llamó en una ocasión el sociólogo David Riesman una dirección interna. Por supuesto, las personas asumían roles y máscaras sociales diferentes, pero para la mayoría de personas la relación de por vida con la familia y la comunidad, mantenía este merodear bajo control bastante estricto. Para algunos, este control era irritante, y existían roles marginales en los que merodear podía ser una forma de vida. En las sociedades tribales, el merodear del chamán podría implicar estar poseído por los dioses y los espíritus. En los tiempos modernos, existió el artista del timo, el bígamo, el del cruce de géneros, la ‘personalidad dividida’, el doctor Jekyll y mister Hyde (Turkle, 1997: 228)

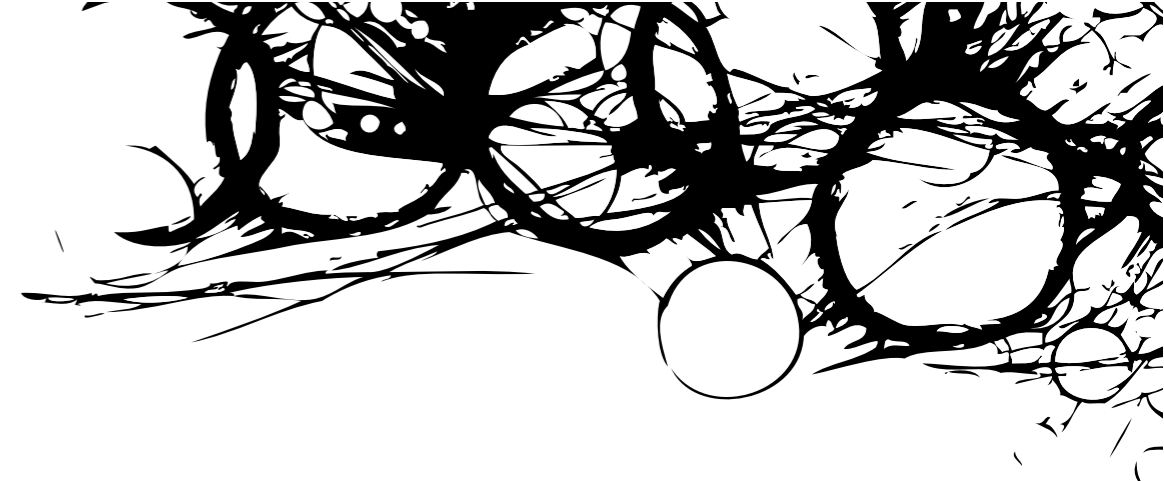
Vemos pues, cómo en la modernidad se patologizó la multiplicidad de los Yos.

“Ahora en los tiempos postmodernos, las identidades múltiples ya no están en los márgenes de las cosas. Hay muchas más personas que experimentan la identidad como un conjunto de roles que se pueden mezclar y combinar, cuyas demandas diversas necesitan ser negociadas” (Turkle, 1997: 228).

“A finales de los años sesenta y principios de los setenta vivía en una cultura que enseñaba que el yo está constituido por el lenguaje y a través del lenguaje, que el comercio sexual es el intercambio de los significantes, y que cada uno de nosotros es una multiplicidad de partes, fragmentos y conexiones deseantes” (Turkle, 1997: 22). En esta época se habla en la filosofía y el psicoanálisis de un lenguaje dirigido a la relación entre la mente y el cuerpo.

En la era postmoderna el yo es visto como una entidad múltiple, fluida y construida en interacción con los objetos y las imágenes, está hecho de y transformado por el lenguaje; el comercio sexual es un intercambio de significantes; y la comprensión proviene de la apropiación que se hace de la imagen y los objetos y el bricolaje, más que del análisis. Pero a su vez, ese yo entra en una interacción constante con la escenografía que lo define, llevándolo a una dramatización, que adquiere matices de acuerdo a las formas estéticas integradas en esos espacios.

Una de estas escenografías son los espacios urbanos, donde nuestra identidad incluye tanto la capacidad como la incapacidad para conformar los significados que definen nuestras comunidades y nuestras formas de afiliación. Construir una identidad consiste en negociar los significados de nuestra experiencia



de afiliación a comunidades sociales (aunque hay algunos que no lo negocian sino que la imponen); y de construir una imagen de sí mismo y de los otros que contengan dichos significantes.

Cuando hablamos de construir una imagen en los espacios urbanos, queremos decir con esto que ampliamos nuestro yo trascendiendo el tiempo y espacio propio, creando nuevas imágenes del mundo y de nosotros mismos.

En ocasiones, el término imaginación se emplea para connotar fantasías personales, una evasión de la realidad o unas conclusiones erróneas en lugar de verdaderas. Sin embargo, el empleo que yo hago de este término destaca el proceso creativo de producir nuevas 'imágenes' y de generar a través del tiempo y del espacio unas relaciones nuevas que sean constitutivas del yo. En consecuencia, llamar imaginación a este proceso no equivale a decir que produce aspectos de nuestra identidad que sean menos 'reales' o 'significativos' que los basados en el compromiso mutuo. Más bien indica que la imaginación supone un tipo diferente de trabajo del yo dedicado a producir imágenes de este e imágenes del mundo que trasciende en el compromiso" (Wenger, 2001: 219).

Desde la dimensión "imaginaria" la relación con el otro, con quien comparto este Yo [*moi*] común, siempre hará que una asimetría se instaure entre él y nosotros. Asimetría que hará que el Yo pese como ideal y al mismo tiempo estandarte de uno u otro lado.

Con el otro (y esto contribuye al carácter paranoico de nuestras relaciones con los otros en los diferentes espacios) se dará fundamentalmente una asimetría que será inevitable y hará que entre nuestro semejante y nosotros haya una relación de competencia celosa y reivindicativa, por saber de que lado se encuentra el ideal y quien tiene que responder a él¹⁶; a partir de allí se instauran las relaciones de poder.

"Es evidente que si mi identidad debiera reducirse a esta imagen, estaría expuesta y es el caso cuando la imagen prevalece en la constitución de la identidad a una plasticidad que, evidentemente, debería cada vez amoldarse a las circunstancias, a las condiciones factuales, momentáneas y locales, que invitan de alguna manera a participar de tal o cual comunidad" (Melman, 2002: 202).

Muchos sujetos se rehúsan a vivir esta plasticidad, de tener ese lado camaleónico que lo obliga, de alguna manera, a insertarse como conviene en los diferentes grupos a los que les toca participar, y que pueden ser perfectamente contradictorios entre ellos; pero otros hacen de esta plasticidad su ethos en el espacio urbano.

Intentando encontrar un punto de unión con las dos posturas planteadas a lo largo de nuestra tesis (la construcción de una identidad y con ella la construcción de una idea de cuerpo; y dicha identidad como fenómeno político) diremos en primera instancia que la construcción de una idea de cuerpo en el espacio urbano encarna la necesidad de una construcción de una identidad, ya que es dicha identidad la que nos va referir como cuerpo, en la medida en que al yo decir que en el espacio urbano seré un "punk", "una rubia despampanante" o "rebelde", estaré diciendo con esto que mi corporeidad necesita un lugar desde el cual negocie con los otros los significados de la experiencia que a la vez vivo con ellos y que son la carta de entrada a la afiliación a comunidades donde todos estaremos siendo nombrados desde dichos referentes.

Pero por otro lado, esta afiliación a dichas comunidades con una corporeidad y una identidad cambiante continuamente nos habla de un afianzamiento de poder sobre nosotros mismos, como en su momento nos lo dijo V. Vale y Andre Juno: "abrumados por el sentimiento casi universal de la imposibilidad de 'cambiar el mundo', los individuos cambian aquello que está en su poder: *sus propios cuerpos*" (citados en Kauffman, 2000: 52).

Los sujetos quieren tener control sobre sus propios cuerpos y sobre su propio espacio, pero ante las imposibilidades de hacerlo en el mundo real (ya bien sea por imposiciones del *Establishment* o por negación de una cierta clase de elites) se recurre a las comunidades marginales para hacer unas o varias marcas definitivas sobre nuestro cuerpo o nuestro espacio, en los cuales nadie tendrá nada que decir. Esta tendencia sustituye la acción política por la emancipación personal, desplazando la responsabilidad de la escena sociopolítica hacia el individuo.

B. ¿YO QUE HAGO, TU QUE HACES? LA PRÁCTICA HACE AL SUJETO.

En su libro *Comunidades de práctica: aprendizaje, significado e identidad* (2001), Etienne Wenger trata el tema de las comunicaciones vistas desde una serie de dimensiones: identidad, imaginación, alineación, negociabilidad y cosificación. Cuando habla de identidad en términos sociales no supone negar la individualidad, sino ver la definición misma de individualidad como algo que forma parte de las prácticas de unas comunidades concretas.

La práctica supone la negociación de maneras de llegar a ser un sujeto en el contexto en el que se da dicha práctica, lo que se traduce como la estructuración de una escenografía donde entra en escena, de forma performática, el personaje social: en este sentido, la formación de una comunidad de práctica también es una negociación de identidades y puede tratarse de una negociación silenciosa (no se habla directamente de la cuestión).

¹⁶ Si está de lado mío, el otro tendrá la ilusión de yo estar en la posición de amo, o estar por encima de él; si está del lado del él, me sentiré poca cosa y todo mi discurso girará alrededor de él.



El paralelo que se da entre práctica e identidad **Etienne Wenger** en su texto, lo resume en los siguientes postulados:

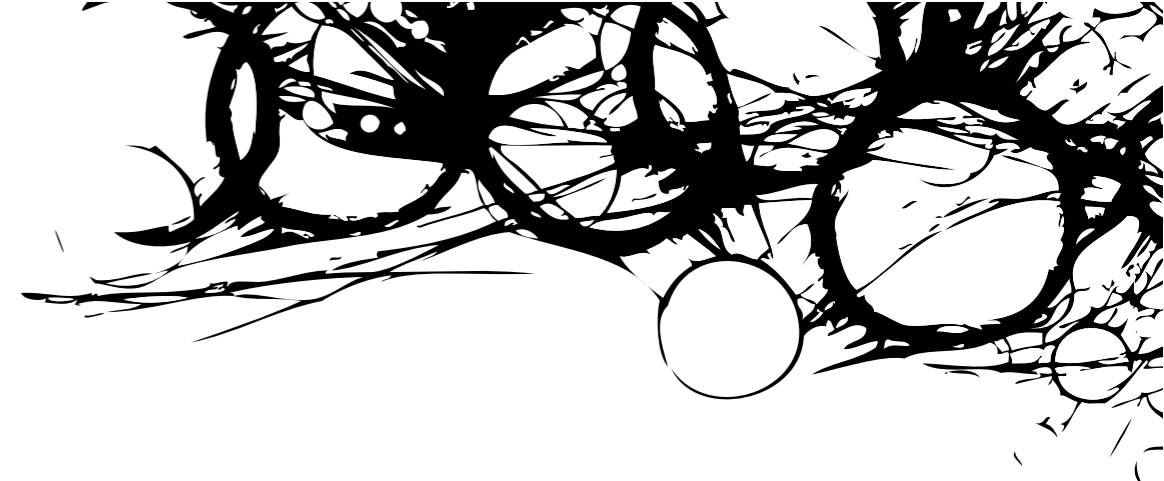
1. La identidad como experiencia negociada: definimos quienes somos por las maneras en que experimentamos nuestro yo por medio de la participación, además de las maneras en que nosotros y los otros sujetos cosificamos nuestro yo.
2. La identidad como afiliación a comunidades: definimos quienes somos en función de lo familiar y lo desconocido.
3. Identidad como trayectoria de aprendizaje: definimos quienes somos en función de donde venimos y adonde vamos.
4. Identidad como nexo de multifiliación: definimos quienes somos por las maneras en que conciliamos nuestras diversas formas de afiliación en una sola identidad.
5. Identidad como relación entre lo local y lo global: definimos quienes somos negociando maneras locales de pertenecer a constelaciones más amplias y de manifestar estilos y discursos más amplios.

C. LOS MASS MEDIA Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

Creemos que ha llegado el momento de hacer un alto en nuestro análisis sobre la construcción de la identidad, para darle un miramiento a la forma en que los medios masivos de información (TV, Internet, el cine, etc.) han incidido en las relaciones comunicativas y sociales en las últimas décadas; a la vez que se configuran en un nuevo escenario donde el personaje adquiere nuevas máscaras para representarse ante una comunidad desterritorializada. Esto debido al hecho de que hoy afrontamos en todo el mundo problemas relacionados con la identidad racial, nacional, personal y profesional; de igual forma tampoco podemos darnos el lujo de separar el crecimiento personal del cambio social: no podemos separar la crisis de identidad en el desarrollo histórico, porque los dos aspectos contribuyen a su mutua definición.

Una vez el psicoanalista **Erik Erikson** (1984) dijo que en la niñez la actividad lúdica se convierte en el medio de razonar y permite que el niño se libere de los límites impuestos al yo por el tiempo, el espacio y la realidad, manteniendo al mismo tiempo una noción de realidad, porque él y los demás saben que se trata “solo de un juego”. Ahora la tecnología informática (con la creación del ciberespacio¹⁷) nos han brindado la oportunidad de integrar esos espacios lúdicos en nuestra vida cotidiana, y a partir de ellos nos damos cuenta que la identidad no es ahora sólo un problema vinculado al desarrollo, sino también una cuestión social en un medio que se caracteriza por el cambio continuo.

Ahora los sujetos no nos preguntamos *¿Quiénes somos?*, sino más bien ¿Qué y en qué contexto nosotros podemos ser y devenir? La identidad depende de la transformación de una parte (con la que se cuenta y con la que es posible contar) de un conjunto más amplio.



El ciberespacio o los espacios lúdicos, proporcionan lo que en su momento Erikson llamó *moratoria psicológica* y que es fundamental para vivir una adolescencia “sana”. La moratoria psicológica es una época de intenso contacto con personas, ideas y de experimentación, no referida a las experiencias significativas, sino a sus consecuencias. Se trata de un periodo en la vida en el que lo que uno hace *no cuenta*; al quedar libres de las consecuencias, la experimentación se convierte en norma; esta experimentación sin consecuencias facilita el desarrollo de un concepto personal de lo que importa en la vida, algo que Erikson llamó identidad.

Una moratoria es un periodo de postergación concebido a alguien que no está en condiciones de afrontar ciertas obligaciones, o impuesto a alguien que necesita disponer de tiempo para hacerlo. Aquí me refiero a la postergación de los compromisos del adulto, pero no se trata sólo de una postergación. Aludo a un periodo caracterizado por una permisividad selectiva de la sociedad y por un sugestivo espíritu de juego en el joven; sin embargo es un periodo de compromiso profundo (aunque a menudo transitorio) por parte de este último (...) (Erikson, 1984: 69).

Lo que proponía Erikson era que el sujeto necesita tiempo para integrarse en la edad adulta, y la sociedad se lo debería de conceder (aunque en la sociedad actual este espacio se pierde), permitiendo que el joven experimente con pautas de identidad antes de adoptar decisiones más integrales; el adolescente se debería de tomar un tiempo, dice este psicoanalista, antes de comprometerse con un desarrollo continuo. Si la moratoria fracasa, significa que el sujeto se ha definido muy tempranamente y está comprometido con la sociedad adulta antes de hallarse preparado, o alienta hondos sentimientos de fracaso porque se le dejó librado al peligro de esta crisis y se siente perdido como persona. En esta última situación, no sabe que quiere ser verdaderamente o quien es en realidad ante los ojos de los otros.

Erikson desarrolló estas ideas sobre la importancia de una moratoria a finales de los 50 y principios de los 60. En aquella época, el concepto coincidía con la idea general de lo que eran “los años de estudiante”. En la actualidad (...) la idea de considerar los años de estudiante como un “descanso” sin consecuencias parece algo de otra era. La universidad es preprofesional, y el SIDA ha hecho imposible la experimentación sexual sin consecuencias. Los años de la adolescencia han dejado de parecer un “descanso”. Pero si nuestra cultura ya no ofrece una moratoria a los adolescentes, para eso están las comunidades virtuales. Esta es una de las cosas que las hacen más atractivas (Turkle, 1997: 242).

Y son atractivas por un hecho significativo (referido en su momento por Freud y Erikson) la naturaleza del contenido emocional o la calidad de las relaciones interpersonales determina el núcleo básico de la estructura del hombre y su disposición a unirse no sólo a la tecnología de los mass media, sino también

¹⁷ El concepto de ciberespacio fue definido por William Gibson como una “alucinación consensuada mediada por ordenadores” (Gibson, 1989).



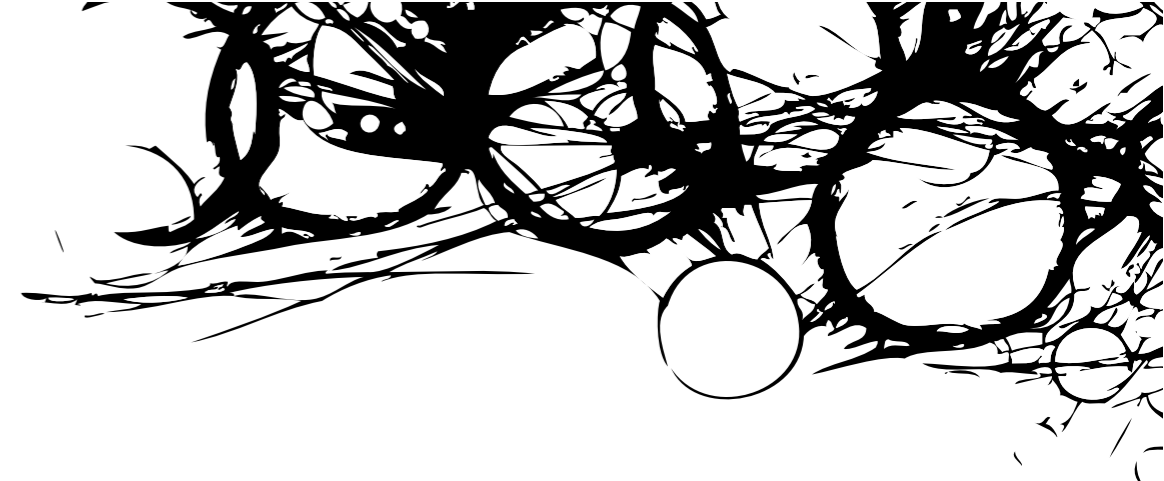
a entablar ciertos compromisos irreversibles con la propia subespecie, lo que también significa excluir identidades antagónicas e ideologías extranjeras.

Es acá donde el rito cobra importancia dentro de la búsqueda de referentes de identidad, con lo cual queda garantizada nuestra inclusión en un orden que nos contenga y que nosotros podamos contener (para así no difuminarnos en un espectro de objetos y espacios). Es por eso que gran parte de nuestra participación en espacios públicos representa una dramatización de una búsqueda espontánea de nuevas formas de ritualización inventada por y para los propios participantes; esas nuevas ritualizaciones intentan contrarrestar la carencia de significado de las convenciones existentes, pero sobre todo, muestran la necesidad de encontrar formas completamente nuevas de significado ritual dentro de una tecnología tan rápidamente cambiante que el cambio mismo se vuelve el ethos de la época. La máscara de nosotros como personajes se mueve por la fuerzas centrifugas de la mutación, donde es la presencia camaleónica lo que le da un carácter de identidad a las nuevas formas de representación propias de esta era tecnología y de virtualidad de espacios.

Pero este hecho nos debe de dejar presentes que hay un precio que debemos pagar, y que Erikson nos recuerda diciéndonos que

(...) todos los ritos de pubertad y las confirmaciones, al igual que todos los reclutamientos y (si, todas) las graduaciones, además de establecer una reciprocidad de obligaciones y privilegios, también amenazan con un elemento de mutilación y de exilio, si no en la forma cruda de alianzas quirúrgicas, si en la insistencia de que la identidad final de una persona debe estar cortada a la mitad: a la medida de un tipo convencional de adulto que sabe su lugar y le agrada. Así continuamos institucionalizando las identificaciones generacionales que sirven de soluciones intrínsecas para la conflictiva infantil y sin embargo también garantizan su recurrencia de generación en generación (Erikson, 1974: 157).

Nuevamente afirmamos que hay sujetos que se niegan a admitir toda necesidad de identidad; ya que para ellos el concepto mismo es sólo otro intento de forzar a los individuos hacia roles prescritos por el Establishment. Como diría McLuhan (1971), la máscara frecuentemente es el mensaje; nos enfrentamos con sujetos que escenifican su identidad (en todo el sentido de la palabra) detrás de unas gafas oscuras, un *login*, o una chaqueta de taches; haciendo ostentación al mismo tiempo de una identidad con frecuencia más allá de sus recursos emocionales. Esto, en los jóvenes, también, puede ser parte de una valentía en el vivir; pero también puede ir de la mano con una negación de las tres necesidades (presupuestos) “evolutivos” que señalan la terminación de la adolescencia: una identidad unida a alguna eficacia; una sexualidad ligada a un estilo de intimidad; y la anticipación de volverse, en poco tiempo, responsable de la siguiente generación.



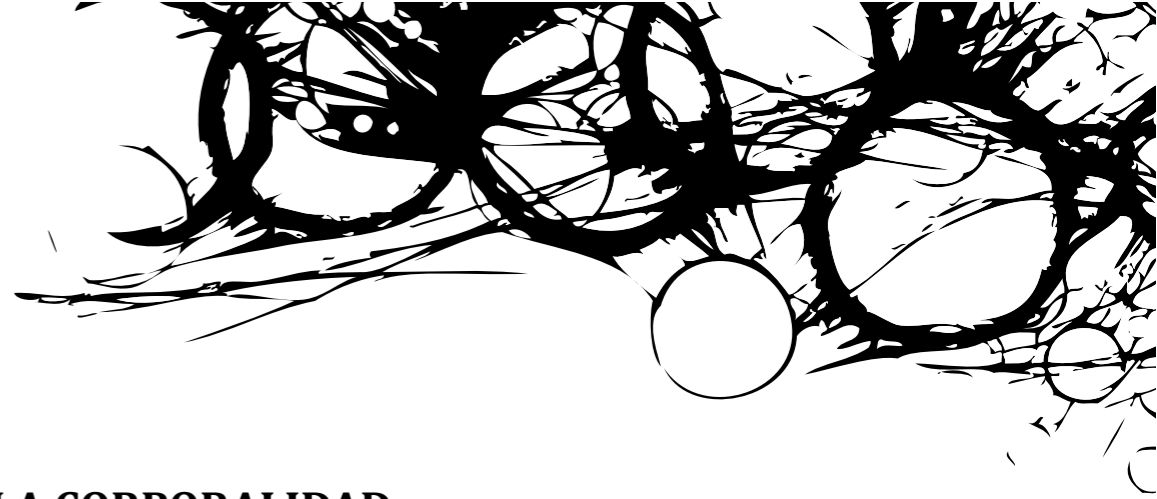
Nuestra época muestra que los referentes que sostenían nuestra identidad (realidad, cuerpo, espacio físico, género, raza, inclinación sexual, etc.) ya no ofrecen recursos ceremoniales sólidos que nos den un sentido de continuidad. Los ritos en decadencia dan lugar a ritualizaciones de un nuevo tipo, dictadas por nuevos métodos de comunicación y no siempre reconocibles por aquellos que están habituados a mirar la historia cultural del pasado. Cada época desarrolla nuevas formas de ritualización (y querámoslo o no, la nuestra está basada en el flujo de la información) ya sean tecnológicas, políticas, mercantiles, intelectuales, etc.

Sherry Turkle señala este hecho, al igual de la forma como el ciberespacio pone a prueba el concepto de responsabilidad:

Maridos y mujeres tendrán que decidir si su cónyuge les ha sido infiel al participar en explícitas escenas sexuales con un personaje desconocido en el ciberespacio. ¿Se quedaría más tranquila la esposa si supiera que la ‘amante’ ciberespacial de su marido es en realidad un estudiante novato de diecinueve años, aunque el marido no lo sabe? ¿Y si resulta que es un inválido de ochenta años que vive en una residencia? Más preocupante sería que fuera una niña de doce años. ¿O sería peor un niño de doce años? En otro sentido, igualmente inquietante: ¿y si resulta que se trata de un programa muy bien diseñado, una especie de ‘sistema experto en conversaciones sexuales’, programado para participar en encuentros románticos en el ciberespacio? Porque en los MUD¹⁸ hay personas que se hacen pasar por máquinas, pero también hay programas de ordenador que se presentan como personas (Turkle, 1997: 243).

Nuestra intención es mostrar cómo en esta época nos sumergimos en escenarios donde las formas como definimos el contorno de nuestros cuerpos está determinado por los usos que hagamos de las nuevas tecnologías, siendo estas, la cantera que nos suministran los elementos con los que construimos nuestra identidad, la cual está mediada por los objetos y las imágenes, vistos como máscaras y que están presentes como signo ineludible de las marcas que los entornos urbanos imprimen en nuestra existencia.

¹⁸ Entorno interactivo, nombre que pertenece a las siglas multi-user dungeons (o multi-user domains). Los MUD no son más que entornos en donde participantes de todo el mundo que posean un ordenador, forman comunidades conectadas que solo existen en la red de Internet.



V. EL CUERPO Y LA CORPORALIDAD

Roció Gómez y Julián González en su texto *Estilos del cuerpo expuesto* (2005), nos muestran los resultados de un investigación que realizaron en la ciudad de Cali, donde se examina las lógicas que animan la presentación pública del cuerpo entre jóvenes no pobres y el examen continuado de la apariencia personal.

Para estos autores, las lógicas de la exposición urbana del cuerpo del joven pasa por los enunciados de “Ser lindo” y de “estar bueno”. En el primer caso, los jóvenes refieren la belleza orientada a satisfacer el ideal de “ser otros cuerpos” (el ideal de la fusión). En el segundo enunciado, la belleza está orientada a satisfacer el ideal de una vida personalmente vivida y representada a otro.

Lo que se nos pone en evidencia es que los valores en juego son los del erotismo funcionalizado, donde predomina la función social del intercambio; algo que ya lo había advertido Baudrillard en su texto *La sociedad de consumo* (2009).

Para los autores, los jóvenes hacen posible cuatro lógicas, en las cuales el cuerpo hace aparición pública y que son nombradas como: diferenciación, adaptación, mimetismo y el camuflaje.

Diferenciación: sería la búsqueda del estilo propio, donde el “yo” y aquellos a los que pertenece (*mi generación*) “define las reglas de visibilidad y los requisitos para diferenciarse de otros iguales generacionales” (Gómez y González, 2005: 40).

Adaptación: o nombrada también como camaleonismo; donde se “prescribe operaciones de adaptación de la apariencia a las exigencias que impone el mundo adulto, los ritos religiosos heredados y las instituciones instruccionales” (Gómez y González, *Ibidem*).

Mimetismo: una lógica imitativa, donde la proyección de la apariencia propia se construye teniendo en cuenta, como referencias, al canon del grupo: “estamos ante el desafío de integrarse al grupo de pares, y en ese sentido, se trata de la apariencia co-figurativa. Aquí el ‘yo’ se adecua a las imposiciones del grupo de iguales” (Gómez y González, *Ibidem*).

Camuflaje: u ocultamiento, que a diferencia de las anteriores lógicas, ésta busca que el cuerpo pase desapercibido respecto al mundo social en que el sujeto se desenvuelve.



Jóvenes góticos con su estética Dark. Fotos: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).

Como bien lo anotan los autores, hablamos de la puesta en escena del cuerpo del joven atravesado por cuatro dinámicas de la mirada, a saber: “una lógica crítica y resistente que obra desde el atrincheramiento en la diferenciación propia y la búsqueda del estilo propio; una lógica imitativa o de grupo que aspira a adecuar la apariencia a las exigencias de la tribu; y una lógica adaptativa que se afirma y adecua al orden y reglas de la apariencia delimitada por la escena laboral e instruccional adulta” (Gómez y González, *Ibidem*).

Nuestro interés de análisis se centra en la lógica de la imitación o *Mimetismo*, en la medida que tomamos como punto de referencia la inclusión que algunos jóvenes hacen de ciertas comunidades de práctica, donde el cuerpo pasa a perfilarse como un exhibidor de estéticas que guardan relación con ideologías, que son objeto de marginación en la esfera pública tradicional; y que son precisamente estas estéticas las que garantizan el ingreso al grupo.

Margaret Mead en su texto *Cultura y Compromiso* (1991), nos va a mostrar como hay una serie de distinciones que marcan las diferencias culturales entre adultos y jóvenes, nombradas como *cultura postfigurativa*; en la que los menores aprenden primordialmente de sus pares; *cofigurativa*, donde los menores como los adultos aprenden de sus pares; y la *prefigurativa*, en la que los adultos también aprenden de los menores. En el caso de las lógicas estéticas del cuerpo, *la diferenciación* hace uso de la apariencia en sentido prefigurativo.

De la mano de Roció Gómez y Julián González, se nos hace pertinente entrar a diferenciar la lógica del estilo personal de la lógica del *estilo propio*.

El Estilo personal está determinando por el modo de vivir, la historia personal, el lugar que se tiene en el mundo cotidiano, “forja el tipo de apariencia que es indisoluble del modo en que uno ha vivido terca y tozudamente” (Gómez y González, 2005: 42).

El Estilo propio, por el contrario, apunta al diseño, a la voluntad de poner en escena “un modo de estar y sentirse, no una manera de ser y vivir. El estilo propio es, fundamentalmente, una apuesta por ‘la forma’ y por su adecuación a los vaivenes de la personalidad” (Gómez y González, *ibidem*). Estamos ante un sujeto que no asume un “consumismo a secas”, sino que es un consumismo de estilo propio; ya que pone en el punto de gravedad todos los requisitos de proyección comunicativa y expresiva de la personalidad, como actitud emocional y de las sensaciones que lo singularizan. “la suya no es ni resistencia general a lo que ofrece el mercado ni adhesión plena. Se trata de combinar los recursos existentes para producir (ensamblar) apariencias particulares y adecuadas a la escena” (Gómez y González, *ibidem*).



Lo central en la tesis de estos investigadores es que “aspirar a una apariencia corporal *propia*, con *personalidad*, que no se reduce y pliega al control del mercado y al del grupo de pares, fuerza un continuo test. Hacerse a un estilo propio exige desarrollar un examen continuo de *sí mismo*, de los recursos disponibles para la apariencia y del entorno social en que cada uno hace *presencia*” (Gómez y González, 2005: 43).

La apariencia corporal es un texto que vive de y en la escena. El cuerpo es un texto a editar, y antes de entrar en la lógica de la mutabilidad de signos estéticos que lo cubran, ese cuerpo expuesto ya ha estado modificado a nivel mental, a esa mutación estética.

A. LA MODERNIDAD, EL CUERPO Y LOS JUEGOS DE PODER:

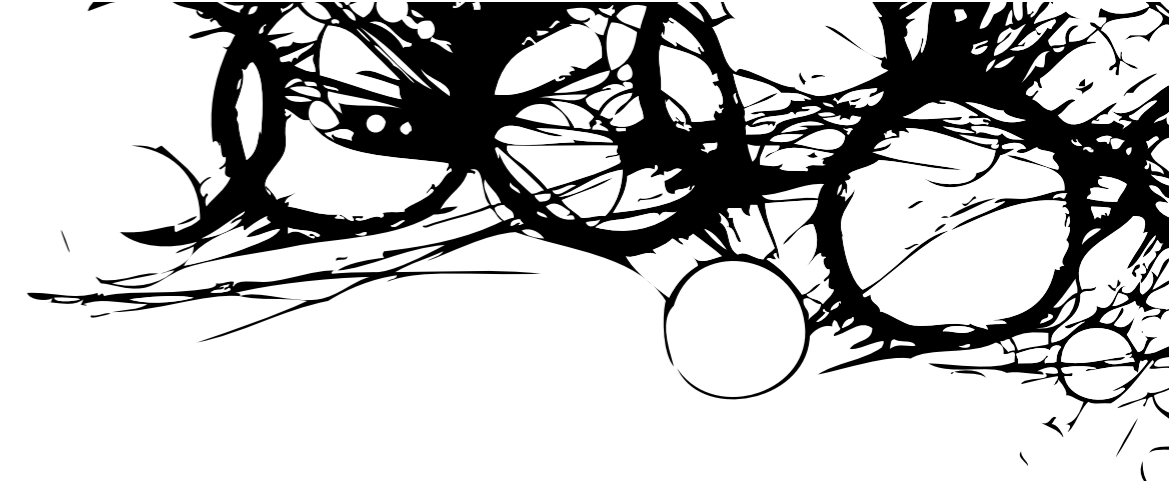
La modernidad se funda bajo el amparo de la premisa de abolir la dualidad cristiana de alma-cuerpo, para que pudiese surgir el concepto de libertad y autonomía con los cuales la Ilustración inaugura su ética.

Para los modernos, el alma no es nacida bajo el amparo del pecado, como lo piensa la ontología cristiana, ni tampoco está sometida al castigo divino; pero si está sometida, o mejor, el proyecto de la modernidad se ampara bajo una serie de dispositivos que tienen métodos que sirven como castigo, supervisión y control del alma. Esto lo hace evidente **Michael Foucault (1992)** cuando nos dice que el alma en la modernidad es la consecuencia y el instrumento de una anatomía política, en la medida en que el alma se concibe como “la prisión del cuerpo”. **Baudrillard (2009)** por su parte nos dirá que en nuestro tiempo se le da al cuerpo los cuidados que le daban al alma en la época del cristianismo medieval.

Es bajo esta premisa que Foucault introduce su concepto de biopolítica, que no es más que poner el Cuerpo en la prisión del “alma” de dos modos diferentes:

Uno de estos polos...centrado en el cuerpo como una máquina: su sometimiento a una disciplina, la optimización de sus capacidades, la extorsión de sus fuerzas, el incremento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de controles eficientes y económicos, todo esto estaba asegurado por los procedimientos de poder que caracterizaban las disciplinas: una anatomo-política del cuerpo humano. El segundo....centrado en el cuerpo de la especie, el cuerpo imbuido en los mecanismos de la vida y que sirve como base de los procesos biológicos: propagación, nacimientos y mortalidad, el índice de salud, esperanza de vida y longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar. Su supervisión se efectuó a través de toda una serie de intervenciones y controles reguladores: una biopolítica de la población¹⁹.

¹⁹ Michael Foucault, cita extractada de su texto *Historia de la sexualidad*, del Vol. I y referenciada por Ágnes Heller y Ferenc Fehér, en *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo* (1995: 11).



Ágnes Heller y Ferenc Fehér nos guiaran por el laberinto ontológico que la modernidad edifica en relación al cuerpo, en su texto *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo* (1995); para encontrarnos de frente con una premisa y es que la dualidad entre cuerpo-alma pensada por la cristiandad no se inventó con el fin de apreciar a los seres humanos en su humanidad, sino más bien con el fin de sacarlos de su fragilidad humana y elevarlos al nivel de lo divino. A esto la modernidad respondió implantando una fusión entre lo corpóreo y lo “espiritual”, bajo la primacía y tutela de esto último: “había que mantener el Cuerpo sujeto por una correa larga y aplicarle un tratamiento suave pero firme para que se espiritualizara cada vez más, y el objetivo final era la homogeneidad completa de los principios ‘inferior’ y ‘superior’” (Heller y Fehér, 1995: 13).

Estos filósofos húngaros nos dirán que la *espiritualización* de los humanos ha tenido siempre una sombra de lo divino, en la medida en que fue una categoría de deificación humana. Lo que si se evidencia es que hay una diferencia entre “el alma” y “lo espiritual”, en la medida en que el alma se pensó como opuesta al Cuerpo, sin ninguna mediación entre ambos; fue un principio de negación de su opuesto, aunque estuviese obligado a habitar en esa morada tan degradante.

En cambio, el Cuerpo si es una morada digna para lo espiritual, ya que la estructura humana tenía un rango elevado entre “formas naturales”: “El cuerpo humano era el objeto par *excellence* de *aísthesis*²⁰ y la fuente suprema de belleza. Los aspectos opuestos se armonizaron, e incluso se estableció como objetivo supremo su ‘fusión’ o ‘mezcla’” (Heller y Fehér, 1995: 13-14). A lo anterior se le suma, que si bien lo espiritual no es sinónimo de lo intelectual, acabó identificándose de forma estrecha con lo racional.

La modernidad y su proceso civilizador busco expulsar el cuerpo de la vida de los sujetos, pero como lo señala **Norbert Elías (1997)**, bajo una táctica autocontradictoria, porque cae en una carrera frenética por transformar el habitad humano en auténticamente humanístico, borrando de él todo rastro de la existencia física de humanos²¹.

Tanto **Norbert Elías (1997)** como **Richard Sennett (1997)**, cada uno por una vía diferente, analizan como el hogar moderno se planifica, organiza y estructura con la intención de ocultar la presencia del

²⁰ Este término de *Aísthesis*, lo utilizaban los griegos para hablar de la Percepción; luego le da origen a la palabra *Estética*. Cuando Kant usa el término de *estética*, en su texto *Critica de la razón pura*, lo hace para hablar de una *estética trascendental*, la cual refiere a la intuición de las formas *a priori* de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo, y que están en el origen de nuestras percepciones. Es Alexander Baumgarten el que introduce el término de *estética*, como el problema de lo bello y su consecuente comprensión.

²¹ Esta tesis de Norbert Elías, que expone en su texto *El progreso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica. 1997; también es asumida por Richard Sennett, en su texto, de referencia obligada a la hora de hablar sobre el cuerpo y la arquitectura en Occidente, llamado *Carne y piedra*. Madrid: Alianza Editorial. 1997.



cuerpo, reduciéndolo al nivel de lo inmencionable, haciendo tanto privadas como secretas aquellas funciones que habían estado expuestas a la visión pública.

Es acá donde instalamos una pregunta que subyace al tema de nuestra investigación sobre biopolítica y ciberespacio y que tiene que ver con saber qué pasa cuando se hace públicas estas funciones secretas o inenunciables; y qué pasa también cuando esas funciones se convierten en referentes de identidad, como es el caso de los jóvenes Emos, quienes desde el desdibujamiento de la frontera entre lo femenino y lo masculino construyen identidad.

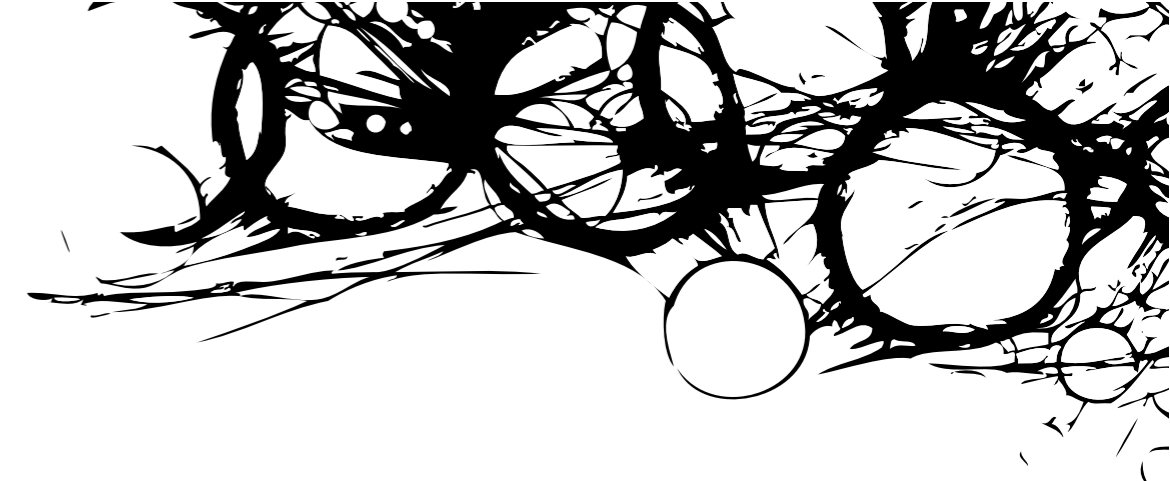
Retomando el análisis de la contradicción del proyecto civilizador de la modernidad, Ágnes Heller y Ferenc Fehér resaltaron que la racionalidad siempre tendió a ser una teoría formal y generalizada de las “ideas de la razón” aplicables “científicamente” al caso individual.

Si aplicamos la racionalidad (y recordemos que ella se vuelve en sinónimo de espiritual) al Cuerpo, está niega primero el sustrato del cuerpo, lo corporal (al intentar “sublimarlo”) pero también niega su “diferencia”.

La racionalidad tiene principios fijados y generalizados que prescriben cómo debería ser el Cuerpo, y que si este es rebelde se le llamará ‘desviado’ o perverso y debería ser castigado. Como la civilización racionalista es ‘justa’, el castigo no puede ser arbitrario; así que se crean instituciones y normas que se ocupan de castigar: la red penitenciaria. Pero esa famosa justicia de la civilización racionalista no es otra cosa que la imposición de la tendencia dominante del discurso en que esta se basa.

(...) La magia del encantamiento [propio del pensamiento premoderno, que se basa en la conciencia del carácter único de la existencia corporal] se apoya precisamente en la convicción de que la entidad única no puede manufacturarse ni producirse en serie. La racionalidad desencantadora se propuso, por el contrario, subsumir el caso particular en la norma general, con el objeto de producirla en masse; la imaginación tecnológica entrañaba, por su concepción misma, una negación de la singularidad” (Heller y Fehér, 1995: 20).

Lo anterior nos pone en evidencia que la política del Cuerpo opera bajo el autoengaño; pensado este a partir de la confluencia de dos opuestos supuestamente absolutos: cuerpo y espíritu; es decir, la política del cuerpo se apropia del valor de la libertad y la autonomía (propio de lo espiritual) y del valor de la vida (cuerpo biológico).




La biopolítica hay que leerla en clave, ya que sus movimientos van en pos de lo que representa: la libertad (entendida como autonomía del Cuerpo), la vida (pensada como supervivencia del cuerpo) y la armonía de ambas.

B. CUERPO COLECTIVO

Para Ágnes Heller y Ferenc Fehér donde termina el cuerpo, terminan también sus derechos; esto quiere decir que un “Cuerpo colectivo” nunca es una entidad corporal, es más bien una de esas abstracciones que el “odiado guardián, ‘lo espiritual’, impone al Cuerpo” (Heller y Fehér, 1995: 28). A esto se le suma que los derechos colectivos se vuelven coercitivos, en la medida en que aquel o aquella que se resiste a hacer uso del derecho de la “colectividad” son tachados de traidores a la causa y son excluidos del grupo.

Estos autores son completamente recelosos en relación a la política de la diferencia o política de las minorías:

La experiencia de los miembros del grupo X (pudiéndose sustituir la X por cualquier grupo concreto) es única; en consecuencia, sólo es accesible a aquellos que pertenecen al grupo X; ergo, el grupo X necesita una epistemología especial. Este ergo dista mucho de ser ya lógicamente concluyente. Si la experiencia de un miembro determinado de un grupo particular es accesible a todos sus demás miembros, la última cosa que éstos necesitan para la comunicación intergrupal es una epistemología especial: ellos se entienden entre sí de todos modos. Pero si no tienen esta accesibilidad intergrupal de la experiencia, si la experiencia del miembro A del grupo X resulta inaccesible para el miembro B del mismo grupo, su experiencia no es específica del grupo, y por tanto sólo comparten la buena y vieja condición humana. Por tanto lo que necesitan es epistemología pura y simple que se ha basado siempre en la premisa de que toda experiencia individual de cada ser humano es única, y que la entidad genuina ha de traducirse a un medio en el que puedan captar su contenido potencialmente todos los demás seres humanos. Abandonar el postulado de hacer comprensible la experiencia a potencialmente ‘todo ser humano’ equivaldría a cancelar el espíritu mismo de la modernidad, para el que el concepto de ‘conocimiento de casta’ es anatema. (Heller y Fehér, 1995: 31).



Esto último entra a mostrarnos la forma como la infección totalitaria se basa en la consigna de “corrección política”, donde se hace evidente que si hay una opinión única “políticamente correcta”, no hay ninguna opinión, solo sumisión, cobardía, silencio y neolengua.

Y más adelante agregan, dentro de sus sospechas:

Por frágiles e incluso ridículas que puedan ser sus pretensiones “científicas”, “crear” una epistemología especial es extremadamente útil de todos modos para los objetivos de manipulación colectiva. Fortalece la cohesión interna del grupo. Hace que los iniciados se vuelvan sordos a los argumentos de los que pertenecen al grupo exterior. Con cierto adiestramiento, convierte a los miembros activos de un grupo concreto en maleables marionetas en manos de los gurús, y al mismo tiempo en agresivas tropas de asalto contra el grupo exterior. (Heller y Fehér, 1995: 32).

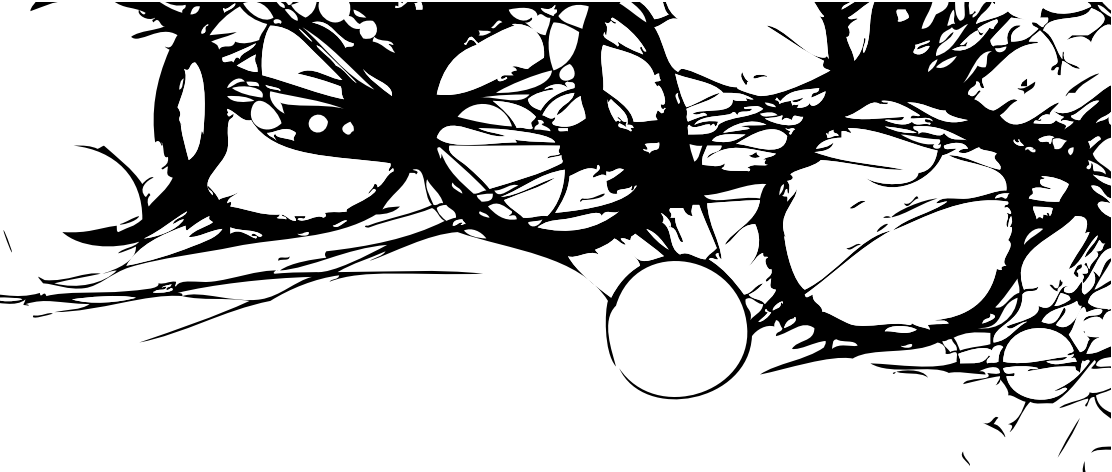
Lo lógico es simple, si hay una “epistemología regional”, tiene que haber por ende “verdades regionales”, algo muy propio de la postmodernidad relativista que cree en la teoría del “minidiscurso”, y que pone en entredicho el carácter objetivo, metahistórico y trascendente de la verdad, sino que a su vez pone en cuestión la traductibilidad de las verdades de un minidiscurso a otro.

C. EL CUERPO COMO TERRITORIO POLITICO:

Cuando se ponen en escena los movimientos biopolíticos, estos abordan a la persona en cuanto Cuerpo, en la medida en que se separan de las normas tradicionales de la política, donde el sujeto se piensa emplazado en la red, bien sea de una comunidad religiosa, la nación o la clase. Se entra a pensar entonces al sujeto desde otro lugar, donde se establece una crítica de la reducción de la persona humana a papeles prescritos por lo espiritual y se propone un descubrimiento del verdadero sujeto: el Cuerpo²².

La política tradicional no puede percibir la importancia de este giro en la ontología del sujeto propuesta por la biopolítica; signo de esto es que la visión tradicional considera que la emancipación de los factores biológicos es sinónimo de progreso en la modernidad. Es entonces como entendemos que para sus partidarios, el sujeto libre de la ley no podría aflorar nunca sin este tipo de emancipación. La respuesta de los movimientos biopolíticos no se hace esperar, la cual apunta a hacer ver que en las abstracciones universalistas y legales de lo “espiritual” se había considerado a la persona una abstracción y que su núcleo básico, el Cuerpo, se había sometido a la norma universal y estaba encarcelado por ella. El *ethos* de los movimientos biopolíticos reza que no hay ninguna libertad, a menos que haya una autonomía de la “diferencia” tangible: el Cuerpo.

²² Como señalan Agnes Heller y Ferenc Fehér (1995), el cinismo de los movimientos biopolíticos los lleva a asumir la propuesta crítica de Marx, que plantea que los papeles de clase, aunque son una necesidad económica y social para el individuo bajo las condiciones del capitalismo, son meras máscaras; y que hay que emancipar a la verdadera persona humana sacándola de detrás de la máscara.



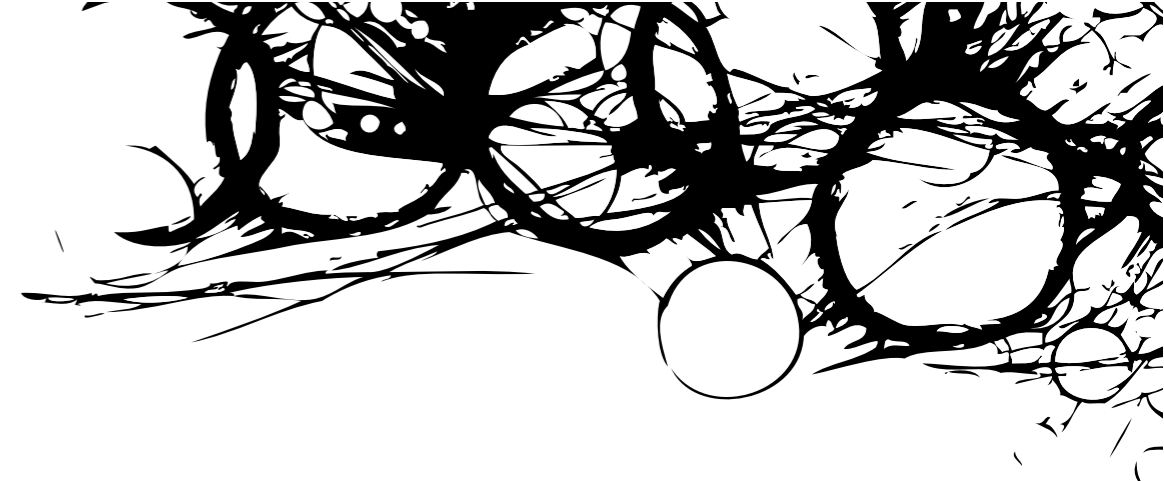
*La política moderna tradicional y la biopolítica elaboran de formas completamente distintas el dominio de lo político. La primera opera en el espacio público *sensu stricto* y, bajo los efectos de la experiencia totalitaria, sólo con mucha renuencia se aproxima a la esfera privada. Y tiene razones poderosas además para ese recelo. Cuando actualmente los militantes de la biopolítica proclaman que “todo es política”, no está claro si tienen plena conciencia de lo que se trata. De una politización total de la esfera privada y, en consecuencia, una fusión práctica de lo privado y de lo público, que privaría al individuo de una levísima franja de retirada y convertiría la vida en un cuartel o en un campo de concentración. (Heller y Fehér, 1995: 49).*

Acá se pone en evidencia que dentro de la visión de política tradicional, una muestra importante de libertad negativa tiene que ver con vernos libres de la política cuando deseemos, pero sería inalcanzable si lo público y lo privado están fundidos. En este juego estratégico de escenificar lo político, la visión tradicional, que pone sus esfuerzos en separar meticulosamente los espacios privados de los espacios públicos, sacrificando con ello cierta movilidad y su capacidad de movilización; pero esta pérdida se compensa con un sentido bien definido y desarrollado de las instituciones.

Por su parte la biopolítica tiene su punto de gravedad en la vida cotidiana, y se expande desde este centro hasta el dominio público. Esto se hace evidente por sí mismo puesto que los problemas de “el cuerpo” se articulan de forma “natural” en la vida diaria. Para politizarlos, y con ello presentarlos como pertenecientes a la visión pública, hace falta una justificación especial. La biopolítica presenta una característica que la hace diferente a la política tradicional, y es su movilidad y con ello un enorme potencial para la movilización. Es por eso que tiene tantos militantes activos (lo que no deja de ser una tentación para el totalitarismo); pero a su vez renuncia a construir un sentido de la mecánica institucional de la modernidad.

La única institución de la modernidad que escapa a esta regla es la familia, en la medida en que es la única esfera de la vida cotidiana que está formada principalmente por factores anti-institucionalizados y anti-institucionalizables. Esto es aprovechado por los movimientos biopolíticos, porque se constituyen como los primeros que propugnan una desnaturalización de la familia desde adentro, fragmentando su unidad de discurso. Se entra a cuestionar lo que siempre se ha considerado de “natural” en la familia: su estructura, sus lazos de cohesión y su legitimidad.

Esto se logra proponiendo que los lazos de solidaridad entre los miembros de la familia no sean vistos como “un estado natural”, sino que sean tomados como consenso social. Se reducen los contactos “intercorporales” de sus miembros a relaciones contractuales, haciendo que se pierda con ello un material cultural inmenso.



Resumiendo, Ágnes Heller y Ferenc Fehér van a desenmascarar las contradicciones de la modernidad en relación a las políticas del Cuerpo:

La primera acusación típica que se formula contra la Razón Universalista es evidente: se la acusa de mantener el Cuerpo en cautividad. En consecuencia, autonomía al máximo. La segunda acusación típica es que la educación racionalista condena al Cuerpo a enfermedades psicosomáticas permanentes (...). La tercera acusación típica es que la Razón no sólo hace al Cuerpo su cautivo, sino que además efectúa una discriminación injusta entre los diversos tipos de cuerpos cautivos. Algunos de ellos se aceptan como “normales”, mientras que los deseos discrepantes se califican de “pervertidos” (...). Hay una última acusación típica que señala que Razón, con su tendencia a la generalización abstracta, elimina la unicidad, la singularidad del Cuerpo, subsumiéndola bajo el término universal de “Lo Corpóreo”, una abstracción. (Heller y Fehér, 1995: 62).

De estos principios de acción, el que nos interesa en nuestra investigación sobre biopolítica y ciberespacio es el cuarto, la de la “diferencia”, que en realidad no es un principio moral sino un principio *estético*. “Detrás de ese principio hay un viejo y famoso relato kantiano de juicios de gusto (con una insistencia particular en un grupo diferenciado dentro del conjunto: juicios de belleza) que no se pueden subsumir en ninguna norma o regla general; al que se aplica un tipo especial de juicio, el reflexivo; y cuyo valor consiste precisamente en su unicidad” (Heller y Fehér, 1995: 63).

D. EL CUERPO COMO EXPERIENCIA:

Proponer un acercamiento al cuerpo como experiencia y no como objeto fenomenológico, parte de la concepción de ver las formas de como lo corpóreo se escenifica a partir del *uso* de *sí*; esta conceptualización fue enunciada por F. Matthias Alexander en 1932 y definida como “el modo característico y habitual de usar y mover el cuerpo; la acción de relacionar una parte del cuerpo con otra en respuesta a las circunstancias y al medio” (Citado en Pedraza; Afectos, 2007: 188)

Este *uso* de *sí* se encuadra dentro de la dimensión de la *kinestesia*, donde el uso no se agota en lo que suele definirse como la postura; sino que destaca más bien su expresión en el movimiento, en el funcionamiento.

Ahora bien, cabría entonces entrar a pensar como dicha expresión corporal obedece a lo que en su momento Pierre Bourdieu llamo el *Habitus*, entendido como un sistema de disposiciones adquiridas, permanentes y transferibles, que generan y clasifican acciones, percepciones, sentimientos y pensamientos de los sujetos sociales, de una cierta manera, que generalmente escapa a la conciencia y a la voluntad;

pero que debemos de entender en relación a la manera como lo social se encarna en el cuerpo, se hace experiencia corporal.

Zandra Pedraza (2007), antropóloga y doctora en Ciencias de la Educación, nos propone que a la hora de entrar a hacer un estudio de la idea de cuerpo, se debe de tener en cuenta que todo intento del sujeto por armonizar los modelos corporales de circulación global con apariencias subjetivas provenientes también de formatos igualmente globales, se ven matizadas a su vez, por interpretaciones estéticas particulares o locales, en lo que se conoce como la imagen corporal, que no es más que una acción de intervención imaginaria sobre el cuerpo: “Con todo, la pretensión ética de no traicionar un yo veraz con transformaciones físicas incompatibles, desconoce que la imagen del yo que busca armonizarse con la corporal ya ha sido intervenida: su subjetividad se declara incapaz de reconocerse en la relación que la experiencia guarda con el cuerpo, en su identidad” (Pedraza; Afectos, 2007: 190).

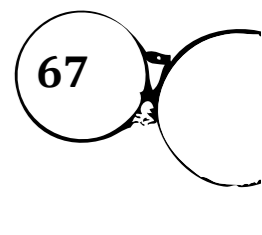
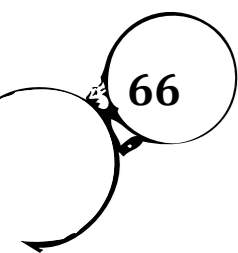
Esta tesis de Pedraza pone de manifiesto que, en la contemporaneidad, el Yo crea un vínculo primordial con el cuerpo, de donde surge la noción de subjetividad, pero solo dentro del marco de la experiencia y la conciencia como razón sensible, que no se limita a la mera constatación racional de la propia existencia (ideal supremo del sujeto cartesiano), sino que la conciencia de sí mismo proviene del ejercicio consciente de la experiencia de sí mismo, que es reconocida en la corporalidad²³.

Tendríamos que concluir entonces que toda intervención estética sobre el cuerpo tendría que pasar por la protección del yo que es el que termina por reconocer dicho cuerpo; dejando por fuera toda intervención estética radical sobre el cuerpo que altera al yo, al punto de no poder reconocerse en su imagen: el ideal de cuerpo de un sujeto estaría dado en las transformaciones estéticas del cuerpo que encuentren el correlato exacto de su yo; la coincidencia entre subjetividad y corporeidad²⁴.

Un punto neurálgico en el trabajo investigativo de Pedraza tiene que ver con la convergencia que se da entre conciencia y experiencia, donde hay una paradoja en el significado que adquiere la experiencia en el ámbito de la modernidad y la postmodernidad; ya que como bien afirma esta autora: “Si, por una parte la primacía de la experiencia y la sensación (...) funda desde la Ilustración la epistemología occidental y ambas se exacerbaban en la vida cotidiana contemporánea (...) para cimentar los principios de la condición postmoderna, por otra, y en abierta contradicción, sus resultados deben incidir en los sentidos y en la subjetividad, sin dejar huella material” (Pedraza; Intervenciones, 2004: 64).

²³ En este punto tendríamos que señalar la función de ser de ciertas experiencias corporales en jóvenes, como lo son los deportes extremos, que implica toda una performance donde lo corporal cobra matices mortíferos, dejando un rastro en la subjetividad de sus practicantes: verse a sí mismos como individuos extremos, con todo el abanico de significados que pueda tener este término.

²⁴ No podemos olvidar que hay un quiebre en la forma como nuestro tiempo concibe la belleza, que es vista como un intento por preservar la autoestima, donde el cuerpo se perfila como vehículo para satisfacer al Ego, y no para satisfacer al intelecto o al gusto, que es la forma como Nietzsche entiende la estética, en el orden de la lógica del vigor. Esta relación de bello = vigoroso, emana de la ética griega antigua, donde los valores que se le asignaban a un sujeto de diestro, ágil, noble, eran valores de la virtud. Nietzsche, no piensa la estética como una cosmética del cuerpo, sino la belleza como virtud; y virtuoso es aquel que es dueño de su destino.





La paradoja se nos hace evidente cuando entendemos que por un lado la postmodernidad planta una estética de la asepsia y la higiene, donde el cuerpo no es afectado por el contacto con el otro o lo otro; pero por otro lado, se busca pasar por una experiencia que no deje huella en el cuerpo, lo que le da una connotación virtual a la misma, en la medida en que su correlato material, carnal, es efímero y “compromete de manera ideal sólo los ámbitos sensorial, sensitivo y sensible” (Pedraza; Intervenciones. *Ibidem*).

Es que el saber sobre sí mismo no es racional, sino sensorial; en este sentido para la conciencia le es imposible disociar la mente del cuerpo, pues ella opera como los sentidos, en un cuerpo que se experimenta como vivo y que termina por remitir la experiencia al orden de lo sensorial.

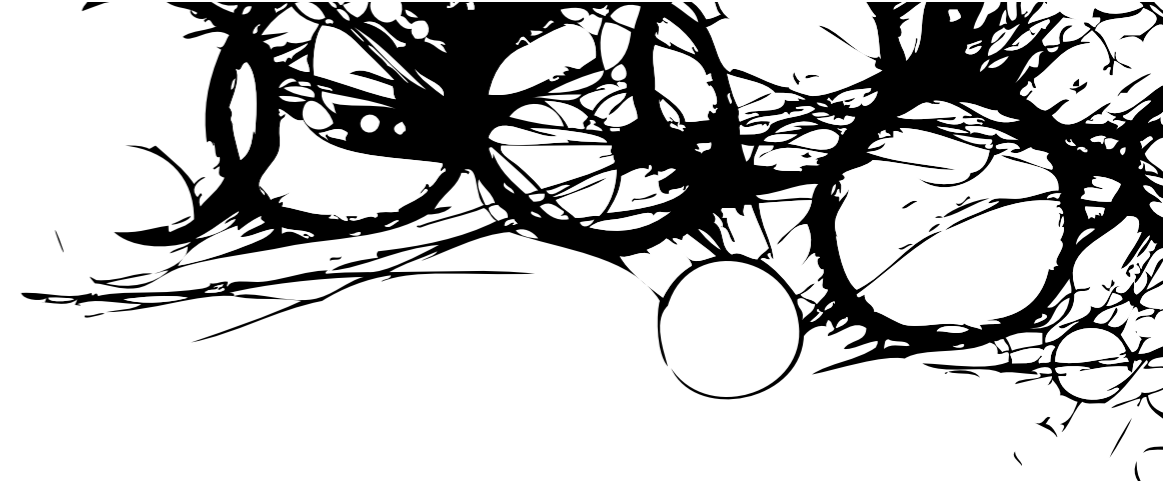
“La tarea de la subjetividad contemporánea impone al sujeto la necesidad de definirse con respeto a sí mismo, al hecho de que saberse es sentirse y en ello quedan comprometidos conciencia, sentido y sensación, el organismo humano es posible por cuanto se relaciona mediante la conciencia consigo mismo y funda allí su yo”. (Pedraza; Intervenciones. 2004: 65).

Es en este punto donde Nietzsche viene en nuestra ayuda, para darnos elementos para comprender el sentido que adquiere la experiencia en la contemporaneidad, en la medida que él nos ofrece una visión de la corporalidad donde el acento está puesto en el testimonio de los sentidos, que para este filósofo no son equiparables a la falsedad, como muchos filósofos modernos piensan. Su argumento es básico y directo, los sentidos no mienten, “lo que *hacemos* con sus testimonio es lo que en ellos pone la mentira; por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la realidad, de la substancia, de la duración...La ‘razón’ es la causa por la cual falseamos el testimonio de los sentidos” (Nietzsche. Ocaso. “La razón en la filosofía”, 1973: [2] 127).

Este argumento se sigue de la duda que Nietzsche tiene de toda forma de unicidad de la conciencia: “En todo organismo complejo debe existir una *gran cantidad de conciencias* y *voluntades*: habitualmente, nuestra conciencia superior hace desaparecer todas las demás” (Nietzsche. Poder. Libro II. 1973: [231] 128).

Multiplicidad de conciencia que encierra una multiplicidad de voluntades:

El hombre, pluralidad de ‘voluntades de poder’: cada una dotada de una pluralidad de medios de expresión y de formas. Las llamadas ‘pasiones’ aisladas (por ejemplo, el hombre es cruel) no son más que unidades ficticias, en cuanto lo que se presenta a la conciencia como homogéneo, procedente de diversos instintos fundamentales, es reunido sintéticamente en forma de ‘Ser’ o de ‘facultad’, de pasión. Del mismo modo que el ‘alma’ misma es sólo una expresión para indicar el conjunto de los fenómenos conscientes que interpretamos, no obstante, como la causa de todos los fenómenos (la ‘conciencia de sí’ es una ilusión) (Nietzsche. Poder. Libro II. 1973: [191] 129).



Y más adelante nos dirá “Mi hipótesis: el sujeto es una multiplicidad” (Nietzsche. Poder. Libro II. 1973: [174] 128).


Hay pues en el hombre tantas ‘conciencias’ como seres (en cada instante de su existencia) constituyen su cuerpo. Lo que caracteriza ese “consciente” que habitualmente se piensa que es único, el intelecto, es precisamente el hecho de que está protegido y excluido de todo lo que hay de innombrable y diverso en la experiencia de esas diversas conciencias; es el hecho de ser una conciencia de rango superior, una colectividad reinante, una aristocracia, de forma que sólo se le presenta una selección de experiencias, de experiencias simplificadas, abarcables a simple vista y, por consiguiente, falsificadas –para que, por su parte, continúe ejecutando esa tarea de simplificación y clarificación, por lo tanto de falsificación, y prepare lo que vulgarmente se llama una “voluntad”; cada uno de esos actos voluntarios supone en cierto modo la elección de un dictador. Pero lo que la selección de experiencias ofrece a nuestro intelecto, lo que previamente las ha simplificado, igualado, interpretado, no es desde luego ese intelecto, del mismo modo que tampoco es él quien ejecuta la voluntad, el que recoge una representación pálida, difusa y sumamente inexacta del valor y de la fuerza, para convertirlas en fuerza viva y medidas exactas de valor. (Nietzsche. Poder. Libro II. 1973: [226] 132).

Pedraza a su vez nos recuerda que la esencia del sujeto contemporáneo es por tanto flotante y fluctuante, porque le exige a la conciencia no fijarse en una entidad cuya esencia es la transformación. Esto le plantea a la conciencia el compromiso de fidelidad a dicha naturaleza, sin otra posibilidad que pendular entre el cuerpo y el yo e intentar construir una unidad a través de intervenciones estéticas.

Como ya no hay referentes fijos en el afuera, vuelvo sobre aquello que imagino que es estático: mi cuerpo. Un paso en falso que es alertado por Nietzsche, quien sospecha de todo intento por perseguir este sentido de unidad.

Para Pedraza el concepto que mejor define la experiencia de conciencia del cuerpo es el de *Corporalidad*, del cual nace todo encuadre epistemológico:

Corporalidad es un término capaz de aprehender la experiencia corporal, la condición corpórea de la vida, que inmiscuye dimensiones emocionales y, en general, a la persona, así como considerar los componentes psíquicos, sociales o simbólicos; en ella habitan las esferas personal, social y simbólica, a saber, el cuerpo vivo y vivido. La corporalidad remite a la dimensión del cuerpo en la que se realiza la vida corporal, más allá de sus cualidades puramente orgánicas, por cuanto le permite al ser



humano ser consciente de ella a través de la cenestesia y, luego, establecer vínculos emocionales mediante el cuerpo. (Pedraza; Intervenciones. 2004: 66).

Y más adelante Pedraza agrega: “El término corporalidad se ha acuñado en la sociología con la intención de poner de manifiesto el carácter estrictamente social del cuerpo. En él, la aparente naturalidad que le confiere su esencia material, es decir, animal, proviene en realidad de las prácticas que éste realiza y la investidura que ello le otorga (*in-corpo-ra*)” (Pedraza; Intervenciones. *Ibidem.*).

Con lo anterior se quiere señalar que el concepto de corporalidad hace explícita la historia misma del ordenamiento simbólico y social; este hecho lo hace manifiesto Jesús Martín Barbero cuando nos dice que:

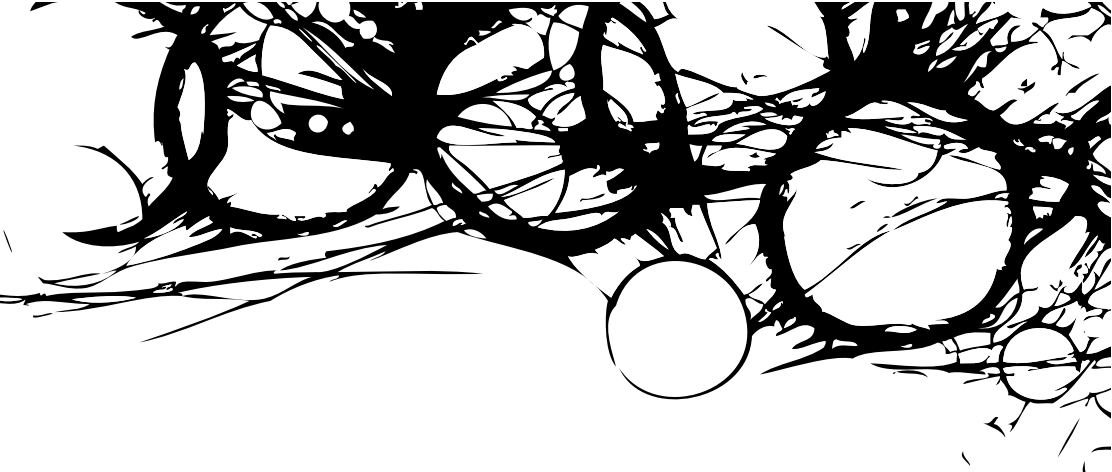
Los sujetos con los que vivimos, especialmente entre las nuevas generaciones, perciben y asumen la relación social en cuanto una experiencia que pasa básicamente por su sensibilidad, su corporeidad, ya que es a través de esa experiencia que los jóvenes -que en su mayoría hablan muy poco con sus padres- les están diciendo muchas cosas a los adultos a través de otros idiomas: los de los rituales del vestirse, del tatuarse y adornarse, o del enflaquecerse conforme a los modelos de cuerpo que les propone la sociedad a través de la moda y la publicidad (Barbero; 2004: 40).

La lógica que subyace al concepto de corporalidad implica que en el reconocimiento de tener un cuerpo, se asume la conciencia de que se es un cuerpo; lo que nos lleva a adoptar una posición respecto a él que hace imposible excluirlo.

Pero esta conciencia de ser cuerpo no es lo central en la experiencia corporal, lo importante es vivir la experiencia, no conceptualizarla. Es acá donde llega nuevamente en nuestra ayuda Nietzsche para hacernos entender que “la mayor parte de los movimientos de nuestro cuerpo no tienen nada que ver con la *conciencia ni con el sentimiento*. Los sentimientos y los pensamientos son cosas *sumamente pequeñas* y raras, frente a los innumerables acontecimientos de cada momento” (Nietzsche. Poder. Libro II. 1973: [261] 133).

A lo que añade que: “Poco a poco a prendemos a *desvalorizar* lo consciente; perdemos el hábito de sentirnos responsables de nuestro yo, porque nosotros, como criaturas conscientes y forjadoras de fines, no somos sino la parte más insignificante de nosotros mismos” (Nietzsche. Poder. *Ibidem.*).

La conciencia de lo que somos se convierte para Nietzsche en material de sospecha, en artificio construido por nosotros para intentar concederle un sentido a nuestra experiencia, como si la conciencia fuese a priori de lo vivido. Fatal error de pensar el asunto, nos dirá este filósofo alemán:



Será preciso mostrar hasta qué punto todo aquello de lo que somos conscientes es superficial, hasta qué punto la acción *difiere* de la imagen de la acción, y lo poco que se ve de cuanto precede a una acción; que nuestras intuiciones de una ‘voluntad libre’, de ‘causa y efecto’ son puras quimeras; que los pensamientos, las imágenes y las palabras son únicamente signos de pensamiento; hasta qué punto toda acción es impenetrable; que toda alabanza o censura son superficiales; que toda nuestra vida consciente se desarrolla esencialmente en un mundo que hemos *inventado e imaginado*; que sólo hablamos de nuestras invenciones (también de nuestras pasiones) y que la cohesión de la *humanidad* se basa en la transmisión y perpetuación de tales invenciones; mientras que en el fondo la verdadera cohesión prosigue (por la reproducción) su camino desconocido. (Nietzsche. Poder. Libro II. 1973: [261] 134).

E. “EL OBJETO DE CONSUMO MÁS BELLO: EL CUERPO”²⁵:

¿Cuáles son las experiencias por la que hacemos pasar el cuerpo en nuestro tiempo y terminan por configurar nuestra subjetividad? A esta pregunta se le tiene una respuesta desde el texto de Baudrillard, la *sociedad de consumo* (2009), el cual nos abre una perspectiva de análisis que da cuenta del cuerpo en la contemporaneidad, y como este es asimilado como *objeto de salvación*, en la medida que sustituye al alma cristiana, en su función moral e ideológica (es acá donde entra nuevamente en escena la importancia del espíritu como regulador del cuerpo)²⁶.

Para Baudrillard, se hace evidente que el lugar que ocupa el cuerpo es un *hecho* de cultura, ya que el modo de organización de la relación con él refleja el modo de organización con los objetos y el modo de organización de las relaciones sociales: “en una sociedad capitalista, el estatuto general de la propiedad privada se aplica igualmente al cuerpo, a la práctica social y a la representación mental que se tenga de ellos” (Baudrillard, *Sociedad de consumo*; 2009: 155).

Esta referencia necesariamente implica que el cuerpo sea visto como capital y como fetiche (u objeto de consumo), en el momento en que el sujeto lo invierte psicológicamente e invierte económicamente en él.

Dos preguntas inauguran el abordaje de la estética del cuerpo en Baudrillard en este texto, ¿el sujeto habita el cuerpo o su traje? Y ¿Cuál es la residencia secundaria, el cuerpo o el traje? La respuesta es directa: lleva su cuerpo como un traje; haciendo con esto que el verbo habitar cobre un nuevo significado.

Se evidencia un giro en relación a la significación del cuerpo habitado por el espíritu: en un primer momento el cristianismo pensó que el cuerpo envolvía al alma, luego en la modernidad fue el espíritu el que

²⁵ Frase que le da título a un capítulo del texto de Jean Baudrillard, *la sociedad de consumo* (2009).

²⁶ Esta consideración del alma como ser no es planteada por los griegos, como muchos piensan, ya que para ellos el alma es un espectro; es el cristianismo el que plantea que el alma si es el ser, y como tal debe ser tratada como divinidad.



termino por envolver al cuerpo y ahora lo que envuelve al cuerpo es la piel; no como signo de desnudez, sino la piel como vestimenta que da prestigio y residencia secundaria, como signo y referente de moda.

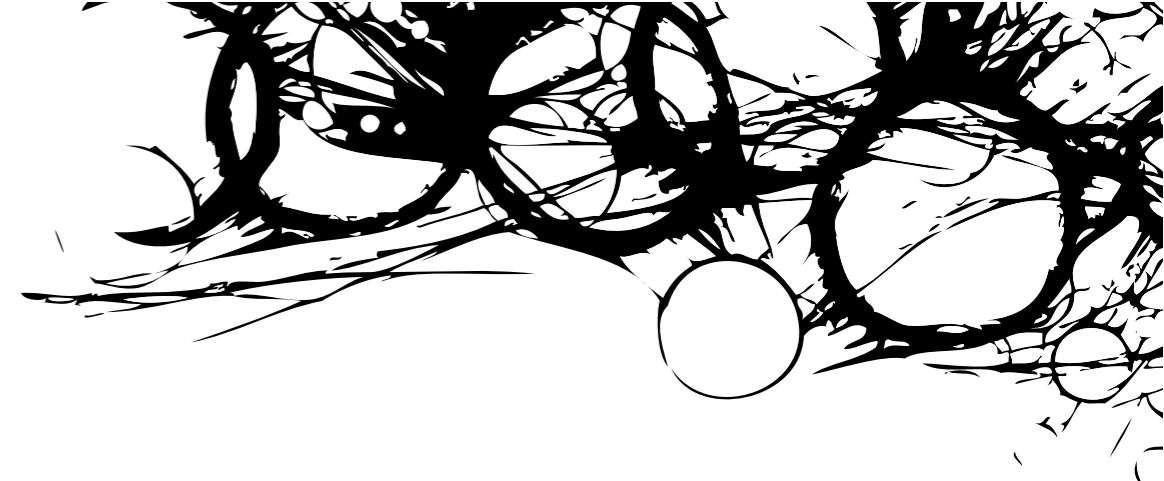
Este desplazamiento de la investidura del cuerpo, opera también a la hora de pensar el control sobre el mismo: antes era Dios quien castiga el cuerpo; pasando luego a ser el mismo cuerpo quien opera como verdugo de sí, quien se venga del sujeto por no prestarle atención. Este juego reintroduce las relaciones que se dan en la vida social, donde el chantaje, la represión, el síndrome de persecución y la neurosis conyugal entran en escena: “lo interesante es la sugestión de involucrar en el propio cuerpo y de investirlo narcisistamente ‘desde el interior’ pero de ningún modo para conocerlo en profundidad, sino, por el contrario para constituirlo hacia el exterior, en virtud de una lógica completamente fetichista y espectacular, como objeto más terso, más perfecto, más funcional” **(Baudrillard, Sociedad de consumo; 2009: 157).**

En este sentido, el cuerpo, convertido en objeto de solicitud más bello, monopoliza a su favor toda la afectividad llamada normal (respecto de otras personas) sin que ello implique adquirir valor propio, puesto que, en ese proceso de desvío afectivo y según la misma lógica fetichista, cualquier otro objeto puede cumplir ese papel. El cuerpo es sólo el más bello de esos objetos poseídos, manipulados y consumidos psíquicamente.

*Pero, lo esencial es que esa reinvestidura narcisista, orquesta como mística de la liberación y del logro personal, en relación, siempre es simultáneamente una inversión que tiende a ser eficaz, competitiva, económica (...) si se lo invierte, si se invierte en él, es para hacerla fructificar. Esa reapropiación del cuerpo no se hace atendiendo a las finalidades autónomas del sujeto, sino siguiendo un principio normativo de goce y de rentabilidad hedonista, según una obligación de instrumentalidad directamente evaluada de acuerdo con el código y las normas de una sociedad de producción y de consumo dirigido²⁷. **(Baudrillard, Sociedad de consumo; 2009: 158).***

Pero esta forma de intercambio de signos no solo pertenece a la belleza, sino que cobija a la sexualidad, que está orientada al consumo del cuerpo; dando otro sentido a lo *erótico*, que no es más que una manera de resaltar el valor sexual del cuerpo: se nos presenta la necesidad de diferenciar lo erótico (una forma generalizada del intercambio a nivel social) de la sexualidad, donde lo que predomina, como diría Baudrillard, es el cuerpo/pulsión como estructura individual del deseo. La diferencia es sustancial, en el erotismo asistimos a un acto de cortesía con el otro, donde el cuerpo adquiere un código instrumentalista de signos: el cuerpo solo es una variante (una entre tantas) del imperativo funcional del rito del intercambio.

²⁷ Baudrillard nombra esta lógica como una nueva ética de la relación con el cuerpo, donde la belleza se convierte en imperativo absoluto sólo porque es una forma de capital. Se presenta con ello otro concepto y es el de la moda, que es la reducción de todos los valores concretos, los “valores de uso” del cuerpo (energético, gestual, sexual) en un único “valor de intercambio”. Siendo la belleza entonces un material de signos que se intercambian: funciona como valor/signo.



Un ejemplo que presenta Baudrillard de manera impecable es el de las modelos de la publicidad, donde sus cuerpos ya no se exhiben como objetos de deseo, sino que son objetos funcionales, un foro de signos en el que la moda y lo erótico se mesclan; evidenciando que lo erótico está es en el signo, nunca en el deseo. Acá la belleza funcional de las modelos esta en la “línea”, nunca en la expresión, razón por la cual a los cuerpos de la publicidad no les “falta nada”, lo “tienen todo”, dejando a un lado una experiencia del cuerpo y es que su verdad es el deseo; que es falta, pero que no se puede mostrar como tal; la publicidad censura dicha experiencia, donde la exhibición reiterada no hace sino destacar la ausencia del deseo (la falta).

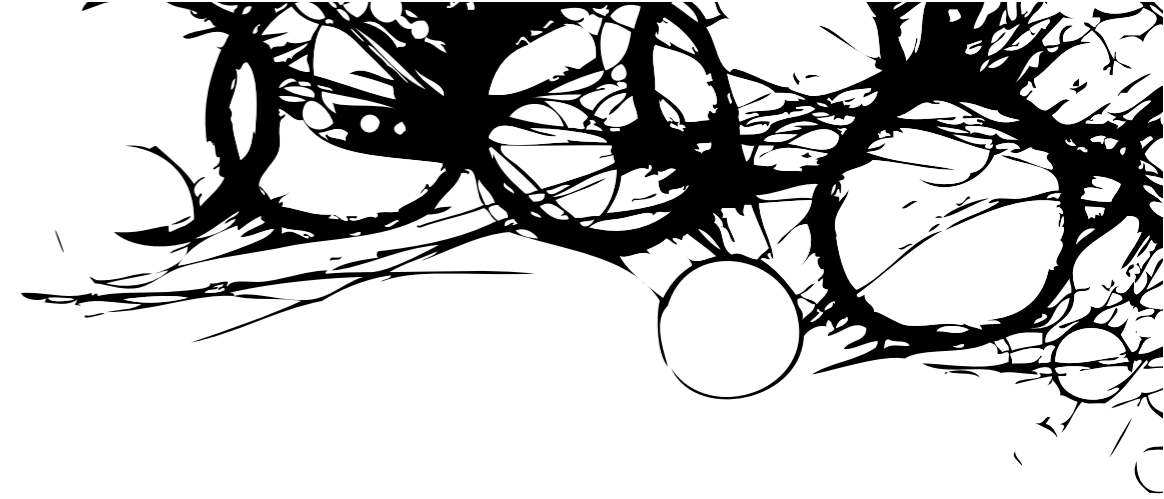
Al respecto Baudrillard diera:

*Todo el material erótico que nos rodea está por entero *culturalizado*. No es un material fantasmático ni simbólico, es un material de *ambiente*. No nos habla de Deseo ni de Inconsciente, sino de la cultura, de la subcultura psicoanalítica caída en el lugar común, en el repertorio, en la retórica de feria. De la afabulación en el segundo nivel, propiamente de la *alegoría*. Aquí no habla el inconsciente, todo remite sencillamente al psicoanálisis tal como se lo ha instituido, integrado y recuperado actualmente en el sistema cultural. **(Baudrillard, Sociedad de consumo. 2009: 181).***

Otra de las evidencias del cuerpo como intercambio de signos viene dada por la inmersión que la estética corporal hace de un ambiente de productos, de *gadgets*. De accesorios, bajo el signo de la sofisticación. Tanto el maquillaje, como la higiene, pasando por toda la ritualización de la estilización y estetización del cuerpo, pasan primero por los objetos: “Es necesario que el individuo se tome a sí mismo como objeto, como él más bello de los objetos, como el más precioso material de intercambio, para que pueda instituirse, en el nivel del cuerpo deconstruido, de la sexualidad deconstruida, un proceso económico de rentabilidad” **(Baudrillard, Sociedad de consumo. 2009: 164).**

El sentido de la publicidad estaría dado, en palabras de Baudrillard por: “el verdadero condicionamiento al que estamos sometidos por el dispositivo erótico publicitario no es la persuasión ‘abismal’, la sugestión inconsciente, sino que es *por el contrario* la censura del sentido profundo, de la función simbólica, de la expresión fantasmática en una sintaxis articulada, en suma, de la emanación viva de los significantes sexuales” **(Baudrillard, Sociedad de consumo. 2009: 183).** Es por esto que toda sexualidad queda vaciada de su sustancia y se transforma en material de consumo, porque la publicidad y todo el erotismo contemporáneo están hechos de signos y no de sentido, convirtiéndose en una asociación de significados vaciados de sintaxis, de signos aislados, catalogados, que no procuran ninguna asociación inconsciente²⁸, sino que se constituyen como asociaciones culturales.

²⁸ Toda asociación inconsciente es eludida sistemáticamente, en la medida que la verdadera fantasía, el fantasma, no es representable, si se pudiera hacer, sería insoportable por el recordatorio de lo mortífero que trae consigo.



El texto de Baudrillard hace toda una exposición del lugar del espíritu en la estética contemporánea, tesis que hemos venido resaltando en nuestro análisis, en la medida que el cuerpo ha tomado el relevo del espíritu (alma) como instancia mítica, como dogma y como esquema de salvación, que recordemos, en la modernidad se traduce como un descubrimiento de la condición humana en pos de la libertad, la verdad y la emancipación: “El culto del cuerpo ya no está en contradicción con el culto del alma [espíritu]: lo sucede y hereda su función ideológica” (Baudrillard, *Sociedad de consumo*. 2009: 165), porque no debemos olvidar que el cuerpo, tal y como lo constituye la mitología moderna, no es más material que el espíritu²⁹.

Esta mitología se escenifica de forma impecable en dos subjetividades, *juventud* y *feminidad*, porque es en estas donde opera la lógica del cuerpo libre y autónomo; en la medida en que fueron foco de atención para las políticas de emancipación. Subjetividades que se confunden cada vez más con una corporeidad liberada, porque es a partir del cuerpo que la modernidad entendió la emancipación (liberación sexual, igualdad de sexos, movimientos antisegregacionistas, etc.).

*Las mujeres, los jóvenes, el cuerpo, cuya apariencia después de milenios de servidumbre y de olvido constituyen en efecto la virtualidad más revolucionaria y, por lo tanto, el riesgo más grave para cualquier orden establecido, se presentan integrados y recuperados como “mito de emancipación”. A las mujeres se les da a consumir Mujer, a los jóvenes se les dan a consumir los Jóvenes y, en esta emancipación formal y narcisista, se consigue conjurar su liberación real. Y, además, al asignar los jóvenes a la Rebeldía (Jóvenes = Rebeldía) se matan dos pájaros de un tiro: se conjura la insurrección difusa en toda la sociedad afectándola a una categoría particular, al tiempo que se neutraliza esta categoría circunscribiéndola a un rol particular, la rebeldía. (Baudrillard, *Sociedad de consumo*. 2009: 168).*

La salud y la higiene del cuerpo también son recuperados por las estéticas contemporáneas, de las políticas de emancipación de la modernidad: la higiene, porque a parte de verlo como un imperativo biológico, es también un imperativo social, vinculado al estatus; y la otra lógica, la salud, porque santifica al cuerpo en su abstracción higiénica, en toda su pureza de significante desencarnado.

²⁹ El encuentro con lo divino ya no se da en la relación de alteridad con un dios distinto del individuo, sino que el individuo forma parte de lo divino y lo experimenta a partir de la autoexploración y de la perfección alcanzada por sí mismo.

VI. LA SUBJETIVIDAD COMO ACONTECIMIENTO POLÍTICO

El inseguro y deprimido individuo, sintiéndose libre y dueño de sí mismo, en la soledad de su imagen que proyecta la pantalla de su propio computador: ¿Qué más puede querer eso que antes llamábamos el sistema?

Jesús Martín Barbero

Dentro las llamadas crisis de identidad por las que pasan los sujetos en las sociedades contemporáneas, vislumbramos que el sentido de la vida para muchos individuos se puede poner ya no en el trabajo o en la política, que fue lo que caracterizó la identidad en la modernidad. Estos sujetos pasan entonces a buscar una identidad referenciada cada vez más por lo que se es, donde el ser hombre, mujer, homosexual, musulmán, blanco, negro o cristiano se configura como un intento de encontrar un último refugio dentro esa lógica moderna: la unicidad como punto de anclaje de la existencia.

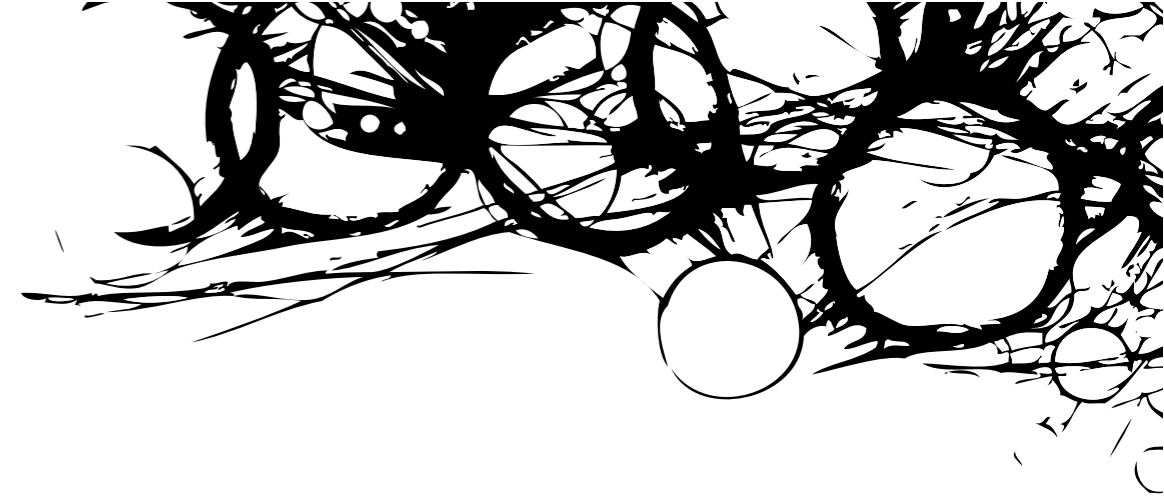
Pero estos intentos no se han fraguado, ya que la identidad, que por mucho tiempo fue una dimensión del lazo social, amenaza hoy ese lazo desde su exacerbación individual e implosiva: nos sentimos nosotros, desalojado al otro, rebajándolo, expulsándolo de mi punto de pertenencia.

La sexualidad es un muy buen ejemplo de esto, porque en las sociedades occidentales modernas se fue conformando una experiencia por la que los individuos iban reconociéndose sujetos en referencia a un lazo sexual, lo que lleva necesariamente a entender dicha sexualidad como una experiencia histórica y desde allí estaríamos obligados a relacionar las cuatro lógicas con las que opera: formación de saberes que a ella se refieren; los sistemas de poder que regulan estas experiencias; las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad; y los mecanismos de transgresión de dicha sexualidad.

De la mano de Ana María Fernández en un primer momento, y bajo el amparo de su texto *De la diferencia a la diversidad: Género, subjetividad y política (2007)*, reconoceremos la forma como la experiencia de la sexualidad se edifica como pilar sin el cual la identidad para un sujeto moderno no podría ser pensada.

Fernández enumera los criterios históricos-genealógicos para esta comprensión; a saber nos propone:

- *Des-esencializar normatividades conceptuales y criterios morales.*
- *Analizar las relaciones entre la producción de saberes sobre la sexualidad y las estrategias de los poderes.*
- *Puntuar en cada momento socio-histórico las características de aquello que se pone en discurso en relación con las prácticas eróticas y los placeres.*



Jóvenes góticos con su estética Dark. Fotos: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).

- Distinguir en cada época los criterios de normalidad-anormalidad, moralidad -amoralidad, legalidad -discriminación, institucionalización -clandestinidad, libre circulación-encierro, operando los modos de disciplinamiento, policiamiento y/o control de una época con respecto a las afectaciones eróticas.
- Considerar en virtud de estas operaciones las transformaciones actuales de los lugares tradicionales de hombres y mujeres heterosexuales, homosexuales y bisexuales, así como también el despliegue de las llamadas neo-sexualidades.
- Desnaturalizar las mismas nomenclaturas hetero, homo, bisexual, etc., en tanto aún hoy éstas operan capturas identitarias.
- Crear condiciones de conceptualización en los nuevos dispositivos de saber-poder y de objetivación-subjetivación en el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, tanto en lo que hace a las nuevas formas de dominio como a las nuevas formas de resistencia. (Fernández, De la diferencia. 2007: 128).

A su vez Ana María Fernández nos recuerda los cuatro conjuntos estratégicos distinguidos por Foucault, que operaron a partir del siglo XVIII en relación a la experiencia sexual: la histerización del cuerpo de la mujer; las transformaciones en las conductas procreadoras; la pedagogización del sexo del niño; y la psiquiatrización del placer perverso.

Uno de los elementos importantes para entender la experiencia sexual como pilar de la identidad, es que opera bajo la premisa de tomar el rasgo como la totalidad y esencializarlo: se es heterosexual, se *es* homosexual, se *es* lesbiana.

El trabajo en sí de Ana María Fernández pasa por preguntarse si bajo las luchas constantes de las minorías, han dado como producto el vaciamiento de sentido de sus instituciones y los modos de subjetivación-objetivación de las mismas en la contemporaneidad; tendríamos que cuestionarnos entonces por lo que pasa con los modos de subjetivación en construcción “en el paso a las sociedades de control y por lo mismo los nuevos modos de resistencia y luchas en un mundo que si bien ha desfondado los sentidos de sus *lucos* y *disciplinas* va avanzando en la construcción cada vez más feroz de desigualaciones en la distribución de bienes materiales, simbólicos, subjetivos y eróticos” (Fernández, De la diferencia. 2007: 135).

La respuesta se perfila desde la negativa que tienen los sujetos contemporáneos, en especial los jóvenes, a reducir la identidad a la experiencia sexual, algo que es puesto en evidencia de manera impecable por Ana María Fernández:

¿Qué rechazan? Rechazan el propio acto de realizar nomenclaturas. Dicen que se

*sienten cómodos con su sexualidad; ésta parece no estar atravesada por culpas y desgarros de las generaciones anteriores, pero, al decir de un analizante, ¿por qué vaya aceptar que me definan por una característica más entre tantas de mi persona? ¿Por qué es más importante con quién me acuesto que qué carrera estudio? Rechazan la idea de construir *identidad sexual*, rechazan hacer del rasgo totalidad identitaria y suelen ver en dicha totalización totalitarismo (Fernández, De la diferencia. 2007: 136).*

Foucault nos había señalado en su texto *Las palabras y las cosas* (1981), los problemas que existen al tomar al sujeto por la parte, en un intento de hacer del hombre un objeto de estudio, lo que termina por instituir un pliegue de lo empírico a lo trascendental, en la medida en que se hace un despliegue de indagaciones empíricas positivas que toman como objeto de estudio a un sujeto trascendental y universal: el hombre.

Romper con este pliegue, en palabras de Ana María Fernández, supondría configurar apartarnos de la noción moderna de sujeto, que es inseparable de la noción de representación, y a partir de la cual se piensa la diferencia como lo negativo de lo idéntico, por lo tanto una reformulación crítica del sujeto cartesiano implica poner en discusión la noción de *representación* y la relación *identidad-diferencia*.

El sujeto trascendental, escindido metafísicamente del mundo, sólo puede conocer a través de las representaciones que construya de la realidad. Instituido como sujeto, necesariamente lo que no es sujeto -el objeto- sólo puede ser abordado gnoseológicamente mediado por las representaciones³⁰. Pero es a partir de los aportes de diferentes autores que puede hoy pensarse esta división u ordenamiento de la realidad en sujeto y objeto, esta escisión sujeto-mundo, es decir, la soledad “ontológica” del sujeto, no como un “ya dado” sino como producto de la construcción histórica de la epítome moderna de las sociedades occidentales.

*En concordancia con lo anterior, puede decirse que ese sujeto universal, idéntico a sí mismo, ha instituido todo lo que no es “yo” como el *otro*, siempre alteridad, extranjería, diferencia. No se trata de una consecuencia indeseada y por corregir, sino que en tanto el Hombre se constituyó como sujeto y el mundo como imagen, en esta producción representadora él será la “medida de todo lo ente y pondrá todas las normas” (Heidegger). Así, “el otro” será siempre extranjería, diferencia, complemento o suplemento; es decir, mujeres, homosexuales, clases, etnias y religiones no hegemónicas fueron considerados inferiores, peligrosos o enfermos, soportando por varios siglos dispositivos de desigualación, discriminación, exclusión, estigmatización o exterminio. (Fernández, De la diferencia. 2007: 138).*

³⁰ De este presupuesto concluye Ana María Fernández que por la misma línea se manifiesta el sujeto político, por ejemplo “el ciudadano” sólo puede gobernar a través de sus representantes.



Y más adelante agregara:

Como se dijo líneas arriba no se trata de la mera diferencia sino de la diferencia como negativo de lo idéntico, por lo que en el mismo movimiento en que se distingue la diferencia se instituye la desigualdad. Esto abre la dimensión filosófica y la dimensión política de la cuestión de la diferencia. El pensamiento filosófico y político del siglo XX ha estado atravesado por estos debates. Su complejidad excede la posibilidad de desplegarlos en esta presentación, pero no quiero dejar de señalar que este debate abre alertas epistemológicas y cauciones de método, tanto en las propias territorializaciones disciplinarias como en las indagaciones transdisciplinarias. (Fernández, De la diferencia. 2007: 139).

La propuesta de esta investigadora argentina parte de pensar la subjetividad por fuera de determinantes como las trascendentalidad, el sustancialismo y el esencialismo; esto permitiría darle un lugar dentro de esta subjetividad a las multiplicidades y no a la diferencia, y a las producciones de subjetividad y no al sujeto.

Lo anterior exige que se pueda pensar en diferencias que no refieran a identidad: en diferencias de diferencias.

Este asunto se nos presenta como pivote central en nuestra reflexión sobre Biopolítica y Ciberespacio, porque nos permite suponer que no estaríamos negando las identidades de las comunidades de práctica tomadas como referencia, ni las totalizaciones que resulten de dichas experiencias compartidas, sino que posibilita pensar las totalidades como subsumo de las partes (totalidades al lado de las partes).

Se nos abre un nuevo horizonte donde se pueda pensar lo diverso como diverso, en la medida en que el problema no estaría en la constatación de la diversidad, sino en encontrar una razón para lo diverso, como multiplicidad³¹.

El término de *multiplicidad* estaría dado por referencia directa de la forma como lo define Deleuze:

Por multiplicidad no se entiende el muchos de lo Uno, ni el rechazo de identidades y totalizaciones, sino aquello que escapa a dualismos y binarismos generalmente reductivos, que incita a pensar desde lógicas no disyuntivas, desde el “y” y el “entre”; no

se trata de “pensar una multiplicidad como lo que tiene muchas partes, como meras adiciones de partes sino como lo que está plegado de muchas maneras” (Deleuze). Cuando las lógicas colectivas operan en multiplicidad toman formas rizomáticas y establecen redes que multiplican acciones colectivas, por fuera de los paradigmas de la representación, donde multiplican pero nunca se repiten, mutan todo el tiempo en redes moleculares en formas organizativas que resisten delegaciones, jerarquías y liderazgos fijos. De allí, entonces, la importancia política de la cuestión. (Fernández, De la diferencia. 2007: 139).

Estas identidades múltiples, Maffesoli (2004), las entendió como la apuesta que se hace en contra de la identidad moderna, donde se tenía un sexo, una profesión, una ideología; y que en la contemporaneidad depara un *ethos*, donde el Ser es siempre otro: *Yo es otro*.

Este hecho depara la necesidad para Maffesoli de volver los ojos sobre lo banal, entendiendo que este conlleva el testimonio de lo que en la sociedad perdura a largo plazo. Pero esta estrategia de análisis solo se da cuando hacemos un giro en la ontología del Ser fundada por la modernidad y que tiene como punto de arranque la separación; lo que nos lleva a entender que en el acto de separar (objeto/sujeto, realidad/fantasía, sanidad /patología) hay algo que por una parte unifica y por otra privilegia como elemento esencial de este proceso unificador a la razón³².

La ontología del Ser también estará cimentada por el sustancialismo, que es lo que le da consistencia, porque le reconoce a ese Ser una sustancia que lo convierte en un ser nominal y no infinito. Pero a su vez depara la perfección del Ser, en la medida en que todo proceso educativo y de desarrollo se ampara bajo el ideal de la perfección, como potenciación de esa sustancia primigenia.


Como resultado, nace el individuo, el sujeto cartesiano, ser autónomo, que se ve a sí mismo dentro de un ejercicio de autogobierno: “Yo soy mi propia ley”. A su vez, de este sujeto autónomo es que nace lo social, donde la idea de contrato y de idea de sociedad racional termina por perfilar una concepción de lo social como sinónimo de civilizado, en contraste con lo primitivo e irracional.

Maffesoli entra a definir al sujeto desde otra lógica completamente diferente:

La idea de saturación es algo distinto, es la simultaneidad de la impermanencia y de una forma de continuidad, a la manera de un proceso químico en el cual las diversas

³¹ Significaría encontrar o pensar categorías que den cuenta de la diversidad.

³² Esta posibilidad de ver a la razón como elemento unificador ya está en Aristóteles, como idea de sustancia, o unidad que reúne accidentales para dar la definición de Ser. Más adelante heredamos de San Agustín este concepto, quien en su texto *Confesiones* (1957) nos dice que “La razón humana conduce a la unidad”. Proceso de unificación totalmente sospechoso para Nietzsche, quien llegó a afirmar que: “Todo lo que se instala en la conciencia en forma de ‘Unidad’ es algo ya sumamente complejo y lo único que llegamos a comprender es siempre una apariencia de unidad” (Nietzsche. Poder, libro II. 1973: [228]125).



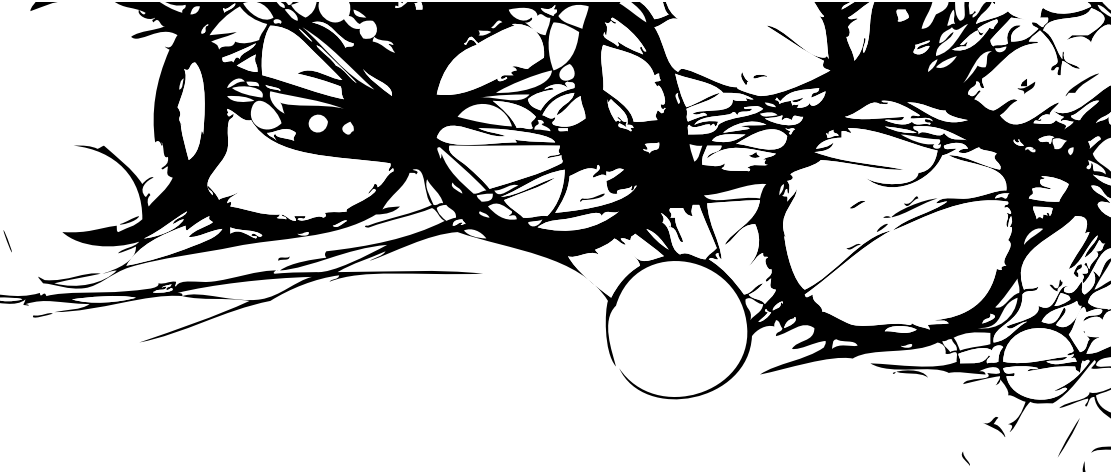
moléculas que componen un cuerpo dado no pueden ya mantenerse juntas, tienen que separarse, pero al mismo tiempo ellas mismas dan lugar a otra composición.

*(...) Desde una perspectiva constructiva, habría que tratar de ver lo que a la vez induce esta saturación del sujeto. Quiero decir con ello que a pesar de que ya no haya sujeto, no quiere decir que no haya nada más. Aunque no haya contrato social, palabras tales como institución, democracia, libertad, ciudadanía, Estado, nación, eso no quiere decir que no haya el estar juntos. El desafío intelectual, el trabajo intelectual, el trabajo universitario, es el de encontrar las palabras pertinentes que sabrán dar cuenta de lo que es vivido (Maffesoli, **Yo es otro. 2004: 26**).*

Dos ideas se presentan centrales en el argumento de Maffesoli en su concepción del sujeto: la correspondencia y la experiencia. La primera porque se instituye en contra del sustancialismo de la subjetividad; donde la correspondencia es totalmente diferente al corte, a la separación, y se presenta como un proceso a partir del cual ya no podemos basarnos en el sustancialismo. La segunda, porque integrado a lo cognitivo estaría la experiencia.

*Tenemos pues esta primera pista: la implicación, la experiencia, lo vivido. Por ejemplo, hemos visto que las prácticas juveniles son prácticas del orden de la experiencia y en los grandes agrupamientos musicales los estereotipos que se ponen en escena son estereotipos fuertemente arraigados en arquetipos: una especie de inconsciente colectivo. El corolario es el hecho de que en este caso ya no se trate de la búsqueda de la perfección sino, más bien, algo que enfatiza la completitud que es la **enteridad** del ser en infinitivo, es decir el cuerpo y el espíritu al tiempo, paradoja de lo plural que me parece ser una alternativa a la separación y a la búsqueda de perfección. Me siento obligado a decir que en las prácticas juveniles siempre hay, de diversas maneras, una integración del contrario donde el mal no asusta, donde el diablo se asume. Eso es la enteridad, eso es el **humus** en lo humano.*

*La consecuencia es el cuestionamiento de lo que fue el elemento esencial de nuestro proceso analítico, la lógica de la identidad moderna: tener un sexo, tener una profesión, tener una ideología, tener una identidad sexual, una identidad profesional. Opuesto de esta identidad y del individualismo metodológico a que conlleva, lo que está en juego es lo que he llamado las identificaciones múltiples. (Maffesoli, **Yo es otro. 2004: 27**).*



Como alternativa a la formulación del sujeto autónomo e individual³³ del proyecto logocéntrico de la modernidad, Maffesoli le apuesta al ser de la duplicidad, a lo que es doble y lo que es duplo en la existencia, que es locuscentrada; ya no es el sujeto, ya no es la subjetividad, es la comunidad:

*Una palabra que lo podría explicar y que sería una alternativa al **yo soy mi propia ley de la autonomía**, es el tránsito que se constata hacia la heteronomía, **mi ley es dada por otro, sólo existo bajo la mirada del otro**. (...) Yo diría que conduce a lo que sería una **es-píteme postmoderna** que tomaría viejos arcaísmos y remitiría a la idea del gasto, ya no en el orden de la economía, sino de la pérdida; quien pierde gana. **Consumición, no consumo. Consumición como cuando algo es consumido por el fuego. No una sociedad de consumo sino una sociedad que quema afectos, que quema bienes, que quema objetos: una idea de gasto, de pérdida, la pérdida de sí en el otro. (Maffesoli, Yo es otro. 2004: 28).***

No estaríamos ante la presencia de la acción de un sujeto sobre un objeto, sino algo que es trayectivo, no objetivo, no subjetivo, sino del orden de la **trayectividad**; la cual es el fundamento mismo de la experiencia, impensable sin la presencia del otro: “Hay una antigua palabra francesa que ya no se usa, experire, quería decir **hacer la experiencia** de. Había una proximidad entre esta palabra **experire** y la palabra perecer, así que vemos la experiencia, experirse a sí mismo para encontrar un sí o un sí mismo más amplio. La experiencia es perecer a sí mismo para encontrar otro. Es el paso del individualismo a la persona. Así que estamos asistiendo a un proceso supraindividual, multiforme” (Maffesoli, **Ibidem**).

Caso aparte y complementario a la línea de análisis que estamos llevando, está el texto de Renée de la Torre titulado **Crisis o revaloración de la identidad en la sociedad contemporánea** (2002), donde se pone de manifiesto que la identidad es más que nada un concepto relacional, gestado en las prácticas intersubjetivas entre los individuos y la sociedad. Y es relacional porque en una primera instancia atiende a la dialéctica entre los grados de libertad subjetivos en la conformación de la personalidad y los roles, además de los códigos y las concepciones impuestas por la estructura social; pero por otro lado, lo relacional se debe a que la identidad muestra como se da lo social en el sujeto (los roles y estatus que la sociedad les asigna a dichos roles), lo subjetivo en lo social (la voluntad humana de transformar y apropiarse los valores, reglas y recursos sociales).

Esta definición de lo relacional se nos vuelve crucial porque nos permite retomar el rastreo que Margaret Sommers (**¿Qué hay de político o de cultura política? 1996/97**) hace del concepto de **esfera pública**³⁴ y cómo, para entenderlo, hay que articularlo a los conceptos de esquema, recurso y estructura. Sommers hace una alusión directa a las teorías Sewell:

³³ No olvidemos que el término de Individuo viene de Indiviso (sin división) que es una traducción latina de la palabra griega Átomo.

³⁴ Para mirar la forma como dicho concepto es abordado por Sommers, le recomendamos al lector remitirse al capítulo de introducción de esta investigación.



Al igual que en la distinción analítica-concreta, Sewell introduce una distinción virtual-actual entre esquemas y recursos. Los esquemas son “herramientas fundamentales del pensamiento” así como las “diversas convenciones, recetas, principios de acción y hábitos de lenguaje y gestos construidos con estas herramientas fundamentales”; los recursos son objetos materiales no humanos así como “características observables de gente real que vive en tiempos concretos y se congrega en lugares concretos” [Sewell, citado en Sommers]. Al igual que Alexander y otros, sin embargo, insiste en que un análisis *sociológico* completo debe reconocer que esta separación es sólo analítica y que “se puede propiamente decir que conjuntos de esquemas y recursos constituyen *estructuras* sólo cuando se implican y sostienen mutuamente las una a las otras a lo largo del tiempo” [Sewell, citado en Sommers] (Sommers, 1996/96: 66-67).

Retomando a Renée de la Torre, este nos indica que la identidad es tanto autoconcepción, como heteroconcepción, porque se nutre de la alteridad y requiere ser reconocida por los otros. En este sentido, la identidad en nuestro tiempo se construye tanto por pertenencia como por referencia, lo que constituye, para De la Torre, en un nuevo reto para el estudio de las identidades, ya que implica atender, de manera simultánea y en interacción, los marcos de identidades de pertenencia con los registros referenciales de las nuevas identificaciones, a la vez que las nuevas identidades que dicha interacción produce. Se propone pues entender el fenómeno cultural contemporáneo de construcción de la identidad bajo una mirada transversal, que atienda “la cadena vertical fija (sobre la que) se trenzan las filigranas de una trama horizontal variable. La cadena de las filiaciones y la trama de las afiliaciones” (De la Torre, 2002: 79). Esto último, bajo el telón de fondo de la diversidad de manifestaciones culturales, resultado de la confrontación entre la homogeneización funcionalista y las múltiples fragmentaciones de los referentes de sentido. Para atender este nuevo fenómeno, De la Torre propone observar la manera en que los grupos sociales organizan, re-sitúan y usan la cultura mediática, desde las aspiraciones particulares de sujetos con posición histórica y social, y con los referentes simbólicos y valores propios de las comunidades primarias locales a las que pertenecen.

La constante tensión existente entre la *Sociedad Red* y el yo, pone a la luz de nuestro análisis oponer el concepto de masa (que nos lleva inevitablemente a pensar en identidades homogéneas) y el concepto de identidades particulares: el primer concepto impone el estandarizar las identidades sociales a partir de códigos cosmopolitas; en este sentido De la Torre nos dirá que “la cara buena de la cultura de masas es que, en la medida en que homogeneiza y uniforma a las identidades, también debilita las distinciones clasistas entre alta cultura y cultura popular, vulgarizando la cultura y poniéndola a disposición de las mayorías” (De la Torre, 2002: 80).

En contraposición a la sociedad de masas se presenta la alternativa de los medios de comunicaciones más especializados que presenta una oferta más diversificada y personalizada, donde los sujetos elaboran sus propios itinerarios de recepción y consumo.



La Iglesia, el Estado, la Escuela y la familia han perdido su poder de gestores autorizados de la cultura especializada que caracterizaba a la modernidad capitalista. Más que hablar de identidades, lo que se vislumbra es el ejercicio permanente de la identificación (...). Los contenidos de la televisión tienden a enaltecer los valores hedonistas: el culto por el cuerpo perfecto, por la salud, la belleza, el confort, el ocio, etcétera (...) Baudrillard plantea el problema de la fragmentación del yo, por la constante relación del individuo con los mensajes mediáticos, que construyen un simulacro de la realidad. El yo pierde su referente de realidad y de coherencia unitaria (De la Torre, 2002: 82).


De otro lado, De la Torre nos plantea que:

Por su parte, Giddens observa que la reproducción social ya no se da manera causal, ni en un ordenamiento racional, sino que está mediada por la reflexividad del individuo, la cual más que ser una motivación a realizar acciones para alcanzar fines, se orienta hacia la construcción creativa de futuros posibles. Esta reflexividad del individuo es una búsqueda constante de la autoidentidad; posee una conciencia autobiográfica que integra el tiempo pasado con el presente y diseña sus futuros posibles. La creatividad de los individuos y sus implicaciones en los cambios de la vida diaria son hoy en día el factor más importante de transformación de las instituciones. Mientras que las reproagencias sociales van perdiendo su capacidad de imposición y credibilidad, el individuo cada vez es más libre para hacer él mismo su propia identidad. (De la Torre, *ibidem*).

Pero De la Torre nos pide que retornemos a Maffesoli y que hagamos uso de su concepto de *Tribu Urbana*, el cual, por efecto de exceso de uso indiscriminado, ha sido banalizado; porque es un término que ha ganado en extensión pero ha perdido en profundidad de sentido; pero que De la Torre usa para decirnos que a diferencia de las comunidades tradicionales, las *Tribus* son más inestables y se caracterizan por un arraigo dinámico, que permite que los sujetos puedan moverse de una tribu a otra, o pertenecer simultáneamente en varias tribus. Pero además, estas *Tribus Urbanas* producen una forma diferente de sociabilidad: menos normativa y obligatoria y más emotiva y opcional³⁵.

La conformación de estas Tribus se gestan en torno a los consumos culturales especializados: la moda, la música, la afición a los deportes, los videojuegos; que en suma no solo son divertimentos, entretenimientos o pasatiempos, sino que se esbozan como microculturas, que crean culturas de actuar y pautas para modelar el ser, diseñan marcas para el reconocimiento en relación a los pares y que a su vez sirven para distinguirse del resto.

³⁵ De la Torre nos referencia una definición de Tribu Urbana dada por el antropólogo Ulf Hannerz, la cual está configuradas por “personas comprometidas con una cultura ajena, que forman por preferencia conjuntos separados de relaciones sociales” (De la Torre; 2002: 83).



(...) *nuevas tribus identitarias que se conforman mediante ritos compartidos, cuya novedad reside en que sus referentes de identificación tribal no corresponden única y unívocamente con las formas tradicionales de organización social localizadas en el espacio físico y el tiempo convencional, sino que se encuentran referidas a registros de identificación **mass mediáticos** que, por un lado, conectan y reubican a las identidades individuales con las redes de la globalización, pero que por otro lado, a través de los rituales los apropian y re localizan generando fronteras de identidad en los espacios sociales locales de interacción cotidiana, que demarcan territorios de inclusión y exclusión (De la Torre, 2002: 84).*


En palabras de Maffesoli, se trata de un ser que está siempre en devenir, de una concepción del ser que ya no trata de hacer un control absoluto sobre sí mismo y sobre el mundo, sino que convoca a la acogida del otro, “al otro que deja de ser una toma de posesión para dar paso al desposeimiento” (Rueda, 2004: 74).

Tenemos que entrar ahora a entender la forma como estas subjetividades, en su inserción a movimientos sociales, establecen un intento por encontrar un lugar en las lógicas de globalización, y a su vez, preguntarnos porque dicha globalización se configuran como el único referente de legitimación de la identidad.

Para tal fin es imperioso oír hablar a Jesús Martín-Barbero, quien nos propone toda una línea de análisis de los movimientos sociales vistos a partir del prisma de la globalización; lo que en palabras de este teórico se configuraría como el estallido colectivo y la fragilización de la identidad individual.

En su texto *Crisis identitarias y transformaciones de la subjetividad* (2004); se parte de mirar las nuevas modalidades de exclusión que subyacen a los mecanismos que procuran una sociedad integral, entendiendo esta como una sociedad que busca integrar en ella al conjunto de la población a todos “aun para cuando fuera para explotarlos, pues eso significaba que les hacía trabajadores, les daba un trabajo, sin lo cual no había manera de expropiar plusvalía” (Martín-Barbero, 2004: 33), forjando una *sociedad dual*: de integrados y excluidos³⁶.

³⁶ Como bien lo plantea Martín-Barbero: “Si la sociedad integral se caracterizaba por ser eminentemente salarial, industrial, regulada, conflictual y negociadora, la sociedad dual puede ya caracterizarse como terciaria, informatizada, desregulada, menos conflictual y muchísimo menos negociadora” (Martín-Barbero; 2004: 33). Esto trae un efecto en la política, ya que se pone en evidencia su imposibilidad para mediar entre las lógicas de la economía y las dinámicas de los mundos de vida: el ejercicio de la política se ve reducido a mero acto administrativo y publicitario.



La exclusión opera de forma esquizoide en el marco de la globalización, con una lógica que es simple pero certera: los sujetos ya no podemos buscar el sentido de nuestras vidas en *lo que hacemos*, lo que nos obliga a buscarlo en *lo que somos* (y somos Emos, Skinheads, góticos, musulmanes, lesbianas, etc.); pero lo psicótico de esta identidad, es que ya no es una dimensión que forja el lazo social, sino que nos sentimos nosotros porque desalojamos al otro, lo expulsamos de nuestro mundo de pertenencia y con ello exacerbamos lo individual y lo implosivo de nuestra identidad: “La emergencia de los fundamentalismos identitarios hace parte de la forma en que los sujetos individuales y colectivos reaccionan a la amenaza que sobre ellos hace caer una globalización más interesada en los ‘instintos básicos’ -impulsos de poder y cálculos estratégicos- que en las sociabilidades. Esto es una globalización que pretende disolver la sociedad en cuanto comunidad de sentido y sustituirla por un mundo hecho de mercados, redes y flujos de información” (Martín-Barbero, 2004: 35). Es acá donde se instala la lógica de la desconexión como sinónimo de exclusión en ese mundo en red.

Pero es importante resaltar que estamos ante una sociedad estructuralmente excluyente por hacer de la tecnología un medio de ampliación de la desigualdad social: no es la tecnología la que crea desigualdad, ella refuerza la exclusión que la misma sociedad genera en sus relaciones para mantener el poder y el saber en su sitio y reproducir la sumisión.

Martín-Barbero nos pide que centremos nuestra atención a las formas identitarias asumidas por grupos radicales, como forma de hacer defensa ante la ola de integración social que depara la globalización:

Son esas las coordenadas de un fundamentalismo que está hecho a la vez de enfurecidas resistencias y de afiebradas búsquedas de sentido. Resistencias al proceso de individualización y atomización social, a la intangibilidad de unos flujos que en su interconexión difuminan los límites de pertenencia y tornan inestables las contexturas espaciales y temporales del trabajo y la vida. Y búsquedas de una identidad social y personal que, aun basándose en imágenes del pasado, proyectan en el futuro la necesidad de superar todo lo que el presente tiene de insostenible. (...) De un lado, nos hallamos ante la explosión de los fundamentalismos identitarios, y del otro ante la fragilidad de la identidad individual, una creciente fragilización de la identidad (...). Al mismo tiempo que la identidad desata formas de aglutinación social fortísimas (...), la identidad individual se fragmenta y debilita, se torna precaria. (Martín-Barbero, 2004: 35-36).



Unas de las estrategias asumidas por los sujetos en su transitar por los espacios de configuración global, tiene que ver con el nomadismo, donde son los jóvenes quienes más hacen uso de esta forma de lazo vincular con sus pares; pero con esta escenificación se acentúa el vaciamiento de sentido de muchos de los códigos instituidos para entablar lazo social, pues el transitar por diferentes identificaciones no les ahorra las tensiones y los desgarros, la confusión y la incoherencia.

A esta altura de nuestro texto es importante resaltar que la referencia que hacemos al texto de Barbero está determinada porque en él encontramos el argumento más lucido, en relación a la forma como los jóvenes construyen una lógica nómada; a saber:

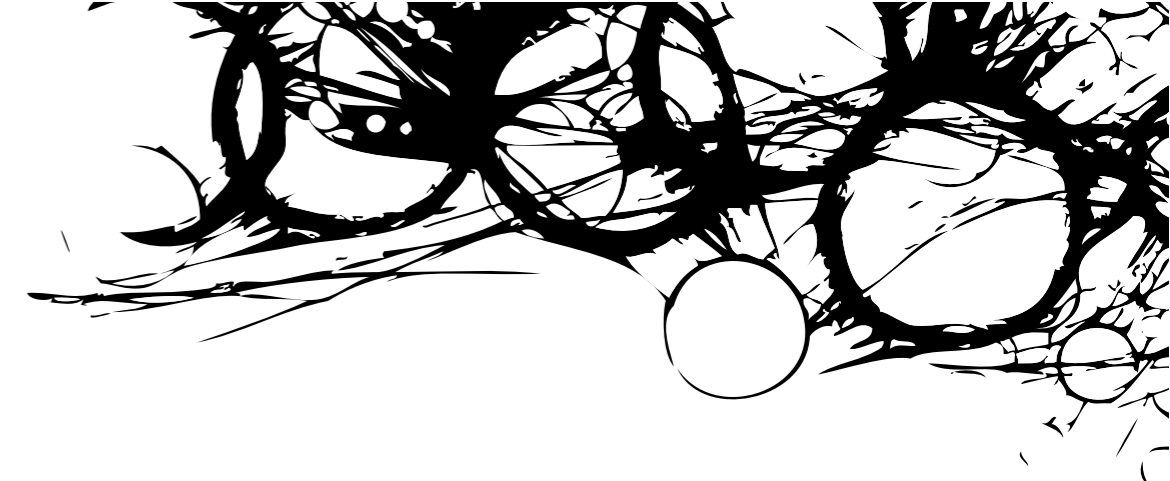
*De ahí que los jóvenes se muevan entre el rechazo a la sociedad y su refugio en la fusión tribal. Millones de jóvenes a lo largo del mundo se juntan sin hablar, sólo para compartir la música (...), para estar juntos a través de ella y de la empatía corporal que ella genera. Esa palabrita que hoy denomina una droga, el éxtasis, se ha convertido en el símbolo y metáfora de una **situación extática**, esto es del estar fuera de sí, del estar fuera del yo que le asigna la sociedad y que los jóvenes se niegan a asumir. No porque sean unos desviados sociales sino porque sienten que la sociedad no tiene derecho a pedirles una estabilidad que hoy no confiere ninguna de las grandes instituciones modernas, pues la política, el trabajo y la escuela atraviesan su más honda y larga de las crisis...de identidad (Martin-Barbero, 2004: 40).*

Estamos pues ante la posibilidad de una subjetividad sin identidad, o para decirlo en otras palabras, de una subjetividad que se dota de una identidad completamente construida, ficcional, en la medida en que ella se devela, en el intercambio de signos por la vía de los **mass-media**, como pura creatividad narrativa, como expresividad interactiva.

Como bien lo afirma De la Torre:

La emergencia de una sociedad conformada por múltiples identidades tribales desmiente la tesis de la crisis de identidad, pero pone de manifiesto la crisis de la alteridad: entre la homogeneización virtual del conjunto total (los espacios de circulación y de comunicación vinculados con la expansión mundial del liberalismo económico) y la "individualización de las cosmologías", lo que pierde su base simbólica es la relación con el otro, que sin embargo es constitutiva de la identidad individual (De la Torre, 2002: 84).

Esta crisis de la alteridad nos llevaría a no hablar de identidades sino de dinámicas de identificación o como De la Torre nos propone de "trayectorias de identidad, cada vez más cercanas a los procesos fluctuantes y dinámicos de construcción de maneras de reconocernos e incluirnos en nuevas coordenadas



donde el nosotros puede generarse por identificación con el otro lejano (incluso con el otro virtual), o se pueden constituir las diferencias mediante rituales que crean la otredad al interior mismo de las comunidades existentes" (De la Torre, *Ibidem*). Lo que se pone en evidencia con estas trayectorias de identificación es que todo proceso de representación del yo-nosotros-los otros, se conforma mediante tres actividades: la identificación, la diferenciación y la alteridad.

Este concepto de trayectorias de identificación pondría sobre el escenario la tesis de Massimo Canevacci, expuesta en su artículo de revista *Etnografía Web e identidades avatar* (2004); la cual habla sobre el **Morphing**³⁷ digital como collage, pero no en sentido surrealista, que implica la yuxtaposición de dos o más códigos incongruentes, sino que nos obliga a pensarlo como la inserción de transformaciones figurativas dentro de nuevos productos de la cultura visual, que penetran unos dentro de otros³⁸ (gracias a los hipertextos): asistimos entonces a diversas manifestaciones performáticas de la identidad como el **minful-body**³⁹, el body-self, o el **avatar**⁴⁰.

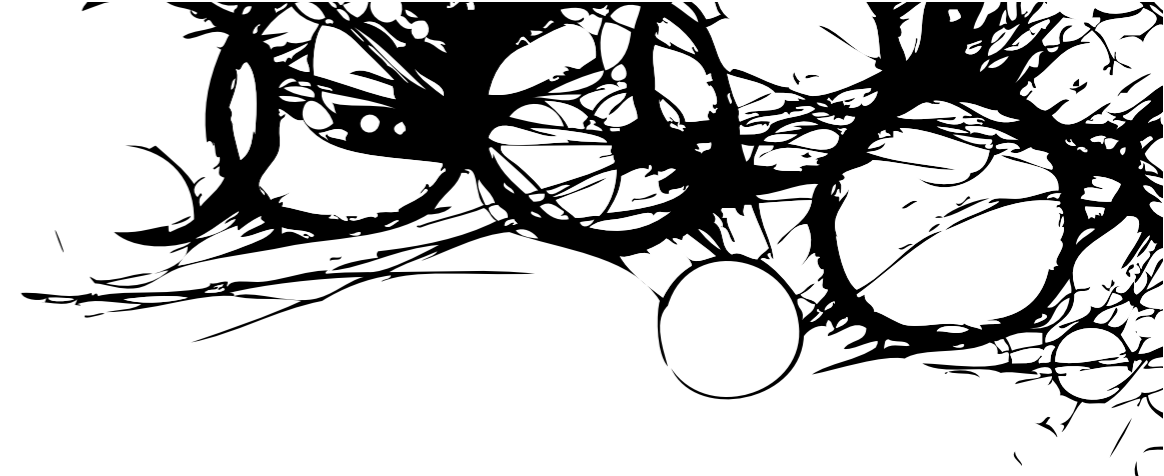
Numerosas texturas tejidas por el avatar diseñan un concepto alterado de somatización a medida que emerge entre pixeles translucidos y pieles. El término "somatización" se usa comúnmente para referirse a una patología que el sujeto trata de controlar de acuerdo a los complejos problemas que penetran su cuerpo. La somatización es como un síntoma exterior de y sobre el cuerpo. Aún contra el cuerpo. Transforma una inconformidad misteriosa, en "soma" y así trata de negar, esconder, expulsar tal problema; encarnándolo en una metamorfosis de piel. La somatización como defensa: como pústula de y desde otra parte. La somatización como indigestas rebanadas de carne. Como praxis por medio de la cual un cuerpo absorbe y distorsiona desórdenes rebeldes y caóticos. Praxis del cuerpo. (Canevacci, 2004: 148).

³⁷ Este registro gráfico se da cuando se conectan dos o más figuras o iconos, desarrollando con esto una nueva figura a través de la tecnología digital. Un ejemplo de esto son las transformaciones uniformes de una imagen en otra, muy usadas en el cine, como por ejemplo todas las metamorfosis del personaje del T-1000 de Terminator II que fueron realizadas por medios digitales.

³⁸ Estaríamos hablando de una lógica Cut-cup, método del arte inventado por Brion Gysin, donde se recortan trozos de varias imágenes al azar para luego unirlos entre sí y formar una imagen nueva, donde el conjunto de las imágenes se unen en un sentido común aunque sin relación consciente y lógica.

³⁹ Sería el cuerpo lleno de mentes, concepto acuñado por Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock.

⁴⁰ Como bien lo define Massimo Canevacci, director de la revista Avatar; este término viene de la filosofía hindú, y denota la manifestación polimórfica de Dios, mientras que en la cultura web define la identidad múltiple de un sujeto usando internet; es una forma de favorecer diferentes identidades en el mismo individuo y un experimento con diferentes lenguajes para nuevas formas de representación y comunicación. Sería en definitiva el poder incorporar la otredad identificatoria y el más allá.



Pero el resumen a nuestra propuesta de análisis sobre Biopolítica y Ciberespacio es tomada directamente de la forma como Barbero enfatiza el potencial de las nuevas tecnologías en las relaciones de exclusión de los jóvenes:

Mientras el sujeto emerge hoy de un entorno fuertemente imaginal y emocional, la casa, y sobre todo la escuela, se aferran aún a una racionalidad que, a nombre del principio de realidad, expulsa el cuerpo de su sensibilidad. De ahí que el mundo donde el sujeto joven habita sea mayormente el del grupo de pares, la pandilla, el parche, o el ghetto y la secta, y el mundo de la droga. Desde ahí nos miran y oyen unos sujetos íntima y estructuralmente mediados por sus interacciones desde y con la tecnología. Se trata de un sujeto ya no pensable de adentro para afuera sino al revés, de afuera para adentro. Un sujeto tanto más formado cuanto más densa y fuerte sea la trama de las interacciones que mantiene con otros sujetos. Y es en esa trama de interacciones entre sujetos donde las mediaciones tecnológicas revelan su potencial por más que para los actuales apocalípticos las mediaciones tecnológicas signifiquen todo lo contrario: la tendencia de los adolescentes al ensimismamiento, el computador volviéndolos agarofóbicos, dominándolos como una adicción que los aísla, que los desvincula de la realidad. (Martin-Barbero, 2004: 40-41).

Martin-Barbero nos alerta en relación a la forma como se ha construido una visión apocalíptica sobre la manera como se insertan las mediaciones tecnológicas en las interacciones sociales; donde dicha visión está determinada por el prisma de pánico neoludita, que señala que lo *normal* se identifica con lo *natural*. Esta relación normal=natural, dada en los albores de la modernidad, es un refugio metafísico desde el cual vemos a las tecnologías como lo *artificial*, oponiéndolas en cuanto tal a unas relaciones sociales que *serían naturales*⁴¹. Además “lo que hoy nombramos como *tecnología* necesita ser pensado por fuera del tiempo de *la máquina*, ya que el computador no es una máquina sino una *tecnicidad cognitiva* (...). Y por tanto, lejos de la relación cuerpo máquina, lo que la virtualidad digital instaaura es una aleación entre *cerebro e información*” (Martin-Barbero, 2004: 42).

Nuevamente Roció Rueda retorna a nuestro análisis, cuando en su texto *Tecnocultura y sujeto cyborg* (2004), nos muestra que la tecnología es más que un instrumento, es un proceso de innovación, una

forma de ver el mundo; y con ello cuestionamos lo que somos: asumimos que las tecnologías son impredecibles porque se transforman constantemente en la interacción con los sujetos y los colectivos sociales; esto las convierte en mediadoras y no en medios, en mediaciones del tejido social.

Para esta doctora en Educación y docente de la Universidad Central de Bogotá, las tecnologías de la información son hoy un *acontecimiento*, en términos derridianos, y del cual no es responsable un sujeto, sino que más bien tiene lugar en nuestra historia de la escritura, de la técnica de la memoria, “como tecnología de la inscripción y diseminación del sentido” (Rueda; 2004: 73). Es por esto que Donna Haraway con su *Manifiesto cyborg* (2007), se convierte en referente contestatario, al mostrarnos que este cuerpo se le considera transgresivo con el orden de la cultura dominante, no tanto por su naturaleza construida sino por su diseño híbrido, donde no hay un espacio de división entre lo humano y lo animal, el organismo y la máquina, lo físico y lo no físico.

El cyborg no reconoce la división entre naturaleza y cultura, porque él mismo es fruto de la producción social de la naturaleza y de la naturalización del orden social. Pretende formar todos con partes, pero está lejos de soñar con comunidades unitarias. Desconfía del holismo, pero reconoce que necesita establecer continuas conexiones. De ahí que la acción política del cyborg no crea en partidos de vanguardia, ni en credos prometeicos, ni en compromisos sustantivos.

(...) Se produce en cambio una “traducción constante” como una capacidad de lograr una comunicación sin recurrir a significados compartidos o interpretaciones predeterminadas, o consenso. Pero al mismo tiempo, se generan compromisos con diversos grupos o colectivos, no hay pertenencia a un solo grupo, se pertenece a todos, los jóvenes transitan nómadas de un grupo a otro. Es por ello, posible pensar la subjetividad cyborg parcial, es decir, basada en la afinidad que se define en la elección, por la atracción, la avidez, el compromiso apasionado, lo que sin duda también representa un nuevo potencial político de resistencia y subversión que debemos investigar y comprender. (Rueda, 2004: 74-75).

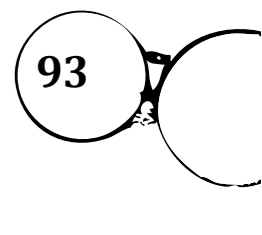
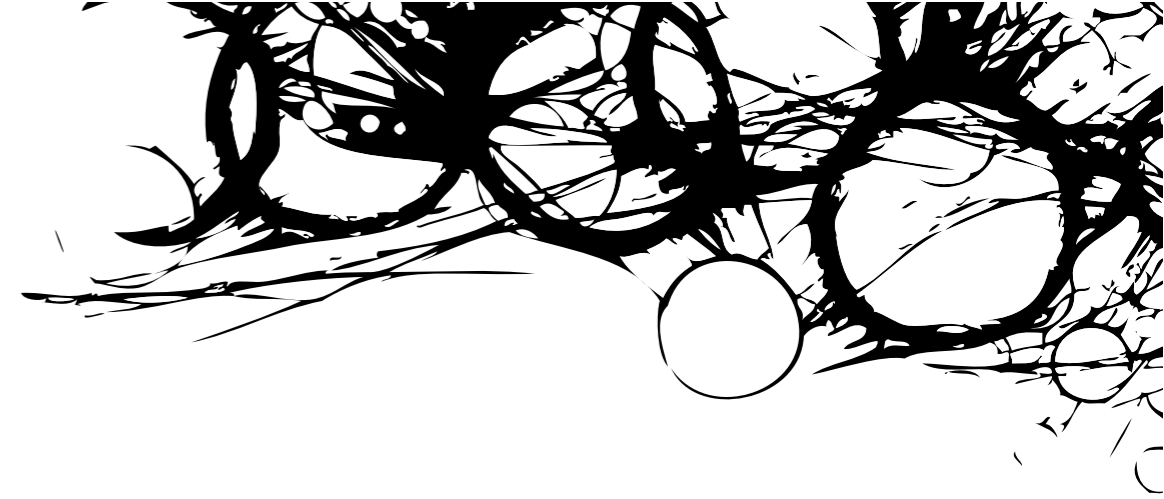
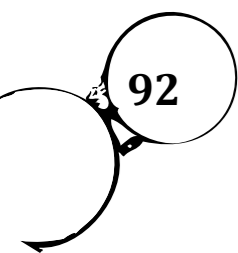
Para terminar su análisis, Roció Rueda trae a colación el término de *tecnopolítica*, que es referido por esta autora como la dinámica que permite entender como los poderes construyen nuevas redes sociotécnicas con el fin de crear los puntos de paso obligados en el seno de estas redes; que no es otra

⁴¹ “Mientras toda la historia de la evolución de lo humano ha sido una historia de hibridaciones, de transfusiones de lo natural en lo artificial, y de lo artificial en natural, el racionalismo en que se convirtió el idealismo antiguo ha pretendido mantener en mundos separados *espíteme* y *techné*, el conocimiento y la técnica, dotando al primero de toda potencialidad y creatividad y reduciendo la técnica a mero instrumento o utensilio. Lo que nos impide radicalmente pensar las relaciones constitutivas, que siempre hubo pero que nunca como hoy se hicieron patentes, entre ciencia y técnica, y la existencia de la tecnociencia desafiándonos a pensar ya no la singularidad del ‘mundo de la técnica’ sino, como advirtiera Heidegger, la tecnicidad del mundo, esto es la técnica como dimensión constituyente de lo humano” (Martin-Barbero, 2004: 42).



cosa que entender que cualquier decisión técnica redundará en una organización social. Inevitablemente, cualquier elección instrumental es una elección acerca de la forma de vida social y política que construye una sociedad: elecciones que tienen que ver con las clases de personas que queremos ser, y la clase de vida que queremos tener.

Cabría preguntarse entonces si las comunidades virtuales que estamos tomando como referencia, al igual que la conectividad y la cooperación de la interacción en red se impone y se organiza desde el exterior o si la cooperación es inmanente a la actividad misma a través de redes lingüísticas, comunicaciones y afectivas.



VII. LA JUVENTUD COMO INVENCION Y COMO DISPOSITIVO DE CONTROL

La forma en que pensamos la juventud todavía está amarrada a dimensiones ontogénicas de la modernidad, donde el factor tiempo y las etapas de evolutivas se convierten en categorías para definir e identificar el desarrollo del *sujeto normal* como antagónico del *sujeto patológico* o inmaduro: las edades fueron vistas como estadios biográficos; pero lo que muchos no comprenden es que son culturalmente construidos. Estos estadios presuponen fronteras más o menos laxas y formas más o menos institucionalizadas de paso entre los diversos estadios.

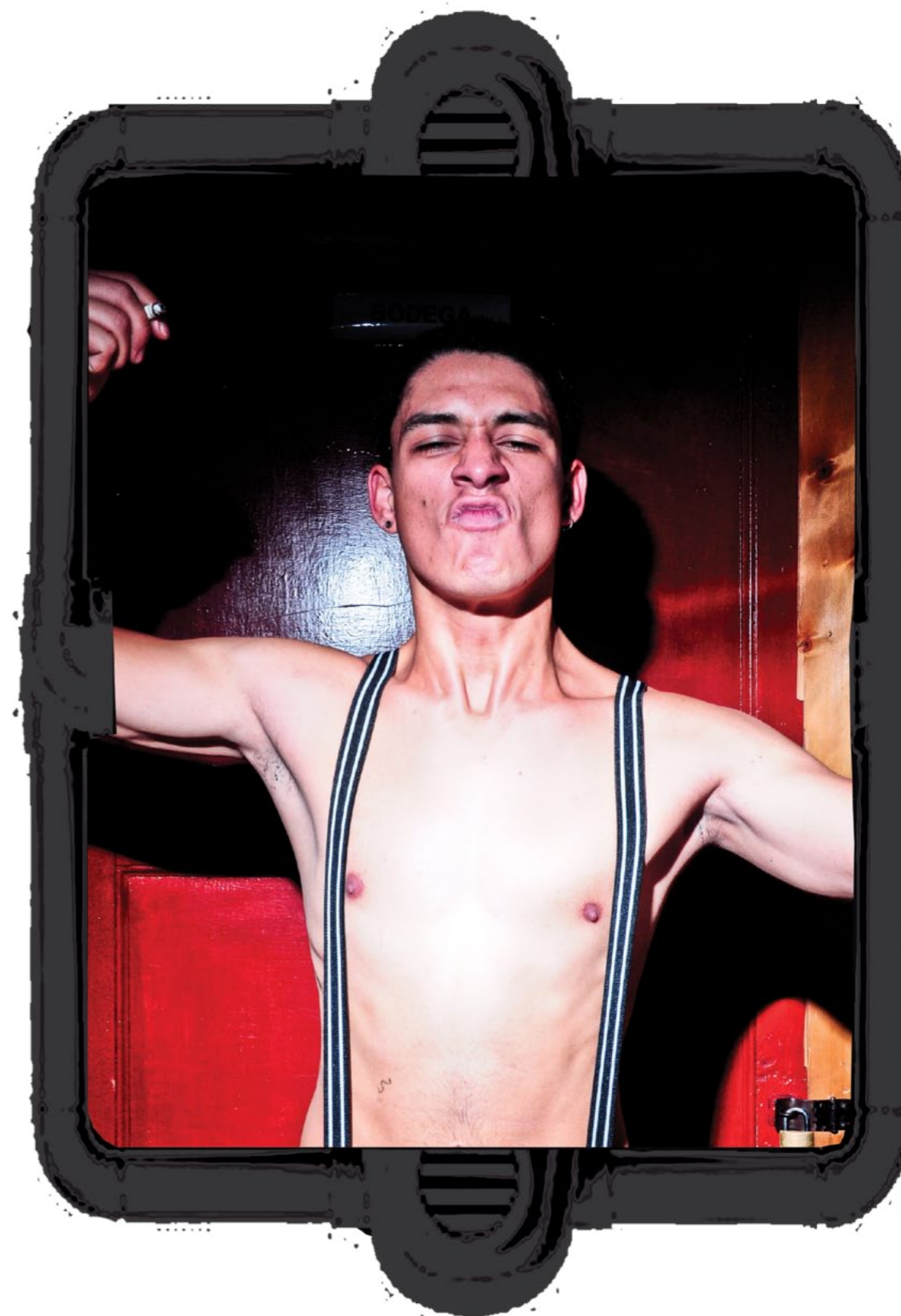
Esta forma de ver la juventud, responde a lo que el antropólogo e historiador catalán Carles Feixa (2004) llama *cultura hegemónica*, que no es más que el reflejo de la distribución del poder cultural a escala de la sociedad más amplia; donde la mejor expresión sería las *culturas parentales*, que pueden considerarse como las grandes redes culturales definidas fundamentalmente por identidades étnicas y de clase, en el seno de las cuales se desarrollan las culturas de edad, que constituyen subconjuntos.

Para Feixa, las imágenes culturales se configuran a partir de una interacción básica entre macroculturas y microculturas: las macroculturas serían las instancias sociales que forman/informan a los individuos en cada sociedad; las microculturas serían las pequeñas unidades sociales que filtran, seleccionan y perciben las formas y contenidos de esta formación/información.

Ahora bien, la concepción tradicional de cambio generacional, partía de un continuo temporal entre las microculturas juveniles y las macroculturas, donde cada generación aspiraba a vivir mejor que las generaciones precedentes y no reproducir sus contenidos culturales. Este *continuum* mostraba el proceso de cambio social más o menos acelerado, y el advenimiento de una brecha, cada vez más conflictiva, porque expresaba las diferencias en las expectativas del futuro.

Le debemos a G.S. Hall concebir a la juventud como un momento de turbulencia, de desorden, desconcierto, crisis de identidad, y a la adolescencia como un rito de paso a la adultez, que se supone que es un mundo completo, estable, permanente, pleno, y punto de llegada esperado. Para este precursor de la psicología genética norteamericana, la adolescencia es comparable con las sociedades primitivas y barbaras, donde la adultez sería el punto de llegada y el patrón para definir la condición de civilización y racionalidad.

Líneas arriba habíamos mencionado que la noción de juventud tenía como telón de fondo una concepción de tiempo lineal subjetivo, porque denotaba la acumulación de experiencias para la vida adulta, con los respectivos parámetros de lo adecuado en cada momento vital; lo que inevitablemente aprisiona al sujeto, en un ordenamiento temporal que lo mantiene en un "estar siendo, pero aún no ser" (Serrano, 2002).



"no importa si somos 50 ó 1000... somos una minoría". Joven en fiesta Gótica.
Foto: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).



La juventud, como discurso social, adquiere entonces tintes de categorías de poder y control del mundo del adulto, expresado en una estructura de ordenamiento y prescripción de las biografías sociales y personales que establece tanto los contenidos de los sujetos jóvenes, como sus ritmos de cambio.

En un contexto en el cual por efecto de las políticas de la identidad y el discurso multicultural que pretenden imponer cierta noción de diversidad como condición “natural”, de las sociedades contemporáneas, noción sustentada en una creciente enunciación de quienes son “los otros/as” a ser incluidos y reconocidos- las diversidades que escapan a estos regímenes de integración siguen siendo inadecuadas, abyectas, o políticamente impertinentes- no solo instaurar la juventud como nuevo sujeto social cumple un sentido político; la desestabilización de las categorías que forman los sujetos también tiene un papel político aunque sus efectos no sean siempre los deseados por el poder mismo que se oculta tras ellas. (Serrano, 2002: 22).

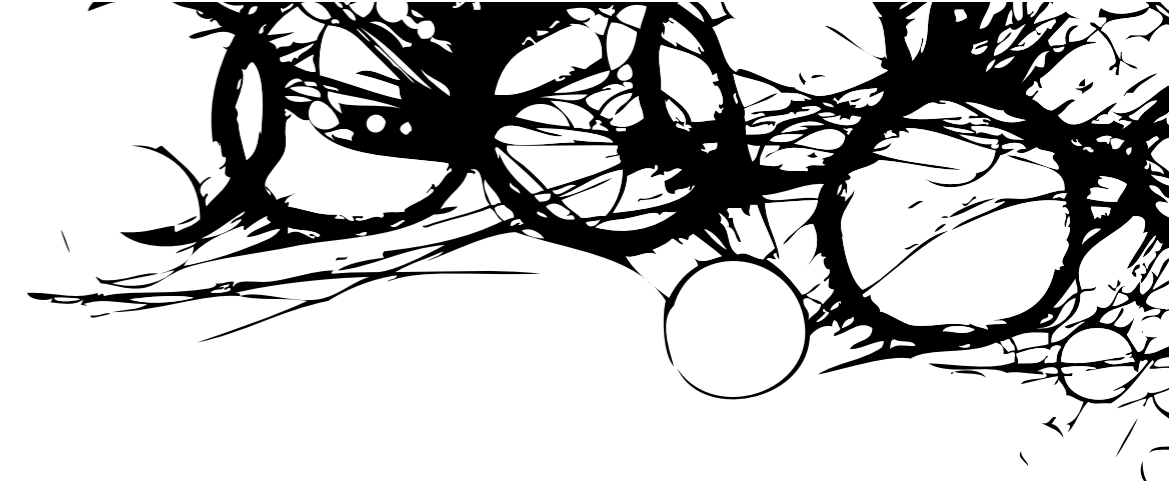
Las narraciones que los actores juveniles hacen de sí mismos (que tienen la particularidad de no tener un matiz canónico dado por el mundo del adulto) se convierten en procesos reflexivos que logran insertar elementos identitarios convertidos en formas de presentarse ante otros sujetos y ante sí mismos, consolidando la cuestión de lo juvenil como modo de ser, más performático y no tanto ontológico.

Cabe entonces hacernos varias preguntas:

1. ¿Es suficiente la noción de “juventud” para dar cuenta de las formas en que se construyen estos sujetos contemporáneos?
2. ¿Cómo podemos seguir hablando de “juventud” cuando asistimos a los efectos de cambio en los tiempos culturales, a la vez que vemos el creciente dominio de la velocidad como factor de la creación cultural y que las biografías subjetivas ya no se construyen en etapas sucesivas y lineales, con ritmos progresivos?
3. ¿Podemos narrar lo juvenil por fuera de la representación de la “juventud”?

Pero como bien lo señala el antropólogo colombiano José Serrano, en su artículo de revista *Ni lo mismo ni lo otro: la singularidad de lo juvenil* (2002), hay un intento en aumento de parte de las culturas juveniles por definirse desde una especificidad que se considera lo otro, lo diferente y que parecería ser la que le da a los jóvenes y sus mundos un matiz propio.

Es en este punto que Serrano nos advierte, a los que hacemos investigación sobre culturas juveniles, que se nos presenta un doble problema: en un primer momento buscamos la particularidad juvenil y su autonomía como objeto de estudio, a tal punto que terminamos atomizándola en el escenario de lo social; pero por otro lado, hacemos de estas mismas particularidades atomizadas el patrón de referencia para



la juventud en general. Sería estar ante la paradoja de invisibilizar a los jóvenes por lo que visibilizamos de las culturas juveniles.

Representar es siempre un acto paradójico en la medida en que se debate entre una similitud y sustitución imposible con su referente o una falta de asociación con éste que la hace poco convincente (...); representar es por sobre todo crear ficciones, unas más legítimas que otras, pero finalmente todas productos de la simbolización. Representar al otro, entonces no es tanto dar cuenta de “alguien” que está allí para ser descrito sino que es una práctica cultural que alude más bien a quien habla, a quien define al otro y a las lógicas con las que opera: por ello, las representaciones de la otredad pueden ser leídas como las representaciones de quien enuncia o vuelve a un alguien “otro”. (Serrano, 2002: 16).

Cabe anotar que hacemos alusión al concepto de *cultura juvenil* o *subcultura juvenil*, porque nos permite entender que lo juvenil es un espacio de producción cultural y a su vez un estilo de vida; pero el mismo concepto de juventud viene a ser rebatido por muchos autores, para quienes, desde una perspectiva genealógica, dicha condición no existe, más que como una categoría devenida de los procesos históricos de problematización de ciertas formas de crear vínculos entre los sujetos. Esta producción cultural tiene vínculos con el sistema de relaciones económicas y políticas, que como resultado de la reproducción de los diversos capitales sociales determinan las posiciones de los sujetos en la estructura social.

El concepto de lo juvenil en nuestro tiempo está amarrado a las concepciones que tenemos de las producciones mediáticas; y ahora las características centrales de nuestra cultura juvenil, está dada, en palabras de Martín-Barbero, por cuatro lógicas diferentes: la devaluación de la memoria, la hegemonía del cuerpo, la empatía tecnológica y la contracultura política. A lo que hay que agregar, que por primera vez en la historia una nueva generación está más y mejor capacitada para utilizar la tecnología de lo que lo están sus padres.

Nos basamos en el concepto de generación construido por Mannheim, para quien hay una diferencia entre la *situación de generación* (que sería estar expuesto a ciertos fenómenos socioculturales similares), el *conjunto generacional* (que serían los agentes que forman cierta unidad en una situación generacional) y la *unidad generacional* (que es el grupo concreto que se apropia de manera reflexiva de la situación de generación).

La construcción de la identidad juvenil pasa por el reconocimiento mutuo, propiciado por el compartir experiencias gracias al *espacio psicológico* en común, entendido como el ambiente compartido en que los sujetos construyen conocimientos y desarrollan subjetividades más allá de las tareas específicas.



Ese es el elemento que caracteriza los entornos virtuales de las comunidades juveniles, son un espacio psicológico, pensado por y para los sujetos que los integran.

Como lo señala Balardini en su texto *Jóvenes e identidad en el ciberespacio* (2000):

Lo particular, en los ambientes virtuales, es que, generalmente, esta división del trabajo es producto de la propia actividad desarrollada por sus miembros y no está dada, a contramano de lo que por lo común sucede en el mundo real, por jerarquías previas. De esta manera, alguien que se inscribe en un grupo ya existente, con una comunidad virtual relativamente estable, puede a partir de la intensidad de sus interacciones, pasar a ocupar un lugar de relevancia en el mismo.

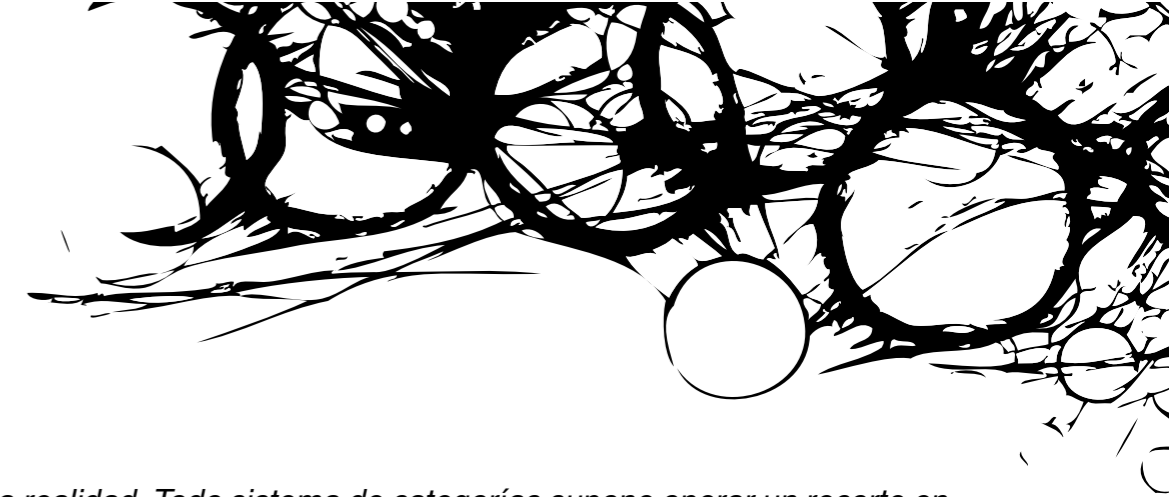
Otra característica de estos espacios virtuales es que en ellos no hay territorialidad geográfica que defender, sino que la defensa de la cibertribu, de su identidad, suele estar vinculada a su pertinencia y calidad. (Balardini, 2000: 105).

Pero la crítica más tajante a la fenomenología de la modernidad, que presenta a la juventud como objeto de estudio, nos viene de Enrique Martín-Criado. Este doctor en sociología y profesor de la universidad de Sevilla, presenta en su texto *La juventud como apuesta política* (2007) las consecuencias que depara mirar los problemas sociales en términos de edad, y específicamente como problemas de juventud. De donde parte Martín-Criado para exponernos su tesis es de afirmar que los problemas sociales suponen todo un trabajo político de construcción; que como nos advierte, se generan porque hay organizaciones que logran imponer la percepción de una determinada “realidad” como “problema social”. De forma más extensa nos dirá:

Primera constatación, por tanto, en torno a los problemas sociales: la definición de una situación como problema social no es simplemente función de su impacto cuantitativo en la población, sino de dinámicas sociales amplias en las que juega un gran papel la importancia política que pueda tener para determinados grupos el conceptualizar algo como problema social, y los recursos -económicos, políticos, simbólicos...- que puedan movilizar para imponer esta percepción.

La segunda observación en torno a la definición de los problemas sociales es el hecho de que siempre implican supuestos sobre qué -o quién- constituye verdaderamente el problema y, por tanto, cuál puede ser su solución.

(...) tercera afirmación (...) lo que hay que cuestionarse es el sistema de categorías a partir del cual se construye el problema. Los sistemas de categorías no son reflejo de una realidad externa: operan, por el contrario, una determinada estructuración (...) de



la percepción de la realidad. Todo sistema de categorías supone operar un recorte en la diversidad en las situaciones reales, recorte que supone a su vez dos operaciones: una de división (...) en compartimentos estancos, claramente separados; y otra de homogenización de los incluidos en el seno de cada compartimento. Esta doble operación de división-homogenización nunca es, por tanto, neutra: supone la exclusión de otras formas de categorizar, de construir identidades; selecciona las heterogeneidades pertinentes e im-pertinentes. (Martín-Criado, 2007: 248-249).

Lo que es evidente en el planteamiento de Martín-Criado es que la doble operación de división-homogenización es fundamental a la hora de analizar la construcción de los procesos sociales, que como todo tipo de construcción social sufre procesos de objetivación, porque terminan convirtiéndose en realidades que no se pueden modificar a voluntad. Es esta institucionalización, que cobija a todo el espacio social, la que define estos problemas como evidencia, como algo indiscutible: “son, una parte del mundo que habitamos y de los esquemas con que percibimos este mundo. Es ello lo que hace que sea tan difícil construir estas categorías como algo que a su vez puede ser analizado, cuestionado”. (Martín-Criado, 2007: 252).

Acto seguido, podemos entrar entonces a determinar como la juventud es presentada como categoría social; para lo cual debemos de distinguir tres elementos conceptuales: la generación, la clase de edad y el uso estratégico de esta noción.

Del concepto de generación podemos decir que para hablar de ella nos tenemos que remitir a cambios en las condiciones de existencia que hacen que los individuos sean distintos; sujetos generados en condiciones sociales distintas.

Las clases de edad sería otro concepto diferente, porque dividen a los sujetos a partir de una edad definida socialmente: infancia, juventud, vejez. En cada una de estas clases se supone formas de pensamiento y comportamiento socialmente definido. Como diría Martín-Criado, las clases de edad son construcciones sociales con poderosos efectos de realidad, porque terminan conformando a los sujetos de acuerdo con las características que socialmente se esperan de ellos.

Este sociólogo español entra a debatir fuertemente la existencia del concepto de juventud, asumiendo una postura histórico-genealógica, nos dice que ella es una construcción producto de los juegos de poder de colectividades que logran centrar una mirada institucional sobre aquello que le es estratégico para definir la edad social. El pertenecer a alguna categoría social (niño, joven, adulto, etc.) supone tener diferentes derechos y deberes, y a su vez, el ser incluido o excluido deviene en ser objeto de luchas, donde cualquier clase se utiliza de forma estratégica.



Esta visión crítica le permite estimar que las investigaciones empíricas sobre subculturas juveniles ponen de relieve:

1. Estas subculturas son muy distintas en función del origen de clase (una cosa es ser un Emo, cuando la historia del sujeto está mediada por unos padres con condiciones económicas optimas, a serlo cuando se vive en la precariedad).
2. La mayoría de jóvenes no están incluidos en ninguna subcultura o tribu urbana.
3. Otros investigadores apelan a elementos estéticos como referencia a estas subculturas, como decir que todos escuchan música, pero sostener esta afirmación implicaría que casi todos los adultos ven televisión y nadie habla de una “cultura adulta”.

Si no existe *una* juventud, sino juventudes muy distintas en función de la posición social ¿cómo puede existir un problema juvenil?

En otras palabras, lo que nos encontramos en los discursos sociales y políticos que ponen en el centro de la escena a la “Juventud” es una visión consensual y culturalista de la sociedad. No tenemos una sociedad compuesta por clases enfrentadas en torno al control político y económico. En su lugar tenemos una sociedad compuesta por “jóvenes” y “adultos” con “culturas” diferentes. Si hay diferencias, éstas no son económicas o de poder, sino simplemente cuestión de opiniones, de actitudes, de ideologías, de subculturas: de entidades mentales. Y si hay conflicto social, éste es simplemente un conflicto cultural. La solución al problema, por tanto, no necesita pasar por cambios económicos, en las relaciones de producción o, más ampliamente, en las relaciones de poder: la solución ha de ser también cultural: diálogo, concienciación, cursillos.... Precisamente lo que suelen ofrecer las políticas de juventud. (Martín-Criado, 2007: 260-261).

Martin-Criado nos abre la puerta para entrar a observar las lógicas a partir de las cuales se intenta dar cuenta de la condición de la juventud y de su acontecer; algo que se pone de manifiesto en *La Tecnología y malestar urbano entre jóvenes* (2008), texto que desarrollan Roció Gómez y Julián González, un par

⁴² Ver el capítulo sobre El cuerpo y la corporalidad, en nuestra tesis, donde hacemos referencia a la investigación *Estilos del cuerpo expuesto*, realizada por estos dos catedráticos.

⁴³ Los autores toman prestado el término *malestar del bienestar urbano* de Morín, para quien no es más que un malestar “difuso, intermitente, vivido de diversas maneras, por quienes, en principio gozan de aceptables y adecuadas condiciones de vida” (Gómez y González, 2008: 85).

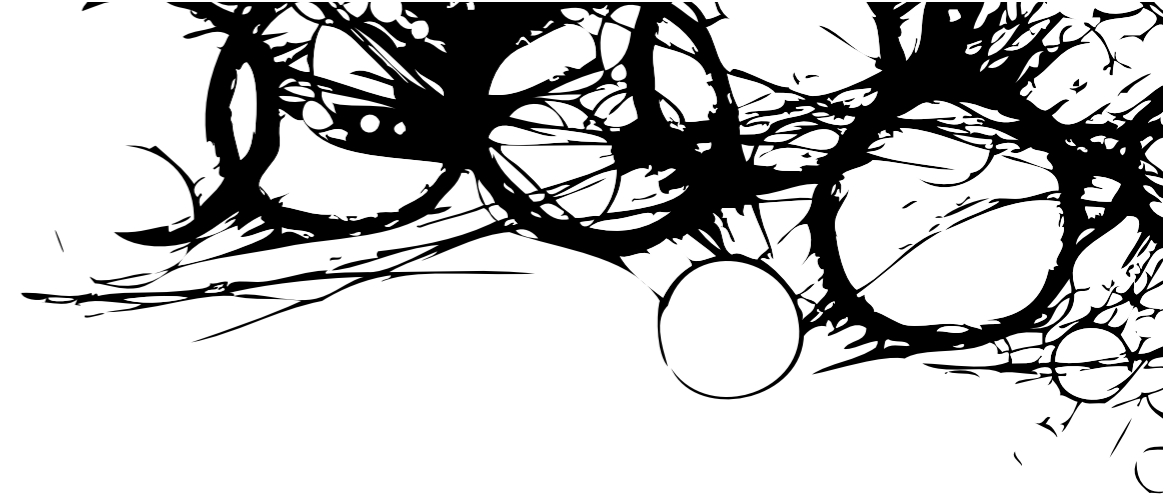
de investigadores caleños que habíamos referenciado páginas atrás⁴², para quienes existe una inestable conexión entre el comportamiento subjetivo y emocional de los jóvenes usuarios de Internet, que invierten tiempo y deseo en realizar un conjunto de obras menores (correos electrónicos, imágenes de sí mismos en Facebook, el mantenimiento de blogs personales, etc.) y los malestares del bienestar urbano⁴³.

Roció Gómez y Julián González se percatan de que los jóvenes suelen argumentar que el uso de tareas menores en Internet obedece en primer lugar a que pueden compartir experiencias y comunicarse con otras personas; y en segundo lugar, sienten que “recuperan algo de dominio y potencia” al trabajar su página electrónica, su *blog* o al manipular las fotografías de su celular usando un *software* gráfico.

Es interesante como los resultados de su investigación los llevan a plantear una hipótesis en relación a las narrativas de los jóvenes construidas a partir de los usos de internet, y la cual señalaría que la “realización plena de las necesidades humanas pasa, no por su satisfacción y saciamiento en virtud del consumo y los servicios, sino por su continuo y más amplio enriquecimiento mediante un nuevo y renovado trabajo humano (entendido en el sentido amplio de producción humana)” (Gómez y González, 2008: 85).

Los autores basan su hipótesis en el desarrollo de la idea marxista sobre la riqueza concreta y la riqueza abstracta, desde la cual se piensa el desarrollo de la sociedad como efecto de una racionalización de la producción y de ahorro de tiempo, y que dicho desarrollo es una multiplicación de la riqueza en el sentido de un incremento de la necesidad: “de un incremento de la necesidad de arte y la necesidad de conciencia, de cultura, y de una multiplicidad de las relaciones humanas”. (Gómez y González, *Ibíd.*); pero que gracias a las lógicas de producción del capitalismo, ese impulso creativo es aplazado o administrado en la operación de la elección, que como afirman nuestros autores, siempre da mucho menos de lo que promete, y que en eso se parecen mucho los desencantos del consumo a los desencantos de las elecciones políticas.

Esto tiene un efecto en la forma como se presentan las modalidades políticas contemporáneas que intentan direccionar hacia algunos frentes fundamentales y relevantes, herencias y rezagos de demandas no realizadas por las sociedades modernas (como es el caso de las comunidades homosexuales, los movimientos por los derechos de las minorías raciales y étnicas, los grupos que influenciaron la revolución sexual, y movimientos contraculturales como los punks, el hip-hop, entre otros); demandas que en el tiempo en que surgieron (décadas del 50 y 60, específicamente en el contexto de los EE.UU) tendieron a ser menospreciadas, pero que en nuestros días continúan en medio de la abundancia de medios materiales.



Pero para nuestros autores:

(...) estas formas emergentes de demandas políticas y sociales pueden ser convenientemente administradas y desposeídas mediante la rápida integración de las prácticas y ámbitos más creativos de trabajo liberado a las industrias y negocios culturales: desde los entretenimientos extremos hasta la música experimental, desde la industria del videoclip hasta las nuevas estrategias publicitarias, desde las formas emergentes de turismo hasta las modalidades más exquisitas y sutiles de bricolaje (hazlo tú mismo). (Gómez y González, 2008: 89).

Es por esto que la tesis de Roció Gómez y Julián González se centra en afirmar que la cultura juvenil debería ser entendida no como aquella producida por las industrias culturales para los jóvenes urbanos, sino como un laboratorio y campo de creación de conductas y prácticas emergentes, puestas en escenas en las creaciones narrativas de Internet.

VIII. ENTENDIENDO EL CONFLICTO POLÍTICO EN LOS JOVENES COMO UN FENOMENO ESTÉTICO CONTEMPORANEO

Stephen Zepke, en su texto *El ataque a la representación: la estética como política* (2007) entiende esta última como un asunto estético, que no emerge del ejercicio del poder o de la lucha por el poder, sino de la configuración de un mundo particular y de una forma específica de experiencia. Según este crítico de arte “tal situación da cuenta del final de la estética política porque el arte contemporáneo disuelve cada vez más la autonomía del desacuerdo dentro del proceso político que manufactura el consenso” (Zepke, 2007: 59).

Zepke hace una comparación de teorías en torno al tema sobre la estética como política, dividiendo el panorama conceptual entre los aportes de Hard y Negri y los que enuncian Rancière, Deleuze y Guattari. Destaca que el elemento común en ambos territorios epistémicos es la asunción de que la política, como proceso discursivo de desacuerdo, determina por adelantado las posibilidades de cualquier invención estética.

La diferencia radica en que Deleuze y Guattari rechazan la subordinación de la producción estética a las realidades políticas, puesto que para ellos, “la producción estética es siempre un asunto que concierne a la producción de lo real” (Zepke, 2007: 60).

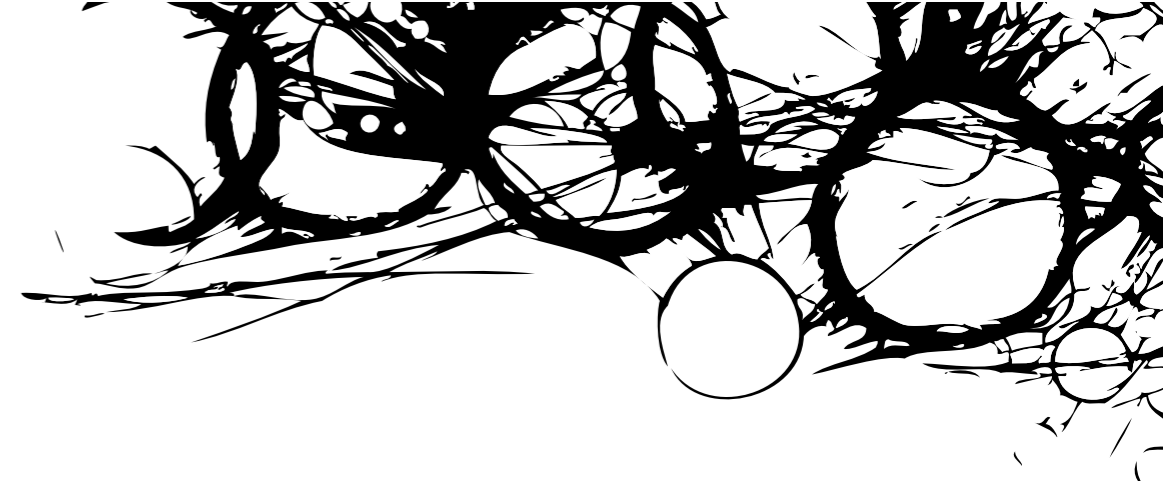
Mientras que Rancière entiende la política como el proceso de desacuerdo, resultado de la desarticulación del cuerpo social, en el momento en que germina un concepto de igualdad que ese cuerpo es incapaz de incluir: “Momento cuando la sociedad es perturbada ‘por la inscripción de una parte de aquellos que no tiene parte’, es decir, por una nueva igualdad -o común- que es enunciada y combatida por quienes, previamente, han ocupado una pequeña fracción de lo social” (Zepke, *Ibidem*). Tal desacuerdo se logra por un acto lingüístico de nominación (como por ejemplo, el nombrarse como Emo, Skinhead, Gótico); en esto Zepke sigue la línea de análisis propuesta por Rancière, que parte de la nominación de lo nuevo, como reconfiguración de las relaciones sociales, como manera para mediar la exclusión y corregir el “error” previo, y termina viendo el acto político (el acto de nombrar un desacuerdo) como una experiencia que surge sin un contexto dado y ofrece una nueva forma de vida (en el caso de los jóvenes Emos, sería el pensar lo sexual desde lo andrógino; los Skinheads, la militancia desde el vestuario; y los jóvenes Góticos, el pensar lo mortífero como un performance de celebración estética).



Uno de los asistentes a fiesta gótica. Foto: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).

⁵¹ Esto es lo que en la teoría social clásica se denomina como poder.

⁵² Departamento de Investigación de la Universidad Central.



Esta postura de Rancière, que plantea que la política es un proceso siempre lingüístico, porque va en la lógica de nombrar lo que antes era inenunciable en las relaciones sociales; sirve también para pensarla como un proceso de invención continua de nuevos signos (que en nuestros casos observados se hacen vestimentarios y se construyen a partir de la exhibición de los cuerpos estéticamente decorados), que ocurren en el interior de lo común: “El poder del demos no instituye ningún exceso originario del ser. Instituye un exceso inherente a cualquier proceso de nominación” (Rancière, citado en Zepke, *Ibidem*). Y más adelante agrega:

*Esta racionalidad política -y, permítasenos no olvidar, esta política de la estética- interviene en lo real mediante la construcción de nuevos signos para la comunidad de los hablantes. Por otra parte, la comunidad de los hablantes siempre está bajo construcción por cuanto sólo ella produce su propio límite, que el autor denomina “ruido”. El ruido es lo descontado, producido por todo desacuerdo político. Es un exceso de interlocución que está por fuera del lenguaje pero que, sin embargo, es inmanente a sus actos. En virtud de lo mismo, el ruido, que no es originario en un sentido ontológico, es la condición de la política que nunca aparece por sí misma, sino como exceso inherente a cualquier proceso de nominación. (Zepke, *Ibidem*).*

En contraste con Rancière, Zepke pone de manifiesto que Deleuze y Guattari parten de la afirmación ontológica de los procesos materiales en la que el lenguaje y los cuerpos son codeterminantes, viendo al lenguaje como proceso material, donde un campo social no se define tanto por sus conflictos o contradicciones, sino por las “líneas de fuga” que lo atraviesan; entendiendo “líneas de fuga” como aquellos movimientos por los cuales los cuerpos y el lenguaje escapan de sus condiciones de posibilidad para volverse realmente genéticos⁴⁴.

El punto de quiebre con Rancière lo marcan cuando se rehúsan a entender estos procesos como categorías lingüísticas de desacuerdo, y proponen verlos como *prácticas materiales experimentales*, que expresan y construyen un plano unívoco de inmanencia.

¿Como entender la experiencia estética de exhibición de cuerpos performáticos, que convierten a los jóvenes tomados como ejemplo, en objeto de marginación, en la lógica de Deleuze y Guattari? Zepke nos ayuda en esta tarea de indagación, señalando que para estos filósofos franceses la estética no es la determinación de las condiciones objetivas de cualquier experiencia posible, ni tampoco es la determinación de las condiciones subjetivas de una experiencia actual de lo bello; sino que al construir experiencias indisolubles de nuevas realidades, la estética es también política.

Podríamos pensar la estética de estas comunidades de práctica juvenil como una obra de arte cotidiana: “La obra de arte y el acto político, entonces, comparten la ontología de su emergencia: la de una máquina abstracta expresada en la creación de nuevas realidades y construida a través de experimentos materiales. (...) Por un lado, la estética es la expresión de las condiciones reales creadas por una máquina abstracta y, por el otro, es el proceso experimental por el cual estas condiciones se construyen” (Zepke, 2007: 62). En otras palabras, cualquier construcción estética, cualquier sensación, surge de una máquina abstracta que expresa un plano infinito de la manera de un devenir actual cuya especificidad y precisión engloban un cambio en las condiciones reales.

Zepke hace un comentario muy extenso de la forma como Deleuze y Guattari encuentran en la esquizofrenia una forma de resistencia política, que se puede pensar también en la forma como se deconstruye la relación entre significante y significado en la obra de arte:

*Su esquizo-política está dirigida a atacar los sistemas lingüísticos de representación. En sus inicios, este ataque se basó en propiciar la absoluta desterritorialización de las palabras y las cosas de su alianza con el giro lingüístico de los “entusiastas del significante” y con el racionalismo moderno del sujeto kantiano, es decir, en el rechazo al significante y “a su siempre eludido significado”, bajo la asunción de que él opera “por la sensación alienante en una representación de lo real”. Ello no supone el rechazo al lenguaje, por el contrario, plantea a las palabras como cuerpos que demandan ser removidos del dominio inmaterial de auto-referencialidad lingüística para que emerjan en su materialidad. Los autores propusieron reemplazar la noción de *significante* por la de *signo*, desarrollada por el lingüista Louis Hjelmslev y el filósofo pragmático Charles Peirce. Mediante el empleo de la noción de *signo*, Deleuze y Guattari compusieron el dominio del lenguaje en términos ontológicos como procesos materiales que, al mismo tiempo, operan en nuestras represiones y en nuestros escapes. (...)*

(...) El *signo* aparece como expresión actuante en los mecanismos descodificados necesarios para la expansión capitalista, y como flujo descodificado constructor de nuevas esquizo-realidades. Razón por la cual, dicen Deleuze y Guattari, los filósofos del “giro lingüístico”, Rancière entre ellos, ni describen ni desmantelan el problema de la representación sino que, al suponer que la realidad está determinada por el régimen de significación lingüística -por ejemplo, la representación-, siguen sirviéndole al “imperialismo del significante”. Así, agregan, les es imposible captar que el problema de lo real supone desenganchar los signos de las axiomáticas capitalistas que controlan sus flujos, y de las entidades biopolíticas que los subordinan a las representaciones edípicas. (Zepke, 2007: 63).

⁴⁴ Pensaríamos las experiencias extremas como generadores de “líneas de fuga”, experiencias extremas que dejan marcas en el cuerpo, como por ejemplo la transgresión de los roles sexuales en la estética andrógina de los Emos. Deleuze y Guattari las denominan desterritorializaciones absolutas, porque las prácticas políticas y estéticas son expresiones de un plano material que simultáneamente construyen (la modificaciones de sus cuerpos a partir de ritos vestimentarios).



Cuando estos dos filósofos franceses hablan del capitalismo, destacan que este busca controlar la fuerza creativa de la producción material, la cual sería el deseo. El acto político dado por la estética estaría puesto en la forma como se le otorga a la representación poderes nuevos y más actuales a través de los cuales ella “ya no se relaciona con un objeto distinto, sino con la actividad productiva misma” (**Deleuze y Guattari, citados en Zepke; Ibídem**). La representación se perfila como el mecanismo biopolítico que es tomado por el capitalismo para controlar la producción en el campo social y producir un ego castrado reducido a la imagen de Edipo: “el representado desplazado del deseo” (**Zepke; Ibídem**); así “la representación desplazada (Edipo) se ha convertido, como tal, en el representante del deseo” (Zepke, Ibídem).

“Como resultado de este proceso, el capitalismo es la economía representacional última, porque está basada en la representación última, aquella del deseo como representación de la falta, del deseo siempre castrado” (**Zepke, 2007: 64**). En contraposición a esto, para Deleuze y Guattari, la estética encierra la afirmación ontológica en la que la sensación no requiere de su participación lingüística (representación de la falta) para ser expresada.

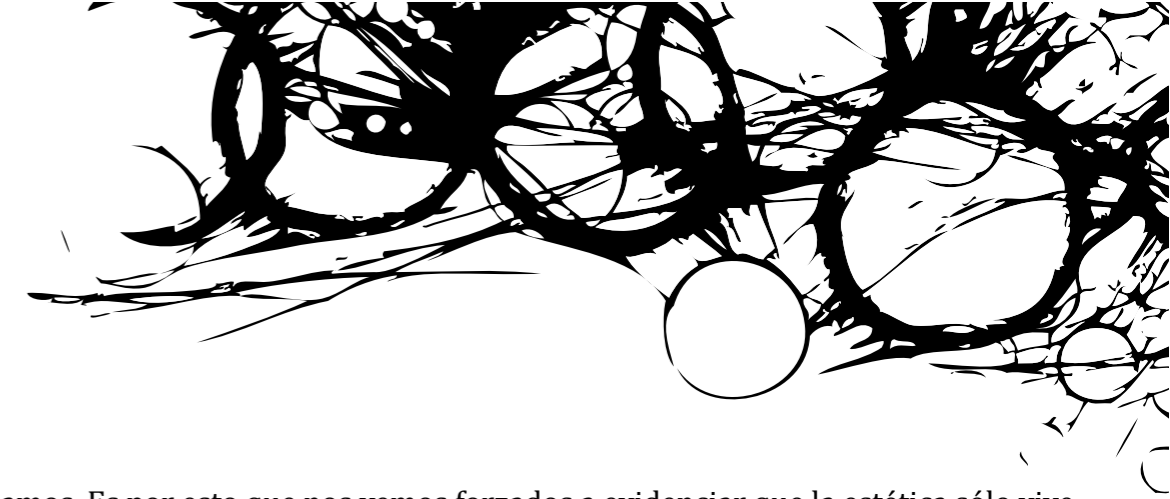
LOS JUEGOS PROSAICOS DEL PODER:

¿Cuándo hablamos de formas de marginación de los jóvenes de la esfera pública tradicional, podemos pensar que ¿esos juegos de poder y de coerción son realmente producto de juicios estéticos?

Nuestras indagaciones iniciales nos llevarían a confirmar esta hipótesis; pero vemos que no estamos solos en esta forma de ver los conflictos por los cuales pasan los jóvenes pertenecientes a las comunidades de práctica de los Emos, Skinheads y Góticos, ya que Katya Mandoky nos lleva de la mano por un análisis de las formas estéticas prosaicas, devenidas en discursos performáticos, encarnados y visibilizados en las modificaciones y artilugios con los cuales el cuerpo es arropado.

Mandoky en su texto *Prosaica* (1994) ve como ésta es una mirada estética a la vida cotidiana, estética que es entendida por esta autora como una experiencia sensible; separándose de la visión tradicional que piensa la estética como el estudio de lo bello o del arte; porque lo bello, así como lo bueno o lo justo, es un efecto del lenguaje y no un hecho ontológico. Estamos hablando entonces de juicios realizados por un sujeto que depende de un contexto o código determinado, desde el cual obtiene la categoría de bueno, justo, bello.

Wittgenstein en su momento nos advirtió sobre los efectos del lenguaje al aplicarlos a la descripción de experiencias particulares que podemos llegar a tener, en la medida en que corremos el riesgo de creer que estas experiencias particulares son entes que existen independientemente, de acuerdo a las



categorías que les asignamos. Es por esto que nos vemos forzados a evidenciar que la estética sólo vive en nosotros, que la experimentamos, así como el enunciado sólo existe en el sujeto que lo ejerce y lo interpreta.

Como Mandoky nos dice: “lo estético del objeto está sólo en lo que el sujeto saca de sí mismo desde su sensibilidad como sujeto sociocultural, y no en las cosas; lo bello no es una cualidad de los objetos sino un efecto de la relación que el sujeto establece con el objeto desde un contexto social de valoración o interpretación particular. Es la sensibilidad la que descubre sus objetos y ve en ellos lo que ella ha puesto” (**Mandoky; 1994: 30**).

Nosotros agregaríamos que en nuestra tesis estamos viendo al cuerpo como objeto estético, asumido así por los jóvenes que hacen de él un mecanismo de expresión. El objeto, al igual que el arte no son expresión de emociones; es el espectador quien percibe en el objeto una expresión de emociones: “las cosas no son capaces de actuar, un medicamento no cura, ni un texto place” (**Mandoky; 1994: 31**).

Si pensamos que el objeto enuncia por sí mismo, estamos en la fetichización del objeto: “si el lenguaje ‘produce’ conceptos, también ‘disfraza’ efectos del lenguaje como efectos de realidad. Hay que estar conscientes de una especie de animismo en el lenguaje o modos de hablar que antropomorfizan a las cosas y les adjudican cualidades humanas, en la obra de arte, este animismo es más tentador pues se trata de huellas de la actividad humana, de sus emociones y actitudes” (Mandoky; 1994: 32).

Mandoky nos ubica en su análisis de los sistemas de objetos, dándonos pistas para pensarlos desde cuatro categorías diferentes: el objeto estético, el objeto físico, el objeto artístico y el objeto pragmático.

El *objeto estético* depende del sujeto, sumido en un contexto sociocultural (contexto de sensibilidad y conocimiento del sujeto, que al no ser abstracto, define la individuación de la experiencia), de la experiencia estética y del *objeto físico* (que no depende de la experiencia estética, por que es un objeto en sí); el *objeto artístico* es en cuanto hay una institución que lo objetiva con esta categoría; por su parte el *objeto pragmático* refiere a las oportunidades de uso de este objeto, a su carácter enteramente funcional.

Lo que esta mexicana nos reporta es que el término objeto estético es una contradicción, porque lo estético designa al sujeto sensible, el objeto estético es sólo una consecuencia de una relación que un sujeto establece con su objeto desde su sensibilidad.

Estas cuatro categorías del sistema de los objetos tienen como marco de referencia las estructuras narrativas que una sociedad articula para dar cuenta de las categorías que le dan sentido a los acontecimientos vividos en comunidad. La narrativa sería el punto que enlaza nuestro texto con el rastreo que



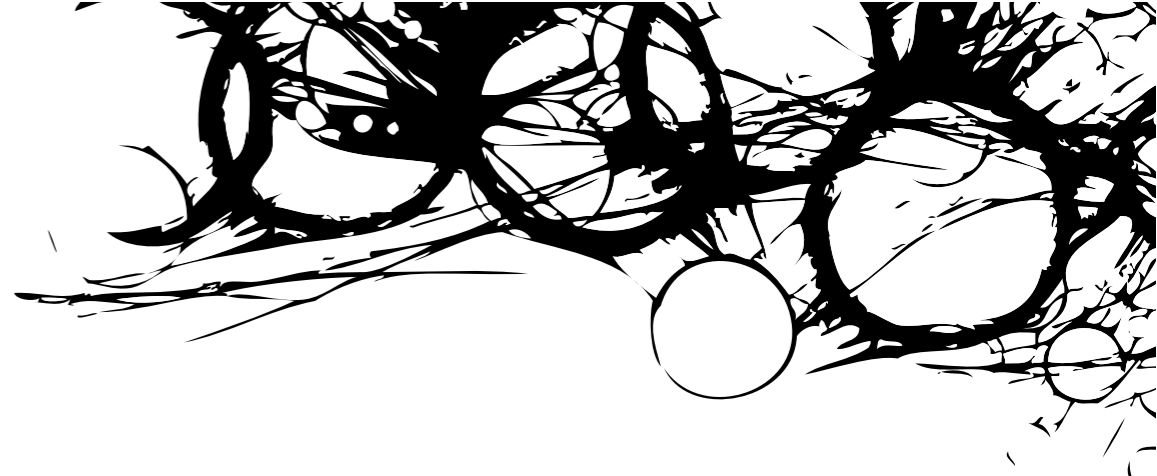
Margaret Sommers (1996/97) hace de la definición de concepto que plantea las ciencias sociales, y en la que evidencia una lógica que une la narrativa con las formas en que se dan las arquitecturas de las redes sociales:

*En esta interpretación relacional del término **narrativa** establezco una estrecha conexión entre la narrativa y las redes (“La identidad es construida de forma flexible a partir de, y guardada en conjuntos de historias compartidas. Estas historias registran vínculos sociales y, por lo tanto, redes”. (White, citado en Sommers]). Lo que hace a las estructuras narrativas históricas y estructurales es su carácter dual de ser inestables y vulnerables al cambio temporal al mismo tiempo que perduran en el tiempo y el espacio (...). White trabaja sobre el complejo modo en que las narrativas estabilizan y al tiempo desestabilizan las estructuras, mientras que -y esto es lo más importante- “descentran” (desesencializan) las categorías individuales (personas, acontecimientos, cosas) dentro de ellas. De White tomo que las identidades están establecidas cuando la complejidad múltiple de un elemento concreto es estabilizada y racionalizada dentro de una narrativa relativamente coherente (...). La estructura narrativa, a su vez, inserta la historia entera dentro de la identidad de cualquier concepto particular en su red; en consecuencia, la lógica de cualquier elemento particular lleva inserta consigo fragmentos del argumento causal en su conjunto a través del cual su identidad ha sido constituida en primer lugar (Sommers; Narrando y naturalizando, 1996/96: 281).*

Como bien lo señala Sommers más adelante en su texto:

Porque es una historia, la narrativa lleva a cabo su trabajo explicativo, y el éxito o el fracaso de la explicación depende de la integridad, la lógica y la capacidad de persuasión retórica de la narrativa -no de su verificación empírica. Esto significa que el poder explicativo y la extraordinaria capacidad de duración de la teoría angloamericana de la ciudadanía depende no de su correspondencia con la realidad empírica, sino de cuán bien han sido racionalizados los elementos del relato en su lógica narrativa (Sommers; Narrando y naturalizando, 1996/96: 282).

Pensemos entonces cuales son las configuraciones estéticas, no pragmáticas ni artísticas, que los jóvenes le dan a sus cuerpos adornados con signos que resultan conflictivos en la esfera pública tradicional porque denotan una narrativa que al parecer no ocupa el horizonte de sentido de los participantes de dicha esfera; para esto retomemos las palabras de Mandoky: “Nuestra cultura de masas contemporánea puede leerse como un gran código de emociones en el que, por ejemplo, el amor está perfectamente codificado; se supone que uno debe sentir amor y deseo sexual en situaciones, hacia objetos, modos tales



como los establecen estos medios” (Mandoky; 1994: 48); tomando el caso de los jóvenes catalogados como Emos, su experiencia estética rompe de entrada con esta codificación del amor heterosexual, para plantear un experiencia andrógina, convirtiendo en conflicto político una experiencia sensible. Esto devela que hay mecanismos que producen efectos de verdad o de sensibilidad particulares, y sólo son aprehensibles desde una analítica de la estructura y movimiento de tales mecanismos.

Tomemos otro ejemplo, esta vez desde el movimiento Gótico, para quien lo trágico y lo mortífero se convierten en formas de pensar lo estético; mostrando con ello que lo trágico en la vida es necesariamente estético, porque está en juego la sensibilidad del sujeto que ve y percibe lo trágico; y que tal y como señala Mandoky: “que lo trágico en la vida cotidiana pueda ser contemplado con placer es ciertamente una perversión pero que, para el caso, no nos concierne; es problema de la psicología o de la psicopatología. Pero lo trágico, ya sea en lo cotidiano o en el arte, es definitivamente estético porque se percibe desde la facultad de la sensibilidad, con independencia de sus efectos emotivos” (Mandoky; 1994: 57).

Continuando nuestro con nuestro texto, y de la mano de Mandoky, vemos que desde su definición de estética podemos entrever una función creadora dentro de los signos puestos en escena en las prácticas juveniles. Primero volvamos a entender la definición de estética de la autora: “La estética, por su definición etimológica, se refiere al agente o sujeto de la percepción sensible y se distingue de la percepción cognoscitiva o del sujeto epistemológico como la sensibilidad del entendimiento en Kant.

La estética es una forma de conocimiento, como la ciencia, excepto que el conocimiento científico es de carácter racional, mientras que el conocimiento estético es sensible” (Mandoky; 1994: 64). Los jóvenes crean estéticas, es decir, formas discursivas para conocer el mundo y para crear identificación grupal que permita ver el mundo desde el colectivo al que se pertenece: el mundo visto desde mi vestimenta, desde mi tatto, etc.

Son discursos escritos desde un objetivismo del sujeto y desde un subjetivismo del objeto; es decir, como bien no lo muestra **Pierre Bourdieu (2007)**, hablamos de un sujeto constituido por la objetividad de lo social y por tanto, un sujeto intersubjetivo; y un objeto constituido por la percepción sensible del sujeto, o lo que es lo mismo, un objeto para un sujeto, un sujeto subjetivado.

“Pero esa subjetividad no es el alma que Dios nos da, ni la interioridad de un cogito aislado, sino la manifestación muy particular en un hoyo negro de lo social que es la individualidad, la individualidad es social y la identidad también: la identidad parte de los otros” (Mandoky; 1994: 67). Algo que en su momento ya habían referido Lacan, Bajtín, Laing y Wittgenstein.



Por su parte Michel Foucault, en su texto *Las palabras y las cosas* (1997), nos insinúa que las percepciones sólo son posibles en desarrollos y condiciones históricas particulares, lo que no es más que reconocer que el sujeto de la estética es un sujeto histórico y socialmente constituido, porque si bien la percepción es una facultad humana universal, cada experiencia estética es un acontecimiento particular determinado por una relación de un sujeto específico con un objeto específico. Cabría preguntarse entonces, estas estéticas juveniles ¿que historias están contando?

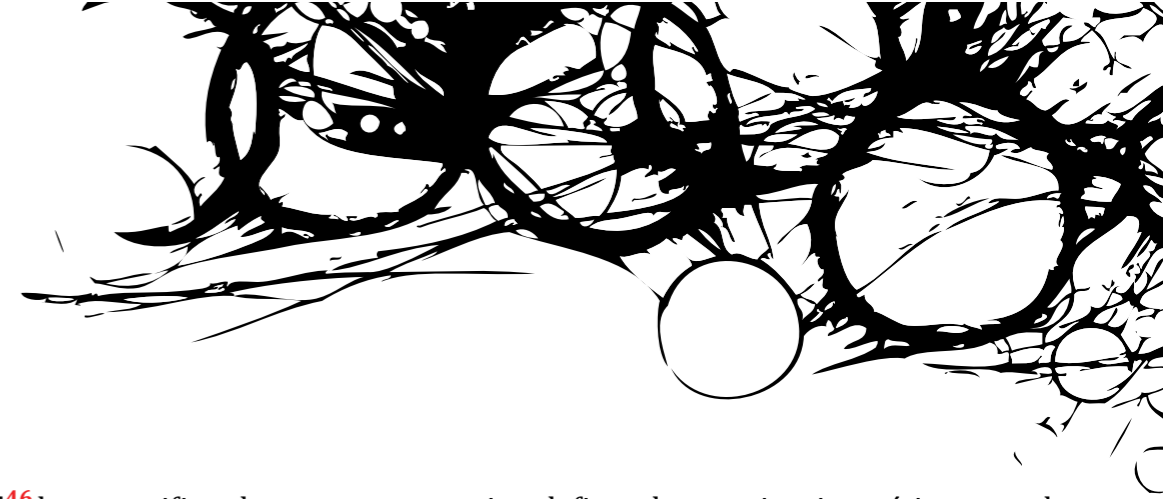
Los juegos de poder en las experiencias estéticas se vislumbran a la hora de objetivar las categorías de percepción; porque lo objetivo no está en los objetos o en el cuerpo, sino en los sujetos, en la medida en que el acuerdo sobre lo que se percibe se debe a la objetividad de los sujetos y de sus estrategias interpretativas. Es allí donde queda explícito el conflicto político; por la forma en que construimos discursos objetivos de las experiencias sensibles de los sujetos.

Es por ello que cobra importancia la configuración de comunidades de sentido, porque son ellas la que le dan estabilidad a los discursos. Es efecto de la estabilidad de las estrategias interpretativas o la objetividad social lo que determina el sentido de los discursos corporeizados. Diferentes estrategias interpretativas o diferentes sujetos constituyen diferentes estructuras formales. Tanto las estrategias como los sujetos de los que estamos hablando tienen una dimensión social desde la cual producen el efecto de estabilidad y objetividad en el objeto: sus cuerpos.

“Al coincidir en una lectura o una interpretación, creemos compartir el mismo texto u objeto, cuando lo que estamos compartiendo es un a priori biocultural, una estética de interpretación. Creemos compartir objetos fijos cuando lo que nos es común es nuestra manera de ser sujetos” (Mandoky; 1994: 72).

En nuestra investigación nos ocupamos de sistemas de signos (vestimentarios, sonoros, visuales, etc.) porque intentamos analizar las condiciones objetivas que posibilitan experiencias a partir de estos signos. Estas condiciones de posibilidad pueden ser exploradas, ya que se definen objetivamente, es decir, intersubjetivamente: son condiciones sociales (tener botas de Skinhead, ropa de Gótico, maquillaje de Emo, etc.).

Volvemos, nuevamente, al dilema de análisis que habíamos planteado antes, cuando habíamos definido que lo juvenil o que la juventud no existe, sino que es una categoría intelectual, que sirve para destacar rasgos de la experiencia de los sujetos⁴⁵. Este volver sobre nuestros pasos es para entender que la experiencia estética es aquella que se produce desde la facultad de sensibilidad del sujeto que la experi-



menta. Es la sensibilidad⁴⁶ la que unifica, da cuenta, caracteriza, define a la experiencia estética; no es la intención o la actitud estética lo que define a la experiencia estética.

Y es el cuerpo visto como experiencia estética lo que nos convoca, para lo cual tenemos que verlo como un producto histórico, que ha sufrido transformaciones por las diversas prácticas, contextos y como diría Foucault, instituciones.

Nuestro dilema se centra en que si estamos hablando de especificidades del cuerpo como condición de posibilidad de la estética, esto nos llevaría necesariamente a afirmar que existe la posibilidad de una estética femenina, masculina, del joven, del negro; y es a esto a lo que podríamos denominar códigos culturales. Combinaciones diversas de cualidades del cuerpo y sus contextos pueden dar cuenta de las diversas estéticas como generalidades y especificidades. Recordemos, eso sí, que es la cultura, con su multiplicidad de códigos la que ha constituido la categoría de lo *juvenil* o la *juventud*.

“La lengua es una forma y no una sustancia” es lo que afirma Saussure cuando intenta explicar la comunicación⁴⁷ entre los sujetos; nosotros extendemos este principio a las prácticas estéticas, porque ellas se realizan como intercambio o comunicación, lo que nos sirve para entender que no nos ocuparemos de definir la esencia de la sensibilidad ni de describir fenomenológicamente o psicológicamente al joven sensible; sino que nos movemos bajo la intención de encontrar las herramientas conceptuales para conocer cómo opera en forma concreta en estos jóvenes: la sensibilidad siempre es sensibilidad de alguien frente a algo o alguien, no existe en abstracto.

Esta sensibilidad se expresa a partir de enunciados que son un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados. En este sentido, todos los enunciados son dialógicos. En la comunicación estética, no solo es activo el autor del enunciado sino el destinatario o intérprete.


Un enunciado desde el punto de vista de la prosaica es más complejo que si fuera analizado exclusivamente desde la lingüística ya que, además de realizarse a través de varios registros simultáneamente, apunta hacia la sensibilidad más que al entendimiento. Para la prosaica, el enunciado no sólo in-forma: con-forma.

Tales enunciados obedecen a modos sintácticos particulares desde matrices que tienen su enunciación e interpretación posibles. Tales matrices de e-i (enunciante-intérprete) son institucionales, lo cual no quiere decir necesariamente que sean oficiales, sino que están conformadas por grupos sociales con paradigmas de interpretación comunes, semejantes a los que Fish denomina “comunidades interpretativas”

⁴⁵ Ver el capítulo sobre La juventud como invención y dispositivo de control, en especial el apartado donde tomamos las teorías de Martín-Criado que piensa el concepto de juventud como un problema social, y como tal, supone todo un trabajo político de construcción del mismo; nos advierte con esto que se genera porque hay organizaciones que logran imponer la percepción de una determinada “realidad” como “problema social”.

⁴⁶ Construida como producto histórico en la participación de comunidades de sentido.

⁴⁷ La palabra comunicación viene del latín *communicatio*, que es hacer común, compartir; la comunicación es comunión, aunque haya desacuerdos..



(Mandoky; 1994: 97).

Todo un conjunto de signos y símbolos son puestos en escena a la hora de crear una comunicación estética, porque son elementos con los cuales los sujetos se relacionan de forma sensible: se conmueve, se impresiona, se identifica, se les atribuye un valor y un sentido. Entendiendo el signo como el elemento que compone el orden de lo semiótico, el cual es de carácter convencional y diferencial; porque su desarrollo es eminentemente histórico y adquiere cada vez mayores grados de sofisticación y complejidad en un proceso de multiplicación formal progresivo. Su carácter diferencial lo vemos en la relación dialógica respecto a otros signos, es decir, está en relación con otros signos, los cuales son un producto de una situación social.

Con los símbolos, se le asignan cargas a los objetos, es decir, le dan valor y sentido, lo que determina que el proceso de simbolización incluye todo proceso de intercambio, sea de significación, lingüística, económica, libidinales y legales.

Los signos producen significaciones por cadenas sintagmáticas desde un modelo específico, como lo es un sistema de códigos; los símbolos, por otra parte, no funcionan por sintagmas, sino por asociaciones paradigmáticas.

El paradigma es el marco de referencia de función del cual un enunciado significa por diferenciación y se valoriza por asociación. Estamos hablando de un producto social⁴⁸, generado a partir de luchas internas entre diferentes fracciones de clase, por efecto de los cuales se genera un orden legitimado con una movilidad relativa de jerarquías y dominaciones.

Como bien lo plantea Mandoky cuando habla de la historia del arte, pero que muy bien puede homologarse con el establecimiento de códigos estéticos a nivel social: "... se puede entender a la historia del arte como producción y registro de enunciados artísticos legitimados, jerarquizados y codificados (...). La historia del arte es el documento que testifica a los vencedores en la lucha por la legitimación de sintagmas y paradigmas donde sólo se admiten las objetivaciones icónicas más jerarquizadas de cada uno" (Mandoky; 1994: 130).

Podemos considerar significantes estéticos todas aquellas formas perceptibles (el cuerpo sería una de ellas) que produzcan efectos por la facultad estética del sujeto; a partir de lo cual, entendemos que la estética prosaica (puesta en formas vestimentarias y de adornos corporales de los jóvenes de las comunidades de práctica) funciona desde el orden de lo semiótico por relaciones de diferenciación convencionales (con otras comunidades de práctica) en redes sintagmáticas y desde el orden de lo simbólico

se constituye por asociación a modelos en función de los cuales adquiere un valor.

Las relaciones de diferenciación de la semiótica y las asociaciones a modelos de intercambio simbólico están regidas por paradigmas que definen la sintaxis de las redes sintagmáticas en ambos órdenes⁴⁹. Diremos entonces que en la esfera pública tradicional las formas de intercambio estético de las comunidades de práctica se dan principalmente en el registro de lo icónico, el cual hace referencia a la relación que estos jóvenes tienen con los objetos como cosas y como signos, objetos físicos visibles y tangibles, como es el caso de su vestuario, los accesorios, tatuajes, piercings, y escenografías (la calle y los parques, principalmente), usados por los sujetos para generar enunciados sensibles a los miembros con los que comparte experiencias o a otros sujetos de otras comunidades de práctica.

Estamos ante lo que podemos denominar el *estilo*, que no es más que la combinación, clases, modos de producción, de apropiación y consumo de estos iconos, en términos de significantes productores de subjetivación y efectos sensibles.

Al respecto Mandoky hace una definición de lo que es la decoración, vista a la luz de cuatro movimientos expresivos:

La inventio está en qué vamos a decir a través de los objetos, que imagen producir; la dispositio es de carácter sintagmático, es decir, como lo vamos a organizar, cómo colocar los objetos, cómo relacionar volúmenes, texturas, colores; la elocutio es de qué modo lo vamos a comunicar, qué objetos escoger (...); y la actio es la puesta en escena de un enunciado teniendo a los paradigmas y matrices como contextos de interpretación y de enunciación icónica. Todo ello constituirá sintagmas con los objetos como significantes que, desde el orden de lo semiótico, definen a la retórica icónica (Mandoky; 1994: 149).

Para terminar, y entender lo último que Mandoky nos dice, debemos de poner el intercambio estético desde dos ejes de coordenadas, una dramática y otra retórica.

La dramática consiste en la actitud, el gesto, el acto, el impulso, el desplante desde el que se produce la comunicación estética. Es una visión muy aristotélica de la dramática, porque es vista como acción, como actuar, imitar a los hombres en acción; pero no estamos diciendo que sea una imitación ficticia, sino como una actitud y el acto en lo cotidiano que produce efectos sensibles.

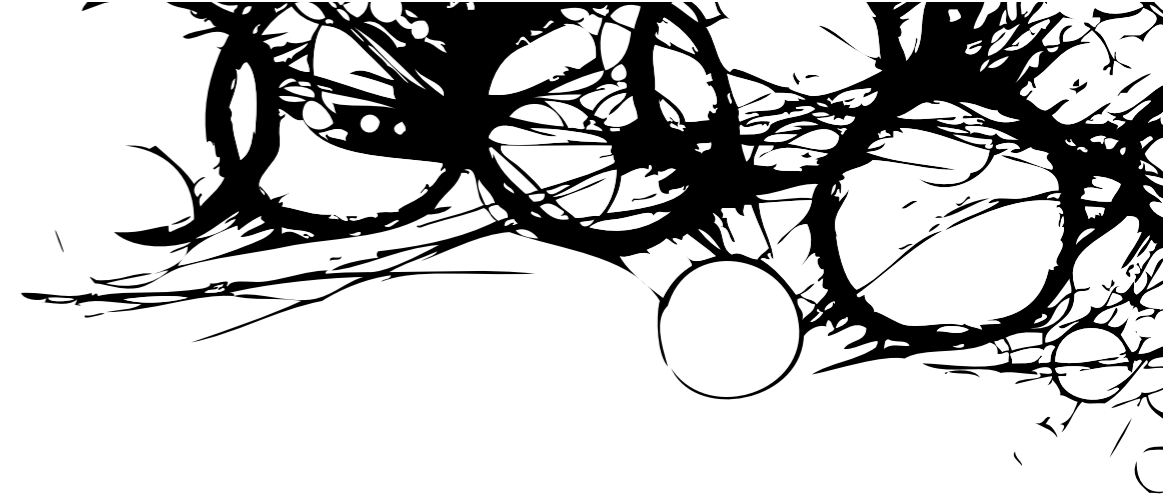
⁴⁸ Esto necesariamente significa que un paradigma es diacrónico, no fijo e inmutable.

⁴⁹ En otras palabras, lo que queremos decir es que la significación estética depende de los horizontes de expectativa propios de comunidades interpretativas particulares; o lo que es lo mismo, de paradigmas de la semiótica. El valor de peso de estas significaciones, su capacidad de provocación emotiva, dependen, en cambio, de paradigmas simbólicos.



La retórica por su parte, habla de influir en el pensamiento y la conducta de los otros, es el arte de la persuasión. Esta persuasión en la estética prosaica no se centra sólo en el discurso verbal, sino que está mediado por el cuerpo y sus objetos.

El acto de comunicación estética se basa en intercambios, donde hay una actitud dramática y unos modos de comunicar, que son retóricos. Lo que subyace en ambos es un complejo juego de poderes, legitimados a partir de formas y códigos estéticos, por una sociedad en particular y escenificados en esferas, donde se hace público este conflicto por configurar sentidos discursivos de la performática del cuerpo.



IX. CONTROL DEL CUERPO= SUJETO POLÍTICO:

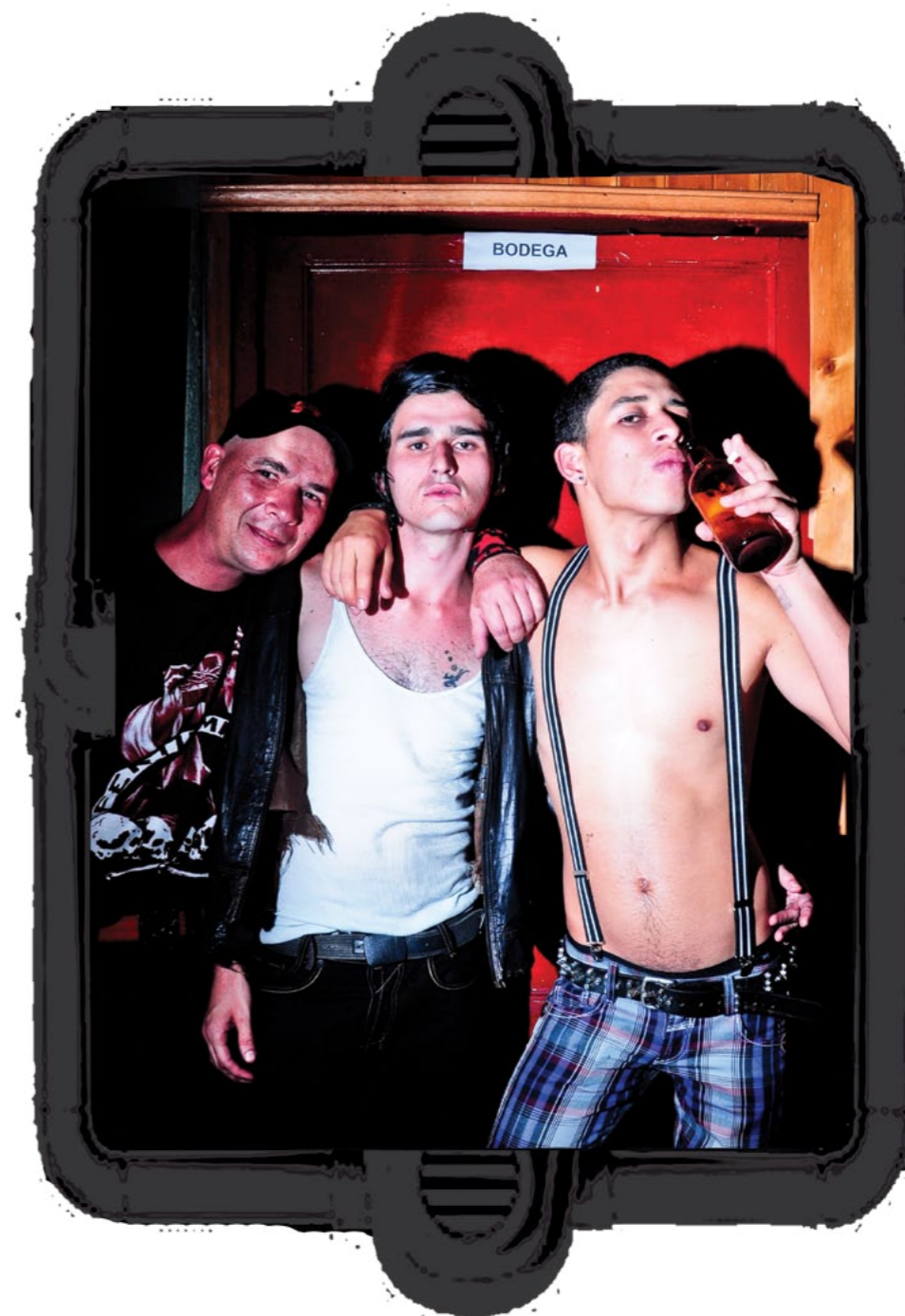
Cuando intentamos hacer una abordaje a los procesos de relación entre los sujetos y de cómo estos están determinados por los conflictos políticos que subyacen a todo intento de supremacía dialógica de un sujeto sobre otro (entendiendo a las instituciones como sujetos colectivos), debemos necesariamente entrar a definir lo que muchos teóricos denominan *contexto cultural*, y que tradicionalmente en las ciencias políticas se ha denominado como *Cultura política (Parsons)* o como *Esfera pública (Habermas)*. El concepto Contexto cultural es imprescindible para nuestro análisis, porque sin él cualquier empeño explicativo caería en la banalización y la suprageneralización, perdiéndose las particularidades que emergen de dicha dimensión relacional.

Cabe entonces entrar a perfilar la forma cómo para nosotros, con la ayuda de **Margaret Sommers (1996/97)**, el término de *Contexto cultural* deriva de la forma como interpretamos los planteamientos de Bourdieu y de Foucault en lo que respecta a la estructuración de las relaciones sociales de los ciudadanos.

Margaret Sommers en su texto *Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía* (1996/97) examina la forma como el concepto de esfera pública alimenta el corpus teórico de Bourdieu, en especial porque su teoría afirma no sólo que las relaciones sociales se perciben solamente a través de redes interpretativas (lógicas culturales) más que existir como “objetos naturales” por derecho propio, sino también que las relaciones culturales, simbólicas, políticas y sociales son mutuamente constitutivas.

De forma extensa Sommers entra a descubrir la forma como cualquier arquitectura conceptual pone en evidencia un juego narrativo e interpretativo de consolidación de poder, en la medida en que es el agente lingüístico el que define las categorías con las cuales se entra a darle un sentido a las prácticas sociales:

Sin embargo, encontramos diferencias de grado en los términos en los que lo “político” está elaborado en el concepto de cultura política -incluso en los historiadores culturales. Baker define la cultura política como el “conjunto de discursos o prácticas simbólicas” por medio de las cuales los “individuos y grupos en cualquier sociedad articulan, negocian, implementan y refuerzan las demandas en competencia que se



El vestuario es cuestión de actitud. Foto: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).



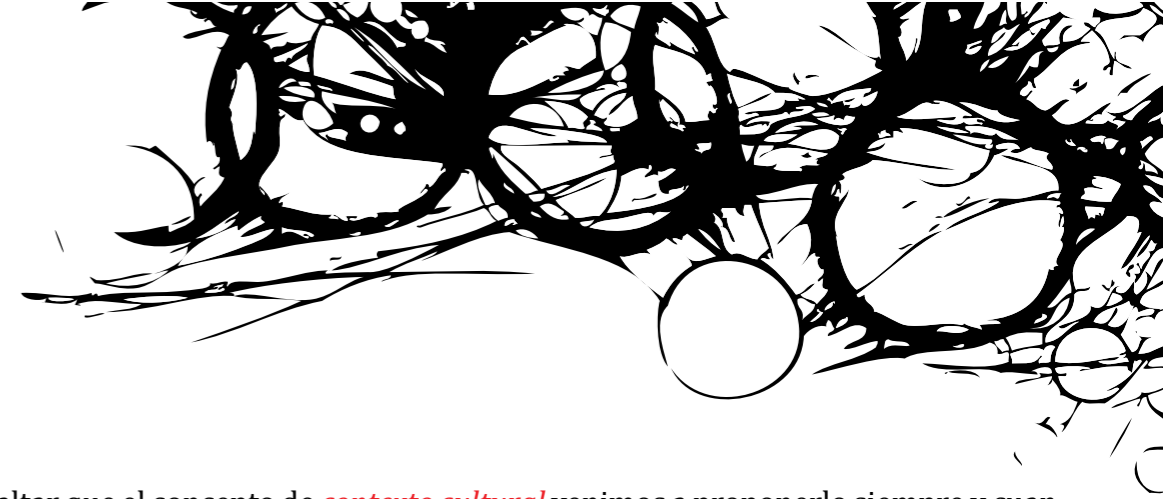
hacen los unos a los otros” [...]. En este sentido, y basándonos en el trabajo de Pocock (...) sobre cómo el discurso político inglés encarna y estructura los acontecimientos políticos actuales, lo que es **político** es que “la autoridad política es [...] una cuestión de autoridad lingüística: primero, en el sentido de que las funciones políticas se definen y sitúan dentro del marco de un discurso político dado; y segundo, en el sentido de que su ejercicio toma la forma de definiciones autorizadas defendidas de los términos dentro de este discurso” [Baker, citado en Sommers].

En esta concepción de la política, Baker hace hincapié, primero, en cómo los lenguajes políticos disponibles sirven como marcos públicos simbólicos en los que los actores históricos convierten sus experiencias inmediatas “privadas” en interpretaciones políticas; y, segundo, que la propia noción de “interés” -que domina los enfoques tradicionales de la política- es ella misma inherentemente “una noción política [...] una construcción simbólica y política, no simplemente una realidad social preexistente” (...) (Sommers; ¿Que de político o de cultura política?, 1996/96: 71).

Sommers traza los lineamientos a partir de los cuales nosotros, en nuestra tesis, necesitamos entrar a construir relaciones entre el concepto de esfera pública y las teorías de Bourdieu y Foucault:

Para los historiadores culturales más fuertemente influidos por Gramsci, Bourdieu (...) y por los últimos trabajos de Foucault, el vínculo poder/cultura está construido en la propia naturaleza de las lógicas simbólicas, los límites, las diferencias y las demarcaciones (...). Estos análisis tienden a seguir las líneas de la “tesis de la ideología dominante” de Marx para analizar el control de la subjetividad en la **vida cotidiana** a través de la formación del sentido común y la naturalización de las relaciones sociales-en concreto, a través de la verdadera capacidad de “imponer una definición específica de la realidad que es perjudicial para otros (por ejemplo, la “violencia simbólica” de Bourdieu)” (Sommers; ¿Que de político o de cultura política?, 1996/96: 72).

Lo que se quiere señalar en este punto es que si un fenómeno es realmente una forma de **cultura**, es decir, una modalidad de **significado**, poseerá dimensiones “mentales”, morales y normativas, tanto como estructurales. Razón por la cual, Sommers se permite decirnos que: “el concepto de cultura política está inserto dentro de una red conceptual que es totalmente pública e intersubjetiva; es política en el sentido clásico del término, como una forma de la cultura que no está constituida privadamente (por mucho que pueda existir en las cabezas de la gente), sino que es siempre una forma de conocimiento público” (Sommers; Narrando y naturalizando; 1996/96: 329).



Lo anterior nos lleva resaltar que el concepto de **contexto cultural** venimos a proponerlo siempre y cuando lo entendamos como el espacio donde los diversos grupos sociales disputan luchas por el significado de sus discursos producidos. Necesariamente estas luchas se dan en la dimensión de comunicación y en la horizontalidad de las dinámicas culturales y sus mediadores.

Queda pues empezar a analizar el papel desempeñado por dichos mediadores de la cultura y la forma como operan sus mecanismos de control sobre los sujetos, buscando la inclusión de estos en **campos sociales**⁵⁰ que se perfilan como escenografías que sirven para la acción performática y política de un cuerpo subjetivizado.

Podemos tomar como primer elemento ilustrativo de estos mediadores a las instituciones educativas (no importa si son del nivel pre-escolar, primario, secundario y del nivel superior) sumidas en tres funciones de socialización:


- Llevar al sujeto a un conocimiento universal considerado válido por la sociedad, que es la que estructura dicho sistema educativo.
- Ascender al sujeto a los valores que la sociedad reconoce como ciertos. De ahí la necesidad imperiosa de otorgarle reconocimientos en calidad de títulos académicos que avalen la interiorización de estos valores.
- Formar al sujeto para que se ubique en un plano de desigualdad “natural”; esto es, hacerlo participe de las formas de jerarquización que se dan a nivel cultural y que se reflejan de manera evidente en la vida laboral o profesional.

El sociólogo y filósofo Maurizio Lazzarato (2007) nos ofrece una herramienta conceptual para estudiar las producciones devenidas de los contextos culturales, como la de nuestro ejemplo de las instituciones educativas, y que el autor nombra como la filosofía de la diferencia o la teoría del acontecimiento, que es heredera de los planteamientos de Leibniz.

Esta filosofía de la diferencia parte de la definición de un proceso de constitución del mundo y de la subjetividad que no nace del sujeto sino del acontecimiento.

Deleuze retorna la gran ecuación de dos niveles de Leibniz según la cual el mundo es un posible que se actualiza en las almas (el nivel de arriba) y se encarna en los cuerpos (el nivel de abajo). Modificándola completamente, él hace de ella la piedra

⁵⁰ Término que hemos tomado prestado de Pierre Bourdieu y que más adelante entraremos a explicar para entender mejor el juego político que demarca las formas como el cuerpo entra en una escenificación de valores sociales.



angular de su filosofía. Para Deleuze el mundo es un virtual, una multiplicidad de relaciones, de acontecimientos que se expresan en agenciamientos colectivos de enunciación (en las almas) creando lo posible. Lo posible no existe de antemano, como en la filosofía de Leibniz; no está dado; hay que crearlo. Estas nuevas posibilidades son reales, pero al no existir por fuera de aquello que las expresa en las almas (signos, lenguaje, gestos) deben entonces actualizarse o efectuarse en los agenciamientos maquínicos o corporales. Realizar es desarrollar lo que lo posible contiene, explicar lo que éste implica. (Lazzarato, 2007: 24).

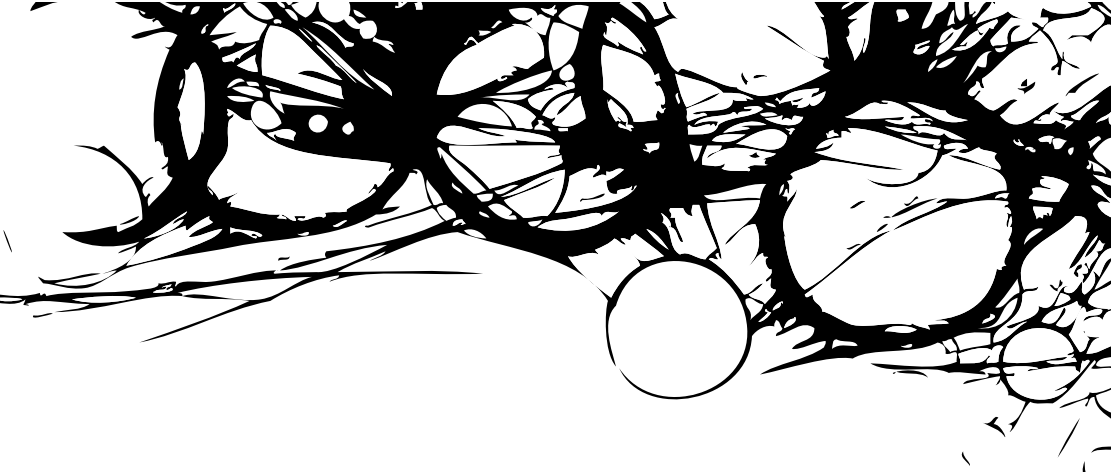
Debemos tener en cuenta que el modo del acontecimiento del que habla Lazzarato es lo “problemático”: el acontecimiento no es la solución de un problema sino una apertura de posibles, donde la afectación es aquello que el acontecimiento ha hecho ver como posible.

En esta lógica de la filosofía de la diferencia, el conflicto político es en cuanto tal, dentro de dos operatividades: como alternativa dentro de las condiciones de posibilidades dadas; y el conflicto como denegación de esta asignación de los roles, de las funciones, de la percepción, de los afectos.

Esta filosofía rompe con las teorías clásicas de la política; en un primer momento hace un quiebre a la teoría liberal que piensa que los sujetos ya están constituidos, además de ser libres y autónomos. Por otro lado rompe con la teoría socialista que define de entrada lo que es un colectivo. La fractura se da cuando se piensa que lo colectivo y lo individual no son el punto de partida sino de llegada de un proceso conjunto.

Tenemos que pensar estos procesos conjuntos como una multiplicidad de relaciones que no dependen ni del sujeto ni del objeto, sino que lo constituye, los genera y lo hacen emerger. Se presenta pues a un sujeto como singularidad y multiplicidad: “Es una multiplicidad en la medida en que contiene todas las relaciones que constituyen el mundo en el cual ella está incluida. Es una singularidad en la medida en que sólo expresa claramente una parte de este conjunto de relaciones” (Lazzarato, 2007: 27). Así que donde el materialismo sólo ve una asociación de puntos, Lazzarato concibe esferas de acción que se compenetran, es decir, de flujos, corrientes, flujos de creencias y de deseos.

La filosofía del acontecimiento concibe a la sociedad como “la posesión recíproca bajo formas extremadamente variadas de todos por cada uno. Ella se define por la manera de poseer a sus conciudadanos y de ser poseídos por ellos. Por la persuasión, por el amor, por el odio, por la comunidad de creencias y de deseos y por la producción de las riquezas” (Lazzarato, 2007: 30).



En definitiva, lo que este autor nos plantea es que las relaciones sociales son definidas por apuestas estratégicas que consisten en conducir las conductas de los otros⁵¹: lo que importa es considerar la dirección de la conducta, ya sea colectiva o individual.

A. LAS FORMAS DE CONTROL EN LA ESFERA PÚBLICA TRADICIONAL:

Gisela Daza y Mónica Zuleta, investigadoras del DIUC⁵² en la línea de Socialización y Violencia, publicaron los resultados de su trabajo en un artículo de revista titulado *Del sujeto de la norma al individuo del control* (2002), y en él ponen de manifiesto la forma como el capitalismo ha esgrimido todo un aparataje de vigilancia de los procesos de producción colectiva, donde el individuo, como engranaje de ese sistema, está cobijado por las estrategias de control de recursos.

Estas investigadoras definen al capitalismo como el acontecimiento por el cual un cúmulo de circunstancias económicas, políticas y sociales promueve la liberación de los movimientos del capital y del trabajo de su subordinación a la tierra.

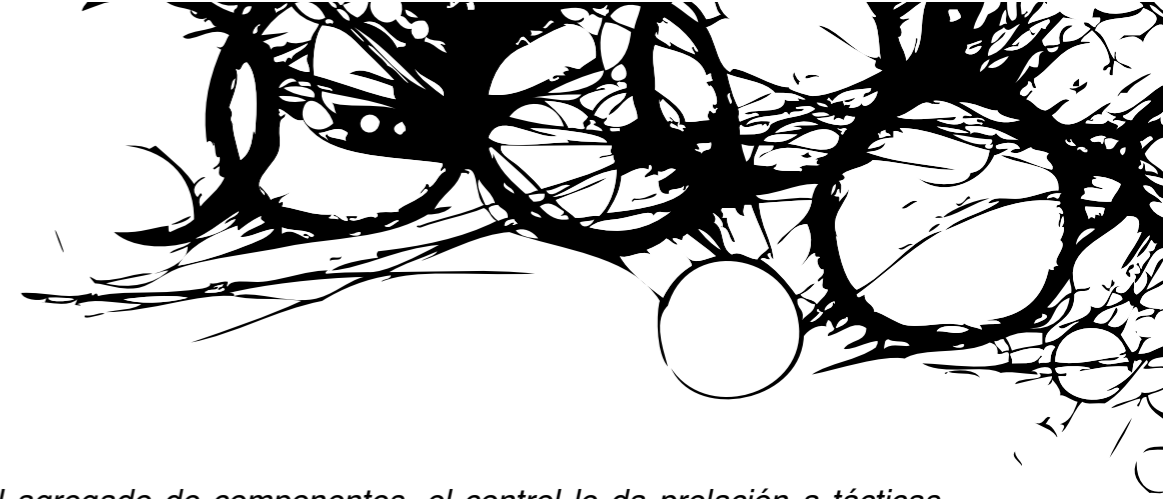
Acá cabría entonces hablar de un capitalismo de la normatización, donde se establece una relación entre la producción capitalista y las instituciones sociales que preparan al sujeto a su inserción en los medios de producción, construyendo como herramienta de control la jerarquización de clases o de oficios, que hace que los integrantes de dichas instituciones estén supeditados previamente a orientar su deseo por esa jerarquía, obligándolos a vigilarse, para no trasgredir prohibiciones que tenían que ver con poner en duda dicho sistema de jerarquías o de revertir su estructura. Se establecen pues toda una urdimbre de ritualizaciones que tiene como fin dictaminar los límites y las condiciones de lo que cada individuo podía hacer; por ejemplo, la familia, como nos dicen Daza y Zuleta, especificó los roles del padre, la madre y los hijos mediante la puesta en marcha de un ordenamiento particular de las secuencias vitales con miras a asegurar, a lo largo de la vida, que sus miembros se transformen según los papeles a jugar y las posiciones a ocupar en los ritmos impuestos por el ciclo industrial (Daza y Zuleta, 2002).

“En consecuencia, el deseo del niño fue cuidadosamente moldeado, no sólo para hacerlo desear el cumplimiento paulatino de las exigencias de su conversión en fuerza de trabajo, sino para hacerlo desear su conversión en padre” (Daza y Zuleta, 2002: 55).

La forma de operar de la ritualización es puesta en evidencia por estas autoras, cuando nos señalan que los mecanismos de vinculación llevan a la normalización y a la medida en común, vehiculizadas a través de una serie de técnicas que dotan de un sentido a los distintos conjuntos de prácticas.

⁵¹ Esto es lo que en la teoría social clásica se denomina como poder.

⁵² Departamento de Investigación de la Universidad Central.



“Efectivamente, la normalización puso en obra a la disciplina, al sufrimiento y a la culpa como los procedimientos destinados a otorgar herramientas para la cohesión y la diferenciación de la masa anónima” **(Daza y Zuleta, 2002: 56)**.

De la disciplina, las autoras dirán que “constituyó la técnica por la que cada cual fue minuciosamente adiestrado, en cuerpo y alma, a seguir el método exigido por su doble conversión en sujeto del deseo y de la producción, lo que instaló en las actividades de cuidado los parámetros de la normalización y los convirtió en preceptos para la salvación” **(Daza y Zuleta, Ibídem)**. Esta noción de disciplina es extraída de las ideas de Foucault del texto *Vigilar y castigar* (1997), donde dicha noción muestra la transformación que produce el paso del poder del Rey, al poder del hombre.

La forma como definen el sufrimiento parte de lo que Foucault develó de la sexualidad, la cual pone a operar la transformación que provoca el paso de la prohibición a la incitación, y es pensada como:

*La técnica mediante la cual, a las diversas clases se les determinaron diferentes tipos de pruebas a vencer para superar las distintas etapas y para representar los distintos papeles conducentes a transformar a sus miembros en sujetos. Esta técnica garantizó, entonces, que cada integrante de la masa de ciudadanos tuviese, a lo largo de su vida, la posibilidad de obtener satisfacciones parciales por la imposición continua de un número mayor de pruebas a ser superadas y, paralelamente, dilatar la satisfacción del deseo, impidiendo, así, la obtención de una satisfacción total (...) Igualmente, indujo un gasto energético en el paso de un estadio a otro y estipuló un principio y un final para cada nuevo estadio, acorde con los ciclos de desgaste y renovación de la fabricación **(Daza y Zuleta, Ibídem)**.*

Por último, la culpa “fue el procedimiento que tuvo por mira establecer el sentido común mediante la diferenciación distributiva de los sujetos dentro del cuerpo social. (...) En consecuencia, el cuerpo social cargó con una culpa colectiva, resultante de la culpa individual, lo que dio origen a un sentido común gracias al cual cada uno pudo diferenciarse” **(Daza y Zuleta, Ibídem)**.

Otro punto importante en el texto de Gisela Daza y Mónica Zuleta tiene que ver con la diferencia que hacen del modelamiento y la modulación como pautas de control del individuo; donde el modelamiento implicaría el seguimiento de patrones mediante clases, mientras que la modulación persigue alcanzar los índices que informan de la posición ocupada por cada componente, respecto de la jerarquía de la sobreproducción.

*Para conformar el agregado de componentes, el control le da prelación a tácticas de interacción apoyadas en la competencia por los recursos, lo cual, además de favorecer la constante aparición y desaparición de componentes, obstaculiza las distribución social sustentada en la tensión entre las clases. Lo anterior estimula el combate a muerte por la conquista del mercado, puesto que se impele al individuo a que, en su hazaña de apropiación de un índice de consumo, se apropie también de los recursos de su opositor, quien debe ser subyugado y dejado fuera de contienda. Este mecanismo de vinculación encauzado a que cada cual participe de lo social a través del combate para alcanzar un índice, pone en obra a la adicción, el autocontrol y la vergüenza como las técnicas que le garantizan, al mismo tiempo, la fragmentación de las clases y el control de cada uno de los componentes **(Daza y Zuleta, 2002: 60)**.*

Por su parte la adicción es la técnica por la cual se modula, a través del consumo, el cuerpo y el alma, donde el control impone la dependencia al consumo como condición de identidad.

“El autocontrol es la técnica por la cual cada persona ajusta sus acciones y sus juicios a los indicadores que le informan de su nivel de pertenencia respecto del índice por alcanzar. Justamente el control, al procurar inscribir los criterios para la pertenencia en los niveles de consumo específicos de la jerarquía de la sobreproducción, busca constreñir a cada individuo a que porte los indicadores que dan cuenta de su cumplimiento respecto del índice por alcanzar para pertenecer” **(Daza y Zuleta, 2002: 61)**.

“Finalmente la vergüenza es el procedimiento por el cual se encamina a cada individuo a que se juzgue a sí mismo y a que juzgue a su opositor desde el punto de vista del exceso o de la deficiencia, tanto en el consumo como en la producción” **(Daza y Zuleta, Ibídem)**.

Como correlato de estas formas de control se encuentra la resistencia, que es demarcada por las autoras de la siguiente forma: “De hecho, si la resistencia propia de la normalización se expresaba precisamente a través de las clases que ésta provocaba, la resistencia particular del control se expresa a través de los individuos que éste promueve. Así, desde hace algunos años, está ocurriendo una suerte de resistencia caracterizada por su naturaleza individual, espontánea, caótica y por carecer de un propósito claramente identificable” **(Daza y Zuleta, Ibídem)**.



B. UNA FORMA DE PENSAR LOS MECANISMOS DE CONTROL A PARTIR DE LA OBRA DE PIERRE BOURDIEU:

Es a esta altura de nuestro texto que se hace imperioso el abordar los presupuestos teóricos construidos por Pierre Bourdieu en relación con los mecanismos de control dados al interior de los campos sociales y puestos en escena performática en la esfera de la clase social.

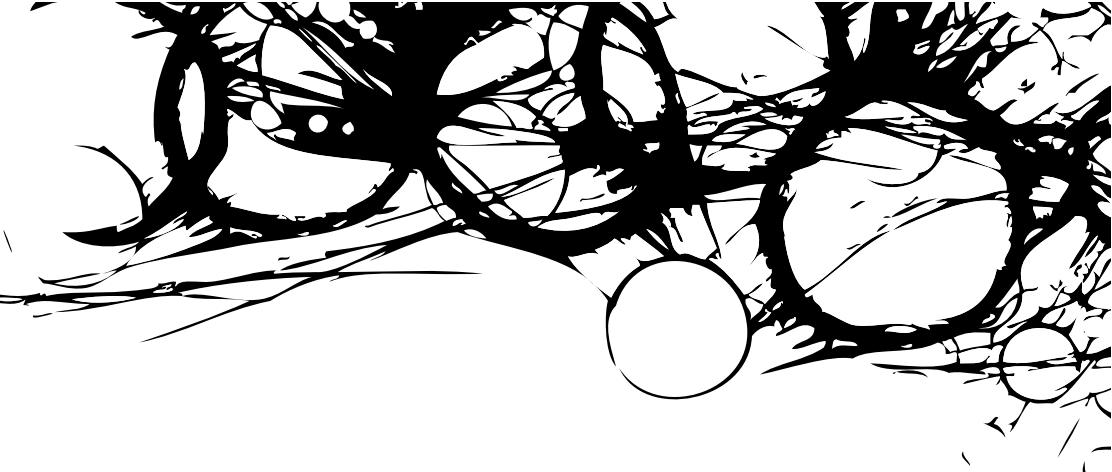
Para hacer esto, primero tenemos que entender cuales son los antecedentes epistemológicos que este sociólogo francés articula en su teoría social.

Para Bourdieu la subjetividad (pensada como cuerpo socializado o habitus) y la objetividad (pensado como campos o historia objetivada), son dos expresiones de una misma realidad, son dos maneras de existencia de la sociedad. La sociedad existe bajo dos formas: los campos (instituciones), que conforman las estructuras sociales externas, y las disposiciones (*habitus*) que constituyen la organización interna de los agentes. Es esta diferencia lo que permite que la investigación que Bourdieu hace de los mecanismos que rigen el orden social, sea la clave de su teoría de la legitimidad; donde las orientaciones fenomenológicas, la conciencia individual y las intenciones del sujeto, serían la piedra angular de las ciencias sociales y humanas, sin olvidar la forma como las estructuras, las “leyes” y regularidades de todo orden, ejercen un carácter coactivo sobre el sujeto y la conciencia individual.

Este planteamiento es tomado de las tesis centrales de Durkheim para quien:

Las sociedades son más que la suma de las personas que las constituyen, de suerte que las estructuras persisten en el tiempo y en el espacio, y trascienden a los individuos. Así, un rasgo fundamental de la actividad social es la existencia de relaciones estructurales que condicionan las conductas humanas, de lo cual se desprende que estas orientaciones buscan las “leyes objetivas” que gobiernan la realidad social. Sin embargo, toda realidad es independiente de la idea, de la representación de la conciencia individual y de la voluntad de los “sujetos”, pues las estructuras de la conciencia social son puro epifenómeno, y pueden constituir ideologías en los procesos de conocimiento (Téllez, 2002: 37).

Bourdieu centra su trabajo en analizar la forma en que se presenta el orden económico, lo que en definitiva muestra como devienen las relaciones sociales a partir de la economía de los bienes simbólicos, con el fin de esbozar una teoría del poder, de la cual se concluye que las estructuras simbólicas son una dimensión de todo poder en su búsqueda de legitimidad.



Bourdieu da preferencia en sus análisis a la fase del consumo de la multiplicidad de productos y bienes culturales; donde lo simbólico no es entendido como simple efecto de lo económico. Esta tesis la vemos presente en el interaccionismo simbólico, y en su principal gestor **G.H. Mead**, quien planteo que la interacción comunicativa se realiza a través de símbolos. Lo central de su teoría es el surgimiento gradual de la persona como entidad psíquica, caracterizada por su condición reflexiva.


El sujeto es concebido como objeto para sí mismo gracias a la conciencia, la cual se logra a través de los demás, asumiendo el papel de otras personas y mirándose a través de ellas. Las actitudes personales se construyen por el mecanismo de la *comunicación simbólica*, vía por la cual se transmiten el sentido y los significados.

Bourdieu va un paso más adelante al proponer que en realidad los sujetos realizan acciones razonables sin ser necesariamente racionales: pueden asumir conductas de las cuales se puede dar razón, sin que esos comportamientos hayan tenido a la razón por principio. Esto plantea dentro de la teoría del *Habitus* que el individuo no es un sujeto libre y transparente en la formación de su destino, pero tampoco es una simple marioneta de las estructuras sociales: “Las relaciones sociales son al mismo tiempo relaciones de fuerza y de sentido; la realidad y la historia de los agentes sociales es el resultado del encuentro entre las estructuras internas y las externas; esto es, entre dos estados de la historia: la historia incorporada en forma de disposiciones durables (*habitus*), y la historia objetivada en las cosas y en las instituciones (campos sociales)” (Téllez, 2002: 46). Consiste entonces en no tratar a los hechos sociales como cosas sino como relaciones.

Otro de los referentes epistemológicos que guiaran la obra de Bourdieu es el constructivismo estructuralista:

Por estructuralismo o estructuralista, quiero decir que existen en el mundo social mismo, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones. Por constructivismo, quiero decir que hay una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo habitus, y por otra parte estructuras, y en particular de lo que llamo campos y grupos, especialmente de lo que se llama generalmente las clases sociales (Bourdieu; Cosas dichas, 1996: 132).

Y más adelante nos ilustra cuando nos dice que:



...por un lado, las estructuras objetivas que construye el sociólogo en el momento objetivista, al apartar las representaciones subjetivas de los agentes, son el fundamento de las representaciones subjetivas y constituyen las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones; pero, por otro lado, esas representaciones también deben ser consideradas si se quiere dar cuenta especialmente de las luchas cotidianas, individuales o colectivas, que tienden a transformar o a conservar esas estructuras (Bourdieu; Cosas dichas, 1996: 135).

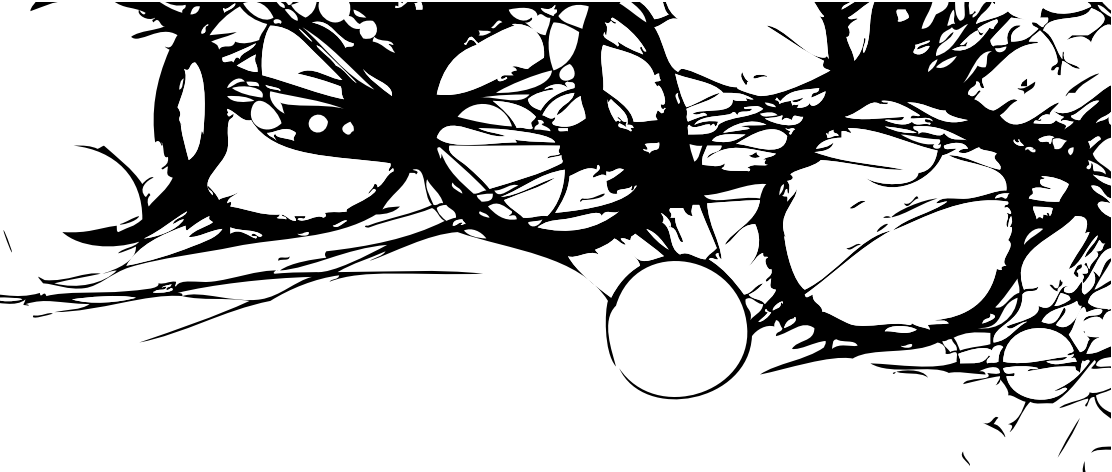
El *corpus conceptual* de Bourdieu se sienta sobre tres pivotes centrales, el concepto de habitus, el de campo y el de capital simbólico.

Nosotros intentaremos sumergirnos en este panorama epistemológico, iniciando con el abordaje del concepto de habitus, el cual es pensado como una disposición durable e incorporada en los individuos y grupos de individuos, adquiridas, permanentes y transferibles, que generan y clasifican acciones, percepciones, sentimientos y pensamientos en los agentes sociales de una cierta manera, generalmente escapando a la conciencia y a la voluntad.

El *habitus* constituye una interiorización de la exterioridad o “historia hecha cuerpo”, que permite el ejercicio, recreación y producción de las fuerzas exteriores (prácticas, estructuras, organizaciones e instituciones sociales) cuya correspondencia inconsciente con las prácticas sociales determina lo que Bourdieu denomina el sentido práctico, el cual garantiza la conformidad y continuidad de las prácticas a través del tiempo. Por ello los agentes sociales no requieren ponerse de acuerdo o pensar permanentemente para mantener la continuidad de las organizaciones sociales. Sería una especie de “operador de cálculo inconsciente” que nos permite orientarnos en el espacio social sin necesidad de reflexionar sobre éste; por ello, puede afirmarse que el *habitus* es un *hacer* que se transforma en *ser*.

Los *habitus* dan origen a los *Estilos de vida* en los sujetos individuales o, en otros términos, a su *hexis* corporal; es decir, a la forma de llevar el cuerpo y comportarse, de moverse, caminar, gesticular, cuidar y percibir el cuerpo. Todos los hechos de la existencia se expresan en el cuerpo: la privación, la abundancia, la pereza, el pudor o la provocación sensual, la timidez, la arrogancia. Todo puede verse en el cuerpo: las condiciones de existencia interiorizadas manifiestan el origen social. En realidad son reacciones sociales o morales cuasi-automáticas, influencias sociales traducidas por el cuerpo.

Si bien Pierre Bourdieu fue demasiado reacio a asimilar el concepto de *habitus* al de ideología, por toda la carga marxista que este término tiene en la tradición de la sociología francesa, podemos ver en dicho término los lineamientos que nos sirven para pensar que toda sociedad y todo sistema educativo terminan imponiendo una imagen del cuerpo legítimo, vehiculizado y definido por los dietistas y médicos,



modelistas y publicistas, a través de revistas y periódicos, imágenes y anuncios transmitidos por los medios masivos de comunicación. Lo anterior sugiere que, en cierta forma, los diversos habitus individuales son variantes de un habitus colectivo.

En palabras de nuestro autor: “El mundo práctico que se constituye en la relación con el habitus como sistema de estructuras cognitivas y motivacionales es un mundo de fines ya realizados, modos de empleo o caminos a seguir, y de objetos dotados de un ‘carácter teleológico permanente’ como dice Husserl” (Bourdieu; El sentido práctico, 2007: 138).

Lo que más adelante complementa diciendo:


*En realidad, dado que las disposiciones duraderamente inculcadas por las posibilidades e imposibilidades, libertades y necesidades, facilidades y prohibiciones que están inscritas en las condiciones objetivas (...) engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y, en cierto modo, preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se encuentran excluidas sin examen alguno, a título de lo *impensable*, por esa especie de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir, a rehusar lo rehusado y querer lo inevitable (Bourdieu, *Ibidem*).*

En su texto *La distinción* (1998) Bourdieu destaca la relación existente entre el habitus y la clase social, donde está última se perfila como el nutriente básico que instituye los estilos de vida de los sujetos:

*Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistemática la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la diferencia constitutiva de la posición, el *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas encladas y enclasantes (como producto del *habitus*); según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales (Bourdieu; *La distinción*, 1998: 185).*

Para nuestra tesis, el concepto de habitus perfila entender las relaciones de juegos de poder que se dan a nivel de la estética corporal asumida por las comunidades de prácticas por nosotros observadas, en la medida, que como bien plantea Bourdieu:

*...el habitus engendra continuamente metáforas prácticas, esto es, en un lenguaje distinto, transferencias (de las que la transferencia de costumbres matrices no es más que un ejemplo particular) o, mejor, *transposiciones sistemáticas* impuestas por las*



condiciones particulares de su puesta en práctica, pudiendo el mismo *ethos ascético*, del que pudiera esperarse que se exprese siempre en el ahorro, manifestarse, en un contexto determinado, por una manera particular de usar del crédito. Las prácticas de un mismo agente y, más ampliamente las prácticas de todos los agentes de una misma clase, deben la afinidad de estilo que hace de cada una de ellas una metáfora de cualquiera de las demás, al hecho de que son producto de unas transferencias de un campo a otro de los mismos esquemas de acción (Bourdieu, *la distinción*, 1998: 186-187).


Es en este punto donde tenemos que encontrar un hilo conductor con el concepto de campo, el cual sirve como telón de fondo para validar las apreciaciones devenidas a partir del término de *habitus*⁵³.

Los campos son espacios sociales dinámicos y estructurados, conformados por puestos jerarquizados y reglas de juego propias; es decir, en calidad de sistemas integrales de posiciones, donde los agentes sociales se relacionan de manera permanente y dinámica. Los podemos entender como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones, definidas en su existencia por las determinaciones que imponen a sus ocupantes, agentes o instituciones, las situaciones actuales y potenciales en la estructura de distribución de las diferentes especies de poder (capitales), cuya posesión determina el acceso a los beneficios específicos que constituyen su “razón de ser”.

Dentro de las particularidades de los campos tenemos la de establecer que las posiciones al interior de estos, se definen, unas en relación con otras: los puestos de comando y poder con relación a las posiciones de los ejecutantes. Los campos funcionan a partir de parejas de oposiciones o sistemas de diferencias, donde los puntos cardinales o de referencia están dados por valores reconocidos: noble/innoble, distinguido/vulgar, inteligente/torpe, etc., lo que determina que las relaciones entre los integrantes de un campo social pueden ser conflictivas e incluso antagónicas para garantizar la permanencia de éste.

Como bien lo señala Gustavo Téllez en su lectura de la obra de Bourdieu: “En todo caso, se trata de sistemas específicos de relaciones entre posiciones diferenciadas e instituidas, que como tales son independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan. Toda posición, en un campo particular, se conquista gracias a disposiciones específicas (*habitus*) que, a manera de ‘afinidades’ electivas y selectivas, posicionan a los agentes sociales en calidad de productores, reproductores, consumidores o descomponedores de un orden específico” (Téllez, 2001: 67). El campo señalaría hasta que punto la posición de un agente social en el mundo implica un condicionamiento más no un determinismo.

⁵³ Es acá donde nos volvemos temerarios y entramos a homologar el concepto de Campo de Bourdieu con el concepto de Esfera pública construido en el inicio de nuestro texto y que tiene como referencia el trabajo de Margaret Sommers (1996/97) en la relación que encuentra entre Parsons y Habermas frente a lo que se entiende por esa dimensión que enmarca las acciones de los ciudadanos dentro de su configuración en una red social.



En la lógica de los juegos de poder, el campo se convierte en un marco de referencia, porque cada campo de la producción cultural produce una especie concreta de capital, susceptible de ser traducida en capital económico que, al adicionarse a otros capitales, constituye lo que Pierre Bourdieu denomina *capital simbólico*.

Aquellos que, dentro de un estado determinado de la relación de fuerzas, monopolizan (de manera más o menos completa) el capital específico, que es el fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo, se inclinan hacia estrategias de conservación -las que, dentro de los campos de producción de bienes culturales, tienden a defender la ortodoxia-, mientras que los que disponen de menos capital (que suelen ser también los recién llegados, es decir, por lo general, los más jóvenes) se inclinan a utilizar estrategias de subversión: las de la herejía (Bourdieu, citado en Téllez, 2001: 144-145).

Estos antagonismos y luchas al interior del campo, conducen a rupturas o revoluciones parciales, tendientes sólo a cuestionar las jerarquías pero no el juego en sí.


De otro lado tenemos que decir que las interrelaciones sociales no son más que las estrategias para mantenerse en los campos y la importancia del sentido práctico (*habitus*) en la adquisición de posiciones de dominación o dependencia que se dan al interior de estos.

“Un campo (...) se define, entre otras formas, definiendo aquello que está en juego y los intereses específicos, que son irreductibles a lo que se encuentra en juego en otros campos o a sus intereses propios (...) para que funcione un campo, es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes al juego, de lo que está en juego” (Bourdieu, citado en Téllez, 2001: 143).

La estructura del campo es un *estado* de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores.

Otra propiedad menos visible de un campo pero que cobra una preponderancia tiene que ver con lo siguiente:

Toda la gente comprometida con un campo tiene una cantidad de intereses fundamentales comunes, es decir, todo aquello que está vinculado con la existencia misma



*del campo; de allí que surja una complicidad objetiva que subyace en todos los antagonismos. Se olvida que la lucha presupone un acuerdo entre los antagonistas sobre aquello por lo cual merece la pena luchar y que queda reprimido en lo ordinario, en un estado de **doxa**, es decir, todo lo que forma el campo mismo, el juego, las apuestas, todos los presupuestos que se aceptan tácitamente, aun sin saberlo, por el mero hecho de jugar, de entrar en el juego (...) Los recién llegados tienen que pagar un derecho de admisión que consiste en reconocer el valor del juego (...) ciertos principios de funcionamiento del juego. Ellos están condenados a utilizar estrategias de subversión, pero éstas deben permanecer dentro de ciertos límites, so pena de exclusión (Bourdieu, citado en Téllez, 2001: 145).*

Hablar de **capital simbólico y dominación social** se vuelva capitular a la hora de entender la teoría social de Pierre Bourdieu, en la medida que su obra propone un accionar para el investigador social y su tentativa de estudiar la aparente espontaneidad de las relaciones sociales.

La propuesta conceptual que configura el horizonte de análisis del **capital simbólico** está basada en cuatro categorías de recursos que se disputan en toda relación social; a saber:

1. **Capital económico:** serían los bienes de naturaleza económica como el dinero.
2. **Capital cultural:** la forma específica (sistemas y códigos) que adopta la cultura para otorgar títulos asociados a la acumulación del bagaje educativo, certificados y legitimados a partir de los títulos que mostrarían la solvencia, destrezas y competencias de los portadores. Estos títulos ayudan a la conversión del capital cultural en capital económico. Hay que resaltar que en sí no se trata de una propiedad jurídica, sino de la certificación de crear o gozar de una obra de arte; es esto lo que se transfiere.
3. **Capital social:** pensados a partir de los recursos y posibilidades actuales y potenciales ligados a la posesión de una red durable de relaciones sociales, expresadas por intermedio de la pertenencia a grupos, integrados por agentes que además de poseer propiedades comunes, se relacionan por medio de lazos permanentes, los cuales posibilitan el intercambio de favores y servicios.
4. **Capital simbólico:** es la acumulación de todas las especies de capital posibles, que generan crédito y autoridad en los agentes que la poseen. La fuerza del capital simbólico reside en la significación que tornan los atributos de los agentes por medio de un trabajo permanente de legitimación que se funda en la transformación de las diferencias de hecho (propiedades en sí), en diferencias de valor (representaciones). Del capital simbólico Bourdieu deriva las nociones de poder y autoridad que puede detentar un agente social en un momento y contexto dados, generando no solo un conformismo moral, sino lógico,

que tiende a naturalizar la visión y la división del mundo. Este capital simbólico es llamado comúnmente prestigio, reputación, renombre, y es otra forma percibida y reconocida como legítima de estas diferentes especies de capital.

Bourdieu va a ser más explícito al momento de referirse a este capital simbólico:

*Cuando, al ser aprehendidas en función de un sistema de principios (schemes) de percepción y de apreciación objetivamente acorde con las estructuras objetivas, son reconocidas como legítimas, las diferencias arbitrarias que registran las distribuciones estadísticas de propiedades se convierten en signos de distinción (natural) que funcionan como un capital simbólico, capaz de asegurar una **renta de distinción** tanto más grande cuanto más raras son (o, a la inversa, menos accesibles “comunes”, divulgadas, “vulgares”). En efecto, lo que constituye el valor de las propiedades capaces de funcionar como capital simbólico, no es, aunque todo lleve a pensar lo contrario, una u otra característica intrínseca de las prácticas o de los bienes considerados, sino su **valor marginal** que, al depender de su número, tiende necesariamente a disminuir con su multiplicación y su divulgación (Bourdieu; **El sentido práctico**, 2007: 154).*

Como bien hemos enunciado, Bourdieu deriva de la noción de capital simbólico los conceptos de poder y autoridad, los cuales son el elemento emergente de las dinámicas internas y de relación de las clases sociales, porque es a partir de esa lógica interna de las clases sociales donde se dan las relaciones en las que se juega no solamente la lucha por la distribución de los bienes materiales y simbólicos, sino también los esfuerzos por conquistar las representaciones sociales legítimas. En esta lucha por las clasificaciones social está implícito el problema de las delimitaciones y las fronteras entre clases; fronteras un tanto incognoscibles en la realidad.

Bourdieu reconoce la probabilidad de existencia real de las clases a partir de conjuntos de agentes que ocupan posiciones semejantes en un espacio social, dependientes de la distribución de las distintas especies de capital y situados en condiciones semejantes, con todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses similares, y la capacidad de producir prácticas sociales y tomas de posición equivalentes. A esto lo podríamos denominar como “conciencia de clase” (o estilo de vida), que independiente de que sea falsa o no, la conciencia de los agentes hace parte de la realidad de las clases sociales.

El texto de Bourdieu *la distinción* (1998) es revelador en este aspecto, porque centra su temática en mostrar que al hablar de clases sociales, se está expresando una reunión o movilización de los agentes que obedece a la lógica de la lucha por las clasificaciones y jerarquizaciones de cada clase y entre las clases; es decir, a la lucha por la diferencia y la distinción, por la búsqueda de signos distantes y distin-



tivos, incluso entre los miembros de una misma fracción de clase. De esta manera, la lucha social, que en principio puede darse por la distribución de los bienes escasos, es también la lucha por la imposición de la forma legítima de percibir las relaciones de fuerza; ósea, las representaciones adoptadas por los miembros de las clases y que pueden contribuir ya sea a la perpetuación o a la subversión de las relaciones de poder ubicadas en la base de las luchas de clases.

Si quisiéramos tener una percepción objetiva de las clases sociales nos tendríamos que remitir a las instituciones, organizaciones políticas y dispositivos jurídicos; es esto lo que hace de ellas una *historia objetivada* de una sociedad, a la vez que estas instituciones tendrían unos voceros oficiales o representantes, que resaltarían su calidad objetiva. Existen, además las clases como historia *incorporada*, bajo la forma de *habitus*, en la conciencia de los agentes y en sus representaciones sobre las formas de clasificación y distribución de los distintos capitales que circulan en la sociedad.

Esta agente o representante adquiere un poder por referencia directa a la clase a la que pertenece y el poder de las palabras solo es poder delegado del portavoz y sus palabras solo pueden ser como máximo un testimonio, y un testimonio entre otros, de la garantía de delegación del que ese portavoz está investido: “el poder de las palabras reside en el hecho de que quien las pronuncia no lo hace a título personal, ya que es sólo su ‘portador’: el portavoz autorizado sólo puede actuar por las palabras sobre otros agentes y, a través de su trabajo, sobre las cosas mismas, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado por el grupo que le ha otorgado ese mandato *y de cuyo poder está investido*” (Bourdieu citado en Téllez, 2001: 168).

Las ideas de Pascal van a ser reveladoras para Bourdieu a la hora de plantear la características objetivas de esas diferencias de clases, en especial cuando Pascal dice que “la costumbre hace la autoridad”, esto nos recuerda sin cesar que el orden social no es más que el orden de los cuerpos (convertido en estilo de vida y en *habitus*); para imponer un reconocimiento de la ley basado en el desconocimiento de la arbitrariedad que preside su origen.

En el caso que nos ocupa, vemos como las comunidades de práctica que estudiamos (Emos, Skinheads y Góticos) entran a cuestionar esa dominación de clase a partir de la puesta en escena de un discurso estético en sus cuerpos, terreno político por excelencia en la contemporaneidad; lo que podríamos entender de manera mas clara cuando Bourdieu nos dice:

La fuerza simbólica, como la de un discurso preformativo y, en particular, una orden, es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y de un modo que parece mágico, al margen de cualquier coerción física (...). Lo que significa que sólo es una excepción aparente de la ley de la conservación de la energía (o del capi-



tal): sus condiciones de posibilidad, y su contrapartida económica (en un sentido amplio del término), residen en la ingente labor previa que resulta necesaria para llevar a cabo una transformación duradera de los cuerpos y producir las disposiciones permanentes que la acción simbólica despierta y reactiva (Bourdieu, citado en Téllez, 2001: 189-190).

Pero el argumento más interesante de todos es el que tiene que ver con la forma como la violencia simbólica se vuelve en coerción incorporada, a partir de esquemas que se ponen en funcionamiento para que todo sujeto perciba y evalúe sus actos y las categorías de clasificación de clases (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/ negro, etc.), lo cual termina por perfilar a un ser social:

De manera general, la eficacia de las necesidades externas se apoya en la eficacia de una necesidad interna. Así pues, al ser el resultado de la implantación en el cuerpo de una relación de dominación, las disposiciones son el verdadero principio de los actos tácticos de conocimiento y reconocimiento de la frontera mágica entre los dominantes y los dominados que la magia del poder simbólico, que actúa como un gatillo, no hace más que disparar. El reconocimiento práctico a través del cual los dominados contribuyen, a menudo sin saberlo y, a veces, contra su voluntad, a su propia dominación al aceptar tácitamente, por anticipado, los límites impuestos, adquiere a menudo la forma de la emoción corporal (vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad), con frecuencia asociada a la impresión de regresar hacia relaciones arcaicas, las de la infancia y el universo familiar (Bourdieu, citado en Téllez, 2001: 190-191).

El cuerpo revela todas las formas de prohibición que el campo social⁵⁴ ha impuesto a los sujetos que pertenecen a dichos campos; esta prohibición se hace visible en actos fallidos, que evidencian la transgresión llevada a cabo, pero que busca castigo por ser ella misma un cuestionamiento de esa arbitrariedad de categorías de legitimación de la violencia simbólica. Es en este orden de ideas que Téllez nos dirá, frente a esas manifestaciones corporales, que allí:

Se revela en manifestaciones visibles como el sonrojo, la turbación verbal, la torpeza, el temblor ..., otras tantas maneras de someterse, incluso a pesar de uno mismo y contra lo que le pide el cuerpo, al juicio dominante, otras tantas maneras de experimentar, a veces en el conflicto interior y la ‘fractura del yo’, la complicidad oculta que un cuerpo que se sustrae a las directrices de la conciencia y la voluntad mantiene con la violencia de las censuras inherentes a las estructuras sociales (Téllez, 2001: 191).

⁵⁴ Insistimos en seguir pensando el concepto de Campo referenciado como esfera pública. Así pues ese cuerpo modificado a partir de prácticas estéticas compartidas revela las formas de prohibición que la esfera pública tradicional ha impuesto a los sujetos que pertenecen a dicha esfera.



Es en esta lógica de la vergüenza y el sonrojo donde cobra importancia el adagio popular que reza “La hipocresía es el homenaje que el vicio rinde a la virtud”.

Vemos que estamos ante un proceso de interiorización de la exterioridad (*habitus* o la historia hecha cuerpo) y la exteriorización de la interioridad (*campus* o la historia hecha cosas). Necesariamente tendríamos que concluir que las categorías, esquemas o las formas de organización del pensamiento, son un producto histórico al igual que el orden sociocultural; es decir, las estructuras cognitivas son un producto histórico, tienen una historicidad doble: por un lado, en el proceso de socialización (ontogénesis) y por otro lado en el trabajo histórico de sucesivas generaciones (filogénesis). Estamos ante una visión de la razón y sus categorías como producto de la historia del hombre.

Estas maneras de ver las relaciones entre estructuras sociales y estructuras mentales tienen implicaciones políticas. Los sistemas simbólicos y todas las expresiones de la cultura no son simples instrumentos de conocimiento; son también instrumentos de dominación y control social; por lo tanto constituyen un objetivo fundamental y una razón de ser de las luchas que oponen a los individuos y a los grupos dentro de campos sociales.

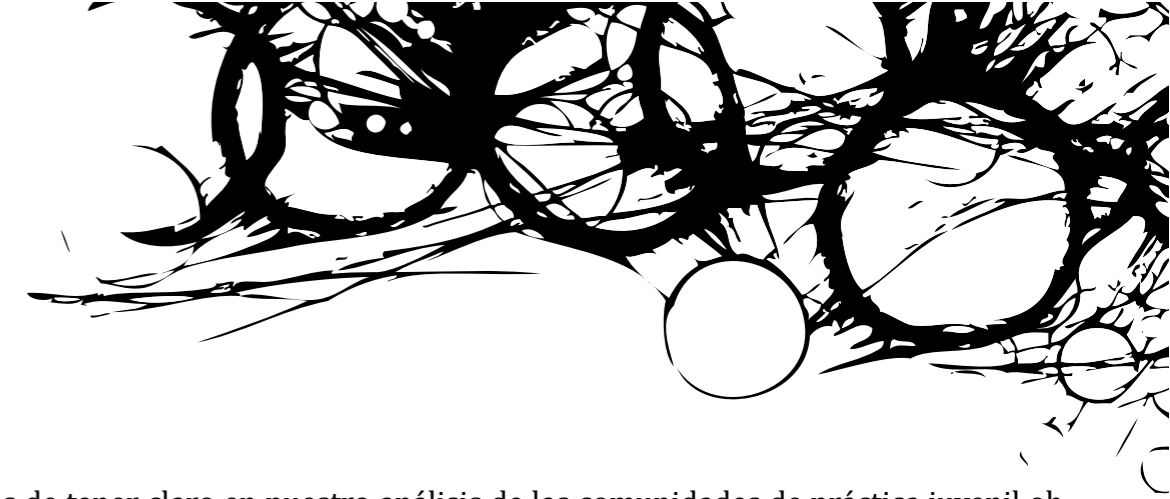
Como bien lo plantea Téllez en su lectura de la obra de Bourdieu: “El poder de la violencia simbólica reside en la capacidad para inculcar e imponer significaciones, imponiéndolas como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza que constituyen su fundamento. En este sentido, la violencia simbólica transmuta relaciones de fuerza en relaciones de sentido” (Téllez, 2001: 120).

Estamos entrando a terrenos teóricos de la extensa obra de Bourdieu donde la legitimidad de la violencia simbólica está presente como guía del camino analítico de los fenómenos sociales de luchas entre clases.

Es imperativo tener claro que para la teoría social propuesta por Bourdieu todo ejercicio del poder tiene necesidad de ser legitimado, y toda legitimación pone en juego la dimensión simbólica del poder que se ejerce a través de las representaciones sociales, donde el orden establecido tiende a justificarse en nombre de definiciones, principios, valores e ideologías, a los cuales se asigna un valor universal y, en ocasiones, trascendental (lo hermoso en oposición a lo feo, lo espiritual en oposición a lo carnal, lo elegante en oposición a lo prosaico).

Este trabajo de legitimación se orienta a enmascarar, justificar y a hacer reconocer como natural y universal lo que todo poder puede tener de arbitrario; es decir, como expresión de la dominación que unos grupos o clases ejercen sobre otros.

⁵⁵ Como por ejemplo el no encontrar el sentido de asumir una estética andrógina por parte de un grupo de Emos, cuando se insta constantemente a los jóvenes a buscar su “esencia” identitarias en presupuestos de masculinidad y feminidad claramente definidos por la sociedad y los mass-media.



Si hay algo que debemos de tener claro en nuestro análisis de las comunidades de práctica juvenil observadas y las formas de marginación a las que son expuestas en la esfera pública tradicional, tiene que ver con el hecho de que esas formas de marginación están cobijadas por un proceso de legitimación disfrazada, transfigurando las relaciones de fuerza en relaciones de sentido⁵⁵; este proceso supone el poder de imponer las significaciones adecuadas, y que los sujetos a los que se les impone en creer en las verdades que fundamentan su dominación y que se expresan en construcciones ideológicas y simbólicas.

Lo fundamental en este proceso de coerción y violencia simbólica está en entrever que todo acto de dominación presentan una doble dinámica: *son actos de reconocimiento* en la medida que logran la aceptación de la legitimidad y del sentido impuestos por las relaciones de dominación y *son actos de desconocimiento*, puesto que suponen la ignorancia del carácter arbitrario que los hace posibles⁵⁶.

La forma como opera estas formas de coerción parten de un trabajo ideológico, basado en acciones pedagógicas múltiples, difusas e institucionales, capaces de hacer mutar la violencia física y psicológica (no tolerable socialmente) en violencia simbólica, la cual es inherente a todo proceso de socialización⁵⁷.

Toda forma de categorización pasa por encontrar elementos formales de nombrar segmentaciones sociales, en las cuales la exclusión opera, sino en todo momento, si en aquellos casos donde las luchas por el capital simbólico se torna crucial a la hora de definir relaciones de poder en la esfera pública tradicional, campo de batalla ejemplar, en la medida en que es en dicha esfera donde se legitiman las caracterizaciones, a la hora en que se vuelven modelos de comportamiento y “ejemplos de vida” a alcanzar.

Al respecto Bourdieu nos dirá: “La institución de una identidad, que puede ser un título de nobleza o un insulto (...), es la imposición de un nombre, es decir, de una esencia social. Instituir, asignar una esencia, una competencia, es imponer un derecho de ser que es un deber ser (o un deber de ser)” (Bourdieu, citado en Téllez, 2001: 164). La esencia social es el conjunto de esos atributos y de esas atribuciones sociales que produce el acto de institución como acto solemne de categorización que tiende a producir lo que designa.

⁵⁶ Vemos en este presupuesto la herencia que el marxismo y el constructivismo le imprimió a la obra de Pierre Bourdieu, en especial cuando se piensa a la ideología como “falsa conciencia”.

⁵⁷ Del mismo modo, el poder de nombrar y hacer creer en las cosas, presente en todas las instituciones, se llama nominación, la cual consiste en dar nombre, significado y sentido por medio del lenguaje a los agentes, bienes y demás hechos sociales instituidos.

C. CONTROL POLITICO Y SOCIAL EN EL CIBERESPACIO:

Es en este punto donde debemos entrar a considerar la importancia que para nuestro análisis depara el termino de *Sociedad de la información*, definido por **Castells (1999)** como el entramado social contemporáneo, de carácter digital, posterior a la sociedad industrial, en donde los procesos de información y comunicación penetran y condicionan todos y cada uno de los ámbitos sociales, económicos, políticos y culturales.

A su vez, Castells habla de la *sociedad informacional* pensada como un atributo, propio de una forma específica de organización social, donde la generación, el procesamiento y la transmisión se convierten en las fuentes fundamentales de la productividad.

La participación en los medios digitales presupone asignarle un carácter metafórico para comprender las “ventanas” como manifestación de la personalidad como sistema múltiple; entendiendo esto, como lo plantea **Sherry Turkle (1997)**, teórica del ciberespacio, no como una persona representando diferentes papeles en distintos ambientes, sino como una práctica vital repartida que existe en muchos mundos y desempeña muchos papeles al mismo tiempo, donde la vida vivida en la esfera pública tradicional puede ser una simple “ventana” más y no necesariamente la mejor.

Esta vida repartida es asumida por los jóvenes como una manera de experimentar sin temer a las consecuencias, algo que **Erikson (1987)** había nombrado como *moratoria psicológica*⁵⁸, que facilita el desarrollo de un concepto personal de la identidad. Estas experiencias virtuales dramatizan unas actividades simbólicas que les permiten desarrollarse como productores culturales a partir del reconocimiento de sus particulares formas de experiencia vital, de expresión y de ejercicio de sus derechos.

Retomando lo dicho por Castells frente a la *sociedad de la información*, y la forma como desde ella se construyen vidas repartidas, debemos hacer una diferencia en relación a la globalización y los *mass media*; y es que una cosa es el proceso de globalización de los medios de comunicación, y otra los procesos que hacen de los medios condición de posibilidad de la globalización.

J.B. Thompson nos definirá la globalización como la creciente interconectividad de diferentes regiones y lugares, hecha de forma sistemática, y en cierto grado reciproca, y sólo cuando el alcance de la interconectividad resulta efectivamente global, convirtiéndose en el más importante sustrato tecnosimbólico (**citado en Valderrama, 2004**).

⁵⁸ Ver el capítulo de esta tesis sobre *Construcción de la identidad en el ciberespacio* y el apartado donde se habla sobre la forma como los entornos virtuales se perfila como la moratoria psicológica que tienen los jóvenes en la actualidad.

El sociólogo colombiano Carlos Valderrama en su artículo de revista *Medios de comunicación y globalización* (2004) define ese sustrato tecnosimbólico como el conjunto de condiciones económicas, técnicas, tecnológicas, político-institucionales y culturales que permiten la configuración del tejido social y la interacción entre los diferentes agentes sociales.

En palabras sencillas, los *mass-media* asumen un doble juego de efectividad: como mediadores y agentes sociales de la sociedad de mercado, y como mediadores sociopolíticos a través de los usos y empoderamiento que los sujetos (*colectivos o individuales*) hacen de ellos.

Se hace necesario entrar a definir dos términos que son esenciales a la hora de pensar la globalización, y que fueron referidos en su momento por **J.B. Thompson**, a saber: la historicidad mediática y la experiencia mediática.

El primero, se refiere al hecho de que “nuestra percepción del pasado, y nuestra percepción de las maneras en que el pasado afecta nuestra vida actual, depende cada vez más de una creciente reserva de formas simbólicas mediáticas”, es decir, depende cada vez menos de su experiencia personal, o de la experiencia personal de otros cuyas relaciones procedan de la interacción cara-a-cara. Con el segundo, se refiere a nuestra percepción de “que el mundo existe más allá de la esfera de nuestra experiencia personal” (...) En este desanclaje de tiempos y espacios, los horizontes de referencia se amplían y se complejizan para la comprensión del sí mismo (**Valderrama, 2002: 15-16**).

Tanto la historicidad mediática como la experiencia mediática le dan otro sentido a lo que se conoce como esfera pública, en la medida en que los mass-media operan como escenario y como instrumento, configurando a su vez lógicas de exclusión que terminan por constituir públicos para el espectáculo. Como bien lo afirma **Martin-Barbero**, los medios, en su lógica de espectacularizar lo cotidiano, entran a constituir y no a sustituir, la trama de los discursos y la acción política, porque esa mediación produce una densificación comunicativa de las dimensiones simbólicas, rituales y teatrales que siempre tuvo la política.

Por densidad comunicativa Valderrama entiende:

La circulación de una gran masa de saberes a altísimas velocidades, la semiotización de la vida cotidiana, y las mediaciones que establecen las tecnologías de la comunicación y la información en la construcción de subjetividades. En el ámbito escolar, esta densidad se puede caracterizar desde tres dimensiones: convergencias de múltiples lenguajes, convergencia de diferentes medios de comunicación y convergencia de múltiples sentidos generados a partir de la diversidad de saberes y de informaciones que circulan en la institución escolar (**Valderrama, 2002: 22**).



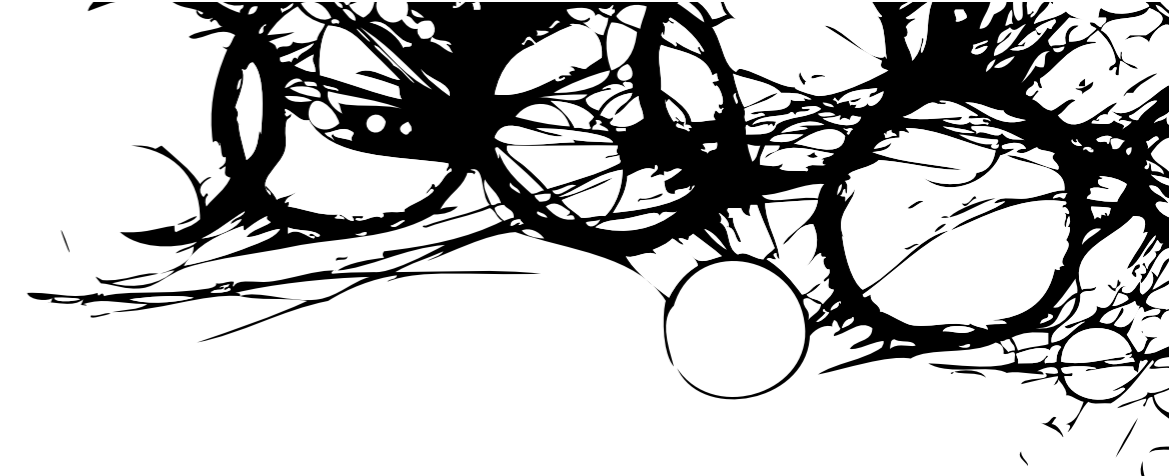
Esta semiotización de la vida cotidiana perfila a nuestra sociedad contemporánea cada vez más dialógica, convirtiendo los antiguos espacios de poder e imposición en espacios de negociación y consenso, trayendo con ello una implicación, y es que la sociedad civil puede perder su heterogeneidad y su espesor conflictivo para reducirse a una existencia consensual estadística.

Bruno Ollivier (2004), catedrático de la Universidad de las Antillas y de Paris IV (*Soborna*), nos propone otra forma de pensar los espacios de participación dados por los *mass-media*, específicamente desde internet, pero guardando una postura alternativa y crítica, donde ve que los grupos sociales los utilizarían en función de sus estrategias y de sus modos de hacer política en el sentido más amplio del término: discutir y decidir a propósito de asuntos colectivos.

Lo primero que hace Ollivier es mostrar como internet trae una nueva configuración en la participación de la construcción de sus contenidos y estructura discursiva, en comparación con los medios masivos tradicionales, los cuales; primero, se mueven en la unidireccionalidad de la información, ya que todos reciben el mismo mensaje, en el mismo instante, a partir de un emisión única⁵⁹; lo segundo tiene que ver con la temporalidad, que es continua y también unidireccional (no se puede ni responder, ni intercambiar); y lo tercero es que estos medios tradicionales suscitan formas de representación a través de relatos.

La internet entra no solo a configurar nuevas formas de comunicación, sino nuevas formas de debate, de toma de decisiones y de confrontaciones, que como Ollivier señala, no se trata de una empresa o corporación informativa, lo que determina que no hay junta directiva, ni presidente, ni accionistas; razón por la cual, estos espacios necesitan de manera imperiosa y reiterativa acuerdos que permitan intercambiar información: “acuerdos respecto a las modalidades de acceso y de interoperabilidad, a las formas de compatibilidad de los sistemas que condicionan una forma de vida política y posibles cambios en las estructuras de poder en todos los sectores de la sociedad” (**Ollivier, 2004: 85**). Esto significa que internet no puede existir sin reglas y la definición de los grupos que allí se crean resulta de encuentros conflictivos entre normas sociales y el mercado.

La legitimidad de los usuarios es de hecho y se manifiesta a través de sus prácticas y de sus usos de la red. Acá se elaboran nuevas formas de hacer política, porque tienen necesariamente que encontrarse los distintos actores implicados en la gestión de problemas comunes. Eso significa que las decisiones las toman los sectores implicados después de debates que permiten la elaboración de un consenso. “Desde este punto desaparece la democracia clásica, donde los representantes del pueblo deciden y deben rendir cuentas a sus electores acerca de lo que decidieron” (**Ollivier, 2004: 87-88**).



Lo que hasta el momento han notado nuestros lectores, es que hemos dejado por fuera de nuestro análisis el papel de los medios como vehículos para visibilizar los asuntos de interés público y la forma como los muestran a los sujetos sociales. Algo que no pasa desapercibido para la catedrática española **Maricela Portillo**, para quien en su texto *El papel de los nuevos medios en relación con las formas emergentes de participación ciudadana* (2004), la lucha por el reconocimiento social ha devenido en una disputa por la visibilidad, que puede verificarse cotidianamente en los espacios mediáticos no-localizados: como es el caso de *Twitter*, esta red virtual que fue fundamental en las protestas por el fraude en las elecciones presidenciales en Irán en junio del 2009 o en visibilizar la represión que la junta militar de Birmania hizo a los monjes budistas.

“La emergencia de una opinión pública mundial y su consecuente movilización ciudadana deben sus posibilidades en gran parte, a esta tecnología que permite construir proyectos desterritorializados que trascienden fronteras y dan forma a respuestas colectivas que enfrentan a la hegemonía de las fuerzas del poder político que peligrosamente se imponen en un mundo unipolar” (**Portillo, 2004: 111**).

Vemos como los movimientos sociales están cada vez más conformados por jóvenes que se congregan a partir de fines comunes y no tanto de una pertenencia social; donde el reclamo público de los temas considerados de intereses privados (sexualidad, intereses estéticos, etc.) se vuelve el lugar común de sus discursos reivindicativos, dándole a lo público una connotación más amplia, al ser relacionado con los aspectos civiles y sociales.

Dichos movimientos poseen características novedosas que los separan de formas tradicionales de participación ciudadana como lo son los partidos políticos o sindicatos y que tiene que ver con la heterogeneidad de identidades (ya no se perfila la clase social como cohesionador de identidad) descentralización y estructura no jerárquica, haciendo de las tecnologías formas de comunicación e instrumento de lucha. La radiografía que nos presentan estos movimientos sociales en relación a lo que tradicionalmente considerábamos como participación ciudadana, detalla que la sociedad, fuera de internet, está pasando por una crisis de las organizaciones políticas tradicionales, llevando a que los movimientos sociales se desarrollen alrededor de códigos culturales, haciendo del ejercicio del poder un asunto en red global basado en vivencias, experiencias de valores, “trincheras de resistencia” y alternativas en sociedades locales.

⁵⁹ De ahí la importancia de los estatutos jurídicos de propiedad de la información y del control del mensaje.



Maricela Portillo nos enumerara las cuatro cuestiones fundamentales que hacen que la participación sea posible en los espacios virtuales por parte de los actores sociales:

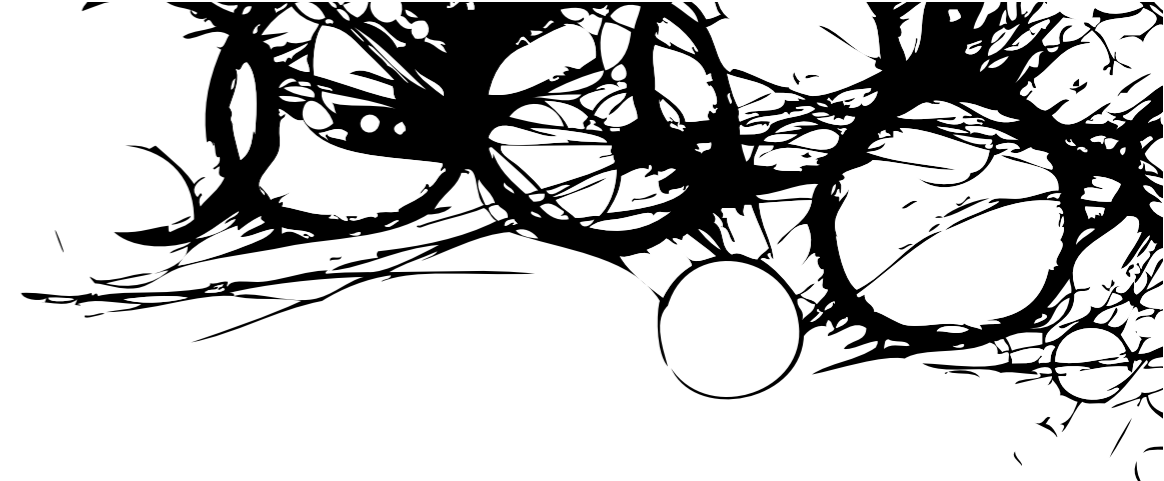
- A.** La presencia: presupone la existencia en la red, y el reconocimiento de nuestro *Nick* como forma de evidenciar una identidad.
- B.** El acceso: otorgado por un servidor que funcione en la red.
- C.** El capital: determinado por los conocimientos adecuados para actuar en cada plataforma, lo que implica conocer la especificidad del lenguaje electrónico.
- D.** El habitus: implica tener incorporados los conocimientos a los “modos de hacer la cosas”, ya que no es suficiente con contar con el conocimiento, sino que hay que integrarlo a los modos de percibir, pensar y actuar.

Esta red global de vivencias, pasa por una producción de discursos que el sociólogo francés **Gabriel Tarde (1907)** pensaba como una coordinación de las singularidades y su acción bajo la lógica de cooperación entre cerebros, en la forma de un “cerebro colectivo”, constituido por la multiplicidad de las singularidades de los cerebros que actúan los unos sobre los otros por acción a distancia de los deseos y de las creencias. Nosotros nombraríamos esto como una psiquis colectiva puesta en escena a partir de mecanismos de comunicación digitales.

Es necesario entrar a configurar un análisis de la forma como los mecanismos de coerción entran a perfilarse en escenarios tan complejos como el ciberespacio. Para tal fin recurriremos al artículo de revista de **Carlos Valderrama**, y que tiene como título *Movimientos sociales: TIC y prácticas políticas* (2008) y en el cual las prácticas sociales son pensadas y configuradas en campos de actividades humanas entrelazadas, que son incorporadas y rutinizadas, a la vez que se organizan alrededor de conocimientos compartidos o prácticas de entendimiento compartido.

En la contemporaneidad asistimos a nuevas formas de prácticas políticas de diversos movimientos sociales, que son una ruptura con el saber hacer de prácticas políticas en la modernidad. Valderrama, sociólogo y doctor español, de la mano de Castells, nos enuncia las tres características de estas nuevas prácticas:

- a.** Ya los movimientos sociales amplían sus reivindicaciones más allá del límite que depara la clase social o lo sectorial, y su lucha toca asuntos que tiene que ver con los valores culturales, modos de vida, construcciones de sentido o visión del mundo. Lo que esto muestra es que cada vez más la cultura deviene en política.



- b.** Se deja de lado la adhesión a partidos políticos como forma de participación ciudadana, que son reemplazadas por otras formas de organización, más espontáneas en su configuración pero más extensas en la cobertura de miembros.

- c.** Las tecnologías digitales permiten que estas organizaciones tengan un carácter global, sin abandonar los referentes locales que las enmarcan.

De esta última característica Castells nos dirá que:

Los procesos de cambio social conflictivo en la era de la información giran en torno a los esfuerzos por transformar las categorías de nuestra existencia a base de construir redes interactivas como formas de organización y movilización. Estas redes, que surgen de las resistencias de sociedades locales, se proponen vencer el poder de las redes globales para así reconstruir el mundo desde abajo. Internet proporciona la base material que permite a estos movimientos movilizarse en la construcción de una nueva sociedad (**Castells, citado en Valderrama, 2008: 100**).

Con esto Castells enuncia el poder de internet como plataforma tecnosimbólica, configurada como medio esencial de comunicación y organización de los ámbitos de la práctica social y herramienta para actuar, informar, reclutar, organizar, dominar y contradominar; lo que termina por configurar una relación entre las TIC y los movimientos sociales a partir de lo que ellas permiten hacer, la manera de apropiarse y usarlas (incorporación y rutinización) y el sentido de la práctica discursiva de las comunidades que las usan.

Valderrama nos recuerda que en nuestros días ya no existe una esfera pública unificada y atada a los medios de comunicación del Estado, lo que depara una esfera pública más autónoma y global, desprendida del referente territorial y nacional, permitiendo una reconfiguración de la información política basada en la soberanía, por no obedecer a las regulaciones estatales⁶⁰.

En nuestra investigación, las plataformas virtuales manejadas por las comunidades de práctica que fueron observadas (como por ejemplo *Emopunk Colombia, Medieval Darkwave Electro, RASH Medellín, y Pisando Fuerte de Skinhead Medellín*.) definen de forma elocuente lo que Valderrama llama emergencia de intersticios de lo público-comunicativo, constituidos como prácticas políticas desinstitucionalizadas, en los cuales “el liderazgo tiende a difuminarse entre los participantes en tanto cada uno, en la medida de su participación (debatiendo, enviando a sus contactos correos electrónicos, etc.) se convierten en un pequeño líder que construye su propio nodo” (**Valderrama, 2008: 97**). Sería opinión pública sin mediaciones, lo que no significa que sean menos elaboradas socialmente.

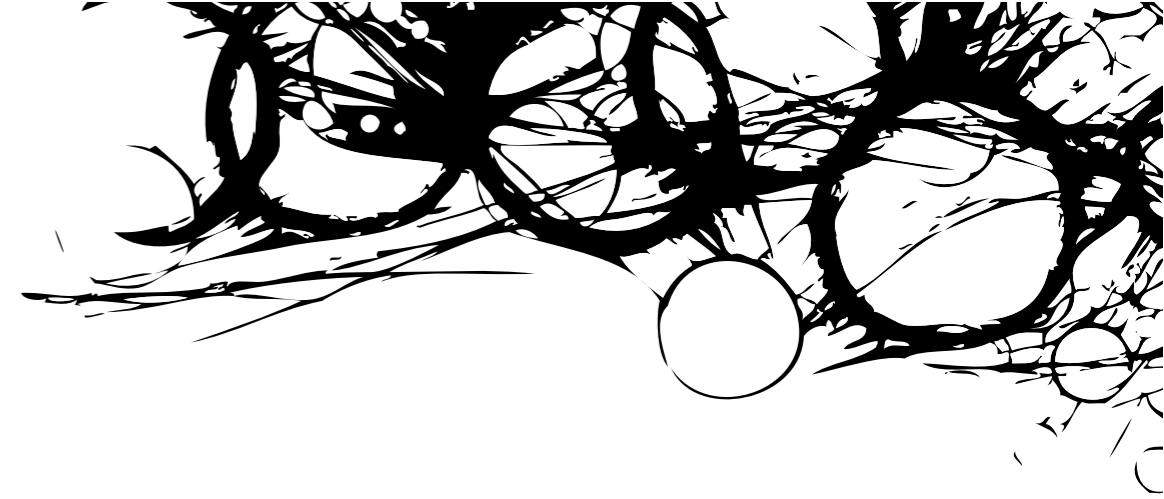
⁶⁰ Nosotros referenciamos el caso ya mítico del levantamiento del EZLN en Chiapas México, orquestado a partir de las plataformas virtuales como ejemplo de esta soberanía en el manejo de la información.



Es en la continuidad entre lo virtual y lo presencial en donde las prácticas políticas de los movimientos sociales le dan cuerpo a los lazos entre lo local y lo global. Consideramos que las relaciones sociales en línea no se encuentran aisladas de las interacciones fuera de línea ni de las mediaciones culturales del mundo presencia; más bien, pensamos que ambas son el resultado de una mutua afectación, inscritas ambas en el campo amplio de la cultura y entre las cuales podemos encontrar tanto continuidades como rupturas (**Valderrama, Ibídem**).

Es a esto a lo que **Castells (1999)** llama *espacio de los flujos*, viendo a la sociedad a partir de flujos constantes de capital, información, tecnología, interacción organizativa, de imágenes, sonidos y símbolos; ante lo cual los lugares, su lógica y significado quedan absorbidos en la red, y el soporte material de dichos espacios de flujos, serían aquellos dispositivos que permiten su articulación en tiempo simultáneo. Pero hay dos asuntos que Valderrama no deja por fuera en su análisis de las TIC, y que en primer lugar tiene que ver con el hecho de entender que su uso en la esfera pública no significa necesariamente más democratización, al igual que el acceso a más información no implica más poder político o mayor cualificación o calidad en la participación pública. Lo segundo tiene que ver con que en nuestro contexto, nosotros no somos productores o creadores de TIC, sino usuarios, esto significa que la relación que construimos con las tecnologías digitales pasa por la experimentación y la creatividad en los procesos de transferencia, uso y apropiación de las mismas.

La socióloga argentina **Silvia Lago**, también vendrá a nuestra ayuda para explicarnos la relación existente entre la intervención política y militante y el ciberespacio, gracias a los resultados de la investigación que realizó sobre internet y la acción colectiva, publicado en el texto *Internet y cultura digital* (2008); y cuya tesis central gira en torno mostrar que la finalidad de los movimientos en el ciberespacio no es globalizar las formas de experiencia buscando con ello unificarlas, sino recreando formas de cooperar, donde cada proceso local tendrá su propio lenguaje y una producción cultural con fines contra-hegemónicos; centrando en el sentido que hace que la imagen (como vehículo principal de la sociedad de la información) se reapropie del espacio simbólico, interviniendo el imaginario dominante; otorgando con ello nuevos sentidos, significaciones e imágenes desde prácticas comunicacionales. De esta forma se vinculan las formas de conflicto que no son propias de la esfera de lo político y lo social, sino también de lo cultural, en la producción de imágenes y circulación de signos, pensados como productores de subjetividades contemporáneas.



X. UNA LECTURA BIOPOLÍTICA DE LAS COMUNIDADES DE PRÁCTICA JUVENILES

A. LA VITALPOLITIK: LA POLÍTICA DE LA VIDA

El grueso de nuestra tesis corresponde a la forma como la biopolítica entiende las formas de marginación devenidas a partir de la puesta en escena, en el cuerpo, de sensibilidades estéticas en los jóvenes contemporáneos.

Razón por la cual vamos a hacer una exposición, intentando ser profundos en nuestro cometido, sobre la forma como el concepto de biopolítica fue elaborado por Michel Foucault, para luego explorar las formas en que esta nueva forma de entender los juegos de poder nos sirven para abordar el tema sobre las comunidades de práctica juveniles y sus discursos corporizados.

Lo primero que haremos es rastrear la forma como se instala en el pensamiento de nuestro tiempo el concepto de biopolítica, para ello abordaremos el texto *Nacimiento de la biopolítica* (2008) producto del curso que Michel Foucault dictó en el *Collège de France* entre 1978 y 1979.


La intención, en su momento, fue hacer una reflexión sobre el arte de gobernar, no pensado desde la práctica gubernamental real, ni los instrumentos utilizados o las tácticas escogidas, sino la manera meditada de hacer el mejor gobierno, haciendo una reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar, basada en la *conciencia de sí* del gobierno, en la racionalización de la práctica del gobernar y fijando sus reglas, proponiéndose como objetivo transformar en Ser el deber ser del Estado.

Foucault, como método de análisis, deja a un lado el abordaje de universales tales como soberano, sociedad civil, Estado, los sujetos, el pueblo, la nación; suponiendo de entrada que estos universales no existen: “No interrogar los universales utilizando la historia como método crítico, sino partir de la decisión de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia puede hacerse” (Foucault; *Nacimiento de la biopolítica*, 2008: 19).

Lo primero que hará Foucault es definir que entiende por gobernar: “Gobernar, según el principio de la razón de estado, es actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo” (Foucault, *Ibidem*).



*Jóvenes de la escena Gótica en una fiesta temática.
Foto: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).*



De forma complementaria nos dirá que la noción de Estado no pone de manifiesto ni una casa real, ni una iglesia, ni un imperio; es una realidad específica y discontinua, como correlato de una manera determinada de gobernar; que depara una práctica que no es impuesta por quienes gobiernan sobre quienes son gobernados, “sino una práctica que fija la definición y la posición respectiva de los gobernados y los gobernantes entre sí y con referencia a los otros” (Foucault; Nacimiento, 2008: 28-29).

El Estado no tiene esencia ni es un universal, tampoco es en sí mismo una fuente autónoma de poder. El Estado no es otra cosa que el efecto de una perpetua estatización o de perpetuas estatizaciones, de transacciones incesantes que modifican, desplazan, trastornan, las fuentes de financiamiento, los modalidades de inversión, los centros de decisión, las formas y los tipos de control, las relaciones entre poderes locales, autoridad central, etc. El Estado no es nada más que el efecto móvil de un régimen de gubernamentalidades múltiples.


Por su parte el gobernar, en la contemporaneidad, ya no se ocuparía de las cosas en sí de la gubernamentalidad, que son los individuos, las cosas, las riquezas, las tierras. El gobierno sólo se centra en los intereses; es decir, el nuevo gobierno, la nueva razón gubernamental, se ocupa de esos fenómenos de la política, que son intereses o aquello por lo cual tal individuo, tal cosa, tal riqueza, etc., interesan a otros individuos o la colectividad.

Para ser un poco más agudos con el concepto de gobernar, tendremos que decir que en sí parte de entender que es una práctica producto de un fin ideológico, pero con ello no estamos diciendo que sea una falsedad o una ilusión; o como bien lo dice Foucault:

No es una ilusión porque es precisamente un conjunto de prácticas, y de prácticas reales, lo que lo ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real.

La apuesta de todas las empresas acerca de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad y el tema del que les hablo hoy es mostrar que el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso (...). La política y la economía, que no son cosas que existen, ni errores, ni ilusiones, ni ideologías. Es algo que existe y que, no obstante, está inscrito en lo real, correspondiente a un régimen de verdad que divide lo verdadero de lo falso.” (Foucault, 2008: 37).

Eso inexistente es precisamente la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad,



pero que se convierten en nominaciones gracias a los regímenes de verdad dados por un saber propio del discurso legal, psicológico y médico, que se convierten en prácticas de gobernar sobre los sujetos.

Acá nos vemos de frente con una historia (o si lo preferimos, con una genealogía) de la verdad, en la cual, por ejemplo, la locura o la delincuencia es abordada por los discursos de saber (médicos o penales) bajo la pregunta ¿Quién eres?, dejando de lado la cuestión de ¿Qué has hecho? Mostrando con ello que la función jurisdiccional de lo penal o de lo médico comienza a transformarse o es duplicada por la cuestión de la veridicción.

En el *Nacimiento de la biopolítica* (2008) se muestra como las prácticas confesionales, la dirección de las conciencias o el informe médico tratan la sexualidad desde un intercambio y el cruce entre determinada jurisdicción de las relaciones sexuales que definían lo permitido y lo prohibido y la veridicción del deseo, que es lo que pone de manifiesto la armazón fundamental del objeto de la sexualidad.

Como ven, en todo esto –ya sea el mercado, lo confesional, la institución psiquiátrica, la prisión-, en todos estos casos, se trata de abordar desde diferentes ópticas una historia de la verdad o, mejor dicho, abordar una historia de la verdad que estaría unida, desde su origen, a una historia del derecho⁶¹ (...). Se trataría de la genealogía de regímenes veridictionales, vale decir, del análisis de la constitución de cierto derecho de la verdad a partir de una situación de derecho, donde la relación derecho y verdad encontraría su manifestación privilegiada en el discurso, el discurso en que se formula el derecho y lo que puede ser verdadero o falso; el régimen de veridicción, en efecto, no es una ley determinada de la verdad, (sino) el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos (Foucault, 2008: 53).

En otras palabras, lo que nos plantea Foucault no es tanto mirar la génesis de las verdades para entender el elemento político de los discursos de saber, sino determinar cual es el régimen de veridicción que se instaura en un momento dado, que le permite, por ejemplo, a un psicólogo, a un médico o a un penalista, decir o afirmar como verdaderas una serie de cosas que no lo son tanto.

⁶¹ La intención de Foucault es hacer una historia de la verdad unida a una historia del derecho. información.

B. SURGIMIENTO DEL CONCEPTO DE SEGURIDAD:

Las nuevas formas de gobernar tienen un marco de referencia que terminan por darle sentido a las prácticas de la coerción de la libertad; y dicho marco es el liberalismo del siglo XIX y el neoliberalismo del siglo XX, los cuales se fundan bajo el principio de cálculo nombrado por Foucault como seguridad.

El liberalismo se ve en la necesidad de determinar con exactitud en qué medida y hasta qué punto el interés individual, los diferentes intereses, individuales en cuanto divergen unos de otros y eventualmente se oponen, no constituyen un peligro para el interés de todos. Es entonces cuando aparece el problema de seguridad, porque el liberalismo se ve instado a proteger el interés colectivo contra los intereses individuales; o en su versión contraria, proteger los intereses individuales contra todo lo que pueda aparecer, en relación con ellos, como una intrusión procedente del interés colectivo.

El liberalismo participa de un mecanismo en el que tendrá que arbitrar a cada instante la libertad y seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro. En el fondo, si por un lado (...) el liberalismo es un arte de gobernar que en lo fundamental manipula los intereses, no puede manipularlos sin ser al mismo tiempo el administrador de los peligros y de los mecanismos de seguridad/libertad, del juego seguridad/libertad que debe garantizar que los individuos o la colectividad estén expuestos lo menos posible a los peligros. (Foucault, 2008: 86).

Podemos entrever en este párrafo que no hay liberalismo si cultura del peligro, emergente de la extensión de los mecanismo de coerción, de procedimientos de control y coacción, que van a constituir la contrapartida y el contrapeso de las libertades.

A esta altura se hace necesario citar la noción de libertad que Foucault rastrea en el surgimiento del liberalismo:

Y esto nos lleva a otra distinción también muy importante, y es que, por un lado, vamos a tener una concepción jurídica de la libertad: todo individuo posee originariamente, para sí, cierta libertad de la que cederá o no una parte determinada; y por otro lado, la libertad no se concebirá como el ejercicio de una serie de derechos fundamentales, sino que se la percibirá simplemente como la independencia de los gobernados con respecto a los gobernantes. Tenemos, por lo tanto, dos concepciones absolutamente heterogéneas de la libertad, una concebida a partir de los derechos del hombre y otra percibida sobre la base de la independencia de los gobernados (Foucault, 2008: 61).

Es el neoliberalismo el telón de fondo, o mejor, la fuente desde donde surge la biopolítica, porque este tipo de liberalismo plantea un gobierno que no interviene sobre los efectos del mercado, ni corrige los efectos destructivos del mercado sobre la sociedad⁶²; el neoliberalismo interviene sobre la sociedad misma en su trama y espesor: “En el fondo (...) tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, pueda cumplir el papel de reguladores” (Foucault, 2008: 179). Se trata pues de un gobierno no económico sino de un gobierno de sociedad, una política de sociedad. Sociedad que se ha convertido en nuestros días, en el objeto mismo de la intervención gubernamental.

Foucault hace un resumen de los presupuestos epistemológicos del neoliberalismo, para que nos hagamos una idea general de él:

En primer lugar, permitir a cada uno, en la medida de lo posible, el acceso a la propiedad privada; segundo, reducción de los gigantismos urbanos, sustitución de la política de los grandes suburbios por una política de ciudades medianas, reemplazo de la política y la economía de los grandes complejos habitacionales por una política y una economía de viviendas individuales, aliento a las pequeñas unidades de explotación en el campo, desarrollo de lo que él llama industrias no proletarias, es decir, los artesanos y el pequeño comercio; tercero, descentralización de los lugares de vivienda, de producción y de gestión, corrección de los efectos de especialización y división del trabajo, reconstrucción orgánica de la sociedad a partir de las comunidades naturales, las familias y los vecindarios; y para terminar, de una manera general, organización, ordenamiento y control de todos los efectos ambientales que puedan ser producto de la cohabitación de la gente o del desarrollo de las empresas y los centros productivos. (Foucault, 2008: 185).

En otras palabras, es “desplazar el centro de gravedad de la acción gubernamental hacia abajo” (Foucault; *Ibidem*), pero no en la lógica de la masificación sino de la configuración del individuo, entendido como una clase de sujetos libres, que mediante la propiedad, las reservas, su inclusión en la naturaleza y en la comunidad, devenga en ciudadano valioso para la sociedad. Pero este valor o sentido ciudadano inaugura una *política de la vida* (*Vitalpolitik*) que no viene ya dada por las luchas de los proletariados frente a sus exigencias salariales o de tiempo libre, sino por una higiene material y moral, por una sensación de limpieza, por un sentimiento de integración social.

¿Esto que quiere decir? Básicamente, el gobierno de sociedad quiere hacer que el mercado sea posible, no sometiendo a la sociedad al efecto mercancía (sociedad de consumo), sino una sociedad sometida a

⁶² Esto es lo que propone el socialismo, para quien el gobernar se constituye en la construcción de una barrera protectora entre la sociedad y los procesos económicos.



la dinámica competitiva. Estamos pasando de una sociedad de supermercado (todo se consume) a una sociedad de empresa, donde el *homo oeconomicus* que se intenta reconstruir no es el sujeto del intercambio de bienes, ni el sujeto consumidor, sino que es el sujeto de la empresa, el sujeto de la producción.

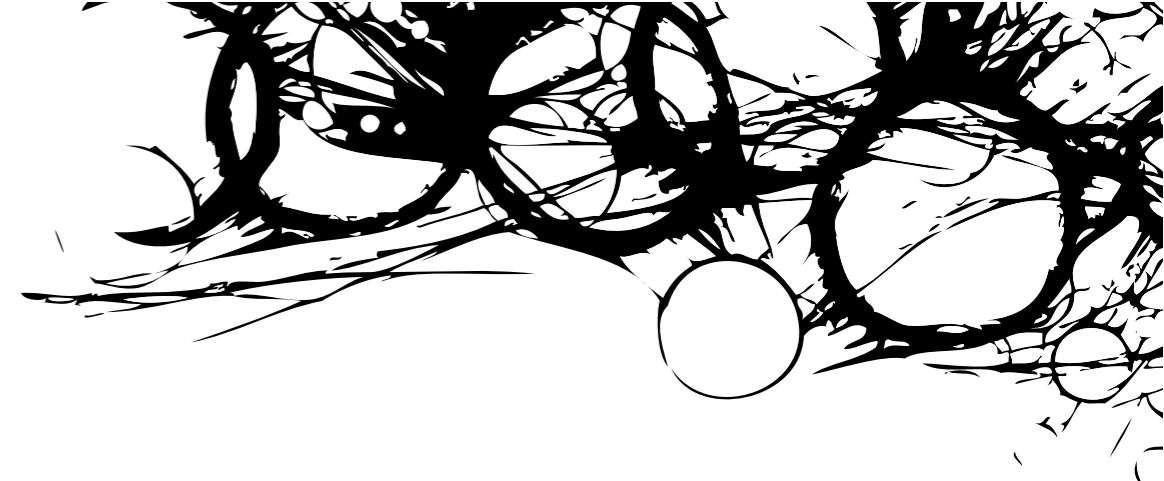
La *Vitalpolitik* depara que el sujeto haga parte de una trama social en la que las unidades básicas tengan la forma de una empresa: “Se trata de hacer del mercado, de la competencia y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad (...) se trata de alcanzar una sociedad ajustada no a la mercancía y su uniformidad, sino a la multiplicación y la diferenciación de las empresas” (Foucault, 2008: 186). Es acá donde diríamos que las fricciones dadas en la esfera pública tradicional obedecen a esa producción constante de identidades juveniles.

Como bien lo platea Foucault, cuando una sociedad se pregunta por la forma de como mejorar su capital humano en general, no puede dejar de exigir la cuestión del control y el filtro, en función de las uniones y procreaciones que resulte; como consecuencia, el problema político de la utilización de la genética se formula entonces en términos de constitución, crecimiento, acumulación y mejora del capital humano. El curso sobre el *Nacimiento de la biopolítica* (2008) finaliza haciendo evidente que para que el arte de gobernar de forma racional del liberalismo le de paso a la biopolítica se debe de contar con una nueva categoría y objeto de control político, que se convierta en una nueva realidad; y que mejor que el concepto de *sociedad civil* para asumir este rol.

Estamos hablando de un término que se piensa desde el liberalismo como un concepto de tecnología gubernamental, cuya medida racional debe ajustarse jurídicamente a una economía, entendida como proceso de producción e intercambio. *La sociedad civil* es un conjunto concreto dentro del cual es preciso resituar las reglas del derecho, respetando a su vez la especificidad de la economía.

Foucault le da a *la sociedad civil* el mismo tratamiento que le da a la locura o la sexualidad. Es vista como una realidad de transacción, porque en el juego de las relaciones de poder y de lo que escapa a ellas, nacen esas figuras transaccionales y transitorias que no son menos reales por no haber existido desde siempre. Decimos que son transaccionales porque en ella se da una apertura de un ámbito de relaciones sociales, de lazos entre los sujetos, que constituyen unidades colectivas y políticas, sin ser, a pesar de ello, lazos jurídicos, y que van más allá de los vínculos económicos. Pero también decimos que son transitorias por que *la sociedad civil* es la articulación de la historia con el lazo social, porque la historia no viene a prolongar como puro desarrollo lógico, una estructura jurídica dada en el inicio; lo que permite designar y mostrar una vinculación interna y compleja entre el lazo social y la relación de autoridad bajo la forma del gobierno.

¿Qué es entonces la biopolítica? Sería la manera como se ha procurado racionalizar los problemas planteados a la práctica de gobernar por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza, etc.



C. LA POLÍTICA COMO AUTOCONTROL RESPONSABLE:

Antes habíamos destacado la forma como el neoliberalismo configura una nueva manera de individualidad, basado en una sociedad ya no del consumo, sino una sociedad empresaria, que autoregula las formas de producción: producción de símbolos, de higiene, identidades, salud, etc.

La empresa se convierte en el modelo de racionalidad para estructurar la vida de los individuos, re-inventando lo social, incentivando la autogestión y la autonomía de los sujetos, los grupos, las asociaciones, y los movimientos.

Francisco Vásquez en su texto *Empresarios de nosotros mismos* (2005) hace una indagación de la forma como la biopolítica se articula con el mercado y la soberanía en la gubernamentalidad neoliberal; para lo cual, lo primero que se hace es crear realidades programables, fabricadas, como la libertad, que es vista como un artefacto.

Vásquez nos muestra que el interés de la propia realización personal, la capacidad de elección, sólo puede brotar en un entorno adecuadamente programado. “Se trata de convertir al individuo dependiente y necesario, al ‘ciudadano social’, ligado a la colectividad por mecanismos estatales de solidaridad (como la seguridad social), en un individuo activo y autorresponsable, capaz de elegir por sí mismo y de sacarle el máximo partido a sus recursos personales en la búsqueda de un estilo de vida propio y singular” (Vásquez, 2005: 92). Se trata del sujeto como “empresario de sí”.

Lo que es pertinente aclarar es que si tomamos a la biopolítica como gobierno racional, como conducción de conductas de los sujetos, esto significa que su objeto no es el cuerpo (pensado como ente material), sino que el objeto son las acciones de los otros: aquellos sobre los que se gobierna son sujetos activos, pero esta actividad puede ser instrumentalizada en relación con las metas de esa conducción de la conducta. Hablamos pues de la biopolítica, del gobierno, como conducción de conductas, y en especial de la propia conducta; para esto es necesario que existan prácticas que objetivan a los seres humanos como ámbitos de conocimiento, para luego ver como se instalan otras prácticas que moldean a los seres humanos como objetos de poder, para finalizar, con el advenimiento de prácticas por las cuales los seres humanos se modelan a sí mismos como sujetos de comportamiento moral.

Al respecto Vásquez nos dirá: “El poder no sólo se ejerce mediante la sujeción, esto es, mediante la objetivación individualizada de los seres humanos; se asientan también en la subjetivación, merced a su capacidad de autoconstituirse como sujetos. En este empeño, las prácticas de libertad o técnicas del yo toman el relevo de las estrategias de gobierno” (Vásquez, 2005: 83).

El autoregularse como forma de inclusión en la sociedad civil, pasa entonces por hacer a los sujetos re-



sponsables de su propia existencia (ya no es el estado de bienestar el que asume esta función, con sus sistemas de salud o sistema pensional), pasa por fabricarse a uno mismo como consumidor potenciando la propia autoestima y el modelado de un “vida de calidad”⁶³, buscando con ello, no tanto prevenir los riesgos de vida o reducirlos, sino administrarlos.

La política remite así, en nuestros días, a la ética, la cual pasa por los recursos del lenguaje y de tecnologías del yo que proporcionan narrativas de “vida buena”, para que los sujetos se formen en una conducta moral.

D. EL SIGNIFICADO DEL BIOPODER EN LA VIDA DEL SUJETO CONTEMPORANEO:

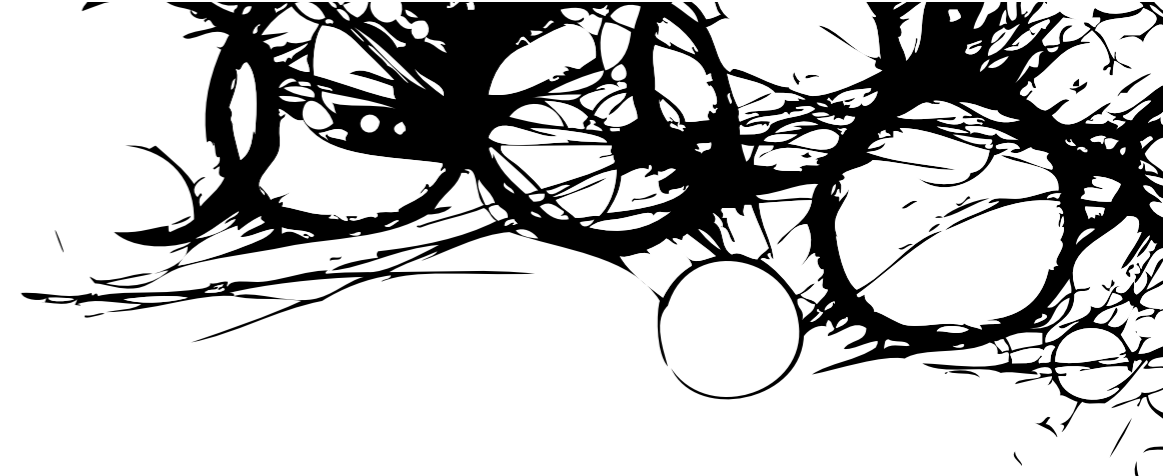
“Vida de calidad” o “vida buena”, ideales contruidos a partir de las formas de gobierno de la conducta y de la autorregulación de los sujetos que nacen de la biopolítica; muestra como ese concepto de vida fue introducido en la historia política de occidente, posibilitando concebir una nueva ontología que parte del cuerpo y termina por ver al sujeto político como sujeto ético, dejando a un lado la concepción ortodoxa de ver al sujeto como sujeto de derecho.

Ortodoxa, porque la política ya no se mueve en las luchas por la reivindicación de la propiedad o del trabajo, sino que ahora se hace a partir de la vida y lo viviente, incluyendo a la especie, donde las condiciones de producción se convierten en el motor de luchas. Con esto Foucault le reprocha a Marx y a la economía política reducir las relaciones entre fuerzas a relaciones entre capital y trabajo, haciendo de esas relaciones simétricas y binarias el origen de toda dinámica social y de todas las relaciones de poder.

Foucault propone pensar la biopolítica como la coordinación de estrategias de las relaciones de poder dirigidas a que los vivientes produzcan más fuerza productiva. La biopolítica es una relación estratégica⁶⁴ y no un poder de decidir la ley o de fundar la soberanía: coordinar y dar una finalidad son las funciones de la biopolítica.

Lo que nombramos como poder entonces viene a significar la integración, la coordinación y la dirección que se da entre una multiplicidad de fuerzas. El poder de este modo es definido como la capacidad de estructurar el campo de acción del otro, de intervenir en el dominio de sus acciones; pero este ejercicio de poder solo es posible si presuponemos antes que las fuerzas implicadas en la relación son virtualmente libres.

Una lectura de esta definición de poder dada por Foucault nos llama particularmente la atención por su



lucidez, y es la que Maurizio Lazzarato construye en su texto *Del biopoder a la biopolítica* (2002) donde nos dice que el poder es un modo de acción sobre sujetos activos, sobre sujetos libres: “Una relación de poder, por el contrario, se articula sobre dos elementos que le son indispensables para ser precisamente una relación de poder: que ‘el otro’ (aquél sobre el que se ejerce la acción) sea reconocido y mantenido hasta el final como sujeto de acción; y que se abre, ante la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles” (Lazzarato; Biopoder, 2002: 60). En este marco, que los sujetos sean libres significa que ellos tienen siempre la posibilidad de cambiar la situación, que ésta posibilidad existe siempre.

Para Lazzarato los estados de dominación están caracterizados por el hecho de que la relación estratégica se ha establecido en las instituciones y que la movilidad, la reversibilidad y la inestabilidad de la acción sobre la acción son ilimitadas. Entre las relaciones estratégicas y los estados de dominación Foucault coloca las tecnologías gubernamentales, es decir, la unión de las prácticas por las cuales se puede “construir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos en relación con los otros” (Lazzarato, *Ibidem*).

Foucault sostiene que hay una multiplicidad de relaciones de poder, y que no son las instituciones ni el Estado las que producen estas relaciones, sino que el Estado y las instituciones se derivan de las relaciones de poder.

Pero ¿Cuales son estas instituciones o dispositivos que surgen de las relaciones de poder? Lazzarato en otro de sus textos, titulado *Biopolítica y control de la opinión pública* (2007), después de haber transitado por los laberintos epistémicos propuestos por Foucault, encuentra que él dividió los dispositivos propios de las sociedades disciplinarias y los dispositivos propios de las sociedades de control (o sociedades de seguridad).

Las sociedades disciplinarias se basan en dos dispositivos:

a. Dispositivo disciplinario: son dispositivos de encierro, pensados como una captura de la multiplicidad, pero poco numerosa y en un espacio encerrado, como la fábrica, la escuela, el cuartel, la cárcel, etc. A su vez este dispositivo tiene su margen de acción en el cuerpo, porque le terminan imponiendo una tarea o una conducta cualquiera para la producción de hechos útiles, una tarea o una conducta. “Este dispositivo consiste en repartir la multiplicidad en el espacio cuadrículado, encerrado, seriado

⁶³ Este ha sido el ideal de una parte de la psicología, de las teorías de superación personal, y más recientemente de lo que se conoce como programación neurolingüística. A esto Foucault denomina como las Tecnologías del yo.

⁶⁴ Al respecto Foucault hace una diferencia entre dialéctica y estrategia: “Dialéctica, una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo (...). Una lógica de la estrategia no hace valer términos contradictorios en un elemento de lo homogéneo que promete su resolución en una unidad. La función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio” (Foucault; *Nacimiento de la biopolítica*, 2008: 62).



o serializado, es decir, consiste en repartir en el tiempo y ordenar en el espacio (...). De modo que esta doble organización del espacio y del tiempo termina por componer un efecto útil que aumenta la fuerza que ha estado desde el comienzo en el origen de este movimiento; es una composición de fuerzas para lograr una mayor producción” (**Lazzarato; Control de la opinión, 2007: 110**).

b. Dispositivo biopolíticos: actúa sobre una población muy numerosa, sobre multiplicidades muy numerosas, como la población en general. Este dispositivo tiene su accionar sobre una masa como población. El dispositivo biopolítico se ejerce como una gestión de la vida de una multiplicidad; a diferencia de los dispositivos disciplinarios, la multiplicidad es numerosa y el espacio es abierto, donde los límites de la población están definidos por los límites de la nación.

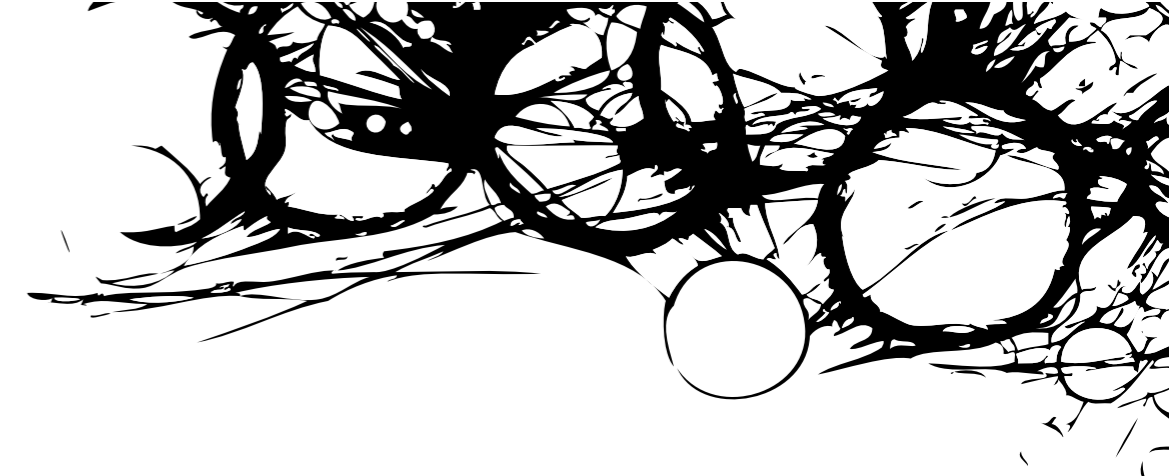
El poder es una relación entre fuerzas, mientras que las instituciones son agentes de integración, de estratificación de las fuerzas. Las instituciones fijan las relaciones entre las fuerzas bajo formas precisas dándoles una función de reproducción. El Estado, el capital, las diferentes instituciones, no son la fuente de las relaciones de poder, sino que se derivan de ellas.

El cuerpo y la vida son los pivotes centrales alrededor de los cuales giran los dispositivos disciplinarios y biopolíticos; porque las técnicas disciplinarias transforman el cuerpo, se dirigen al cuerpo; solamente conocen el cuerpo del individuo. Mientras que las tecnologías biopolíticas se dirigen a la multiplicidad en tanto que masa global, porque su problema es ocuparse de la vida de estas masas; apunta a la población y al hombre en tanto especie.

De otro lado Lazzarato hace un análisis de algo que Foucault no menciona en su texto el *Nacimiento de la biopolítica*, y tiene que ver con la comunicación y el control de la opinión pública.

Lo que propone este filósofo italiano es encontrar la forma como los dispositivos de control en la contemporaneidad hacen uso de la comunicación para crear lo que se conoce como *opinión pública*; para tal fin recurre a los planteamientos iniciales que el sociólogo y filósofo **Gabriel Tarde (1907)** propuso a finales del XIX, y que iban en la lógica de sostener que los grupos sociales en el futuro no serían ya ni poblaciones, ni clases sociales, ni la masa, sino más bien *el público*.

Tarde en ningún momento dice que estos grupos van a desaparecer, sino que la función del público va a superponerse a este tipo de divisiones o de categorías sociales. Específicamente la concepción de público se entiende cuando Tarde lo concibe como una *cooperación entre cerebros*, la cual se da porque hay una acción a distancia, por ejemplo, de algún medio sobre la masa de individuos que actúan en un espacio abierto, que “sincronizan” los diferentes cerebros.



Para este filósofo y sociólogo francés, fundador de la psicología social, el público “es una masa dispersa en la que la influencia de las mentes las unas sobre las otras ha llegado a ser una acción a distancia” (**Tarde, citado en Lazzarato; Control de la opinión, 2007: 114**). Lazzarato nos recuerda que Tarde prefiere hablarnos de una masa dispersa; porque la acción de una masa es la de un contagio inmediato, mientras que en el público se trata más bien de una acción a distancia.

Este concepto de público se hace diferente al de clase, en la medida en que un sujeto puede participar de diferentes públicos a la vez, mientras que ese mismo sujeto no puede pertenecer al mismo tiempo a diferentes clases: un burgués es un burgués, y un proletario es un proletario.

Acto seguido Lazzarato expone como entender el control de la opinión pública:

*Así pues, el control de la opinión pública es un dispositivo de poder que habría que agregar a los dispositivos disciplinarios y al dispositivo biopolítico [...]. Si la cooperación entre cerebros se da entre individuos, los media actúan a distancia sobre los individuos. Pero el problema es: ¿sobre qué actúan? Justamente sobre el cerebro. Una de las características del cuerpo disciplinario es que Foucault lo define como un cuerpo mudo, un cuerpo que no habla; mientras que aquí, en los dispositivos de control de la opinión pública, el poder se dirige a una parte específica del cuerpo, a una evolución del sistema nervioso que se llama cerebro, y más específicamente, a funciones cerebrales como la memoria. Hay técnicas de poder que actúan en situaciones diferentes. En el dispositivo disciplinario tenemos un individuo-cuerpo sin palabra, mudo; en el dispositivo biopolítica tenemos masa-población y condiciones de la vida; y en los dispositivos de control de la opinión pública, por el contrario, tenemos funciones cerebrales intelectuales y memoria, sobre todo memoria. (**Lazzarato; Control de la opinión, 2007: 115-116**).*

Las formas de poder se dan por la capacidad de gobernar los diferentes dispositivos y en la capacidad de ponerle freno a las transgresiones; por ejemplo, en los dispositivos disciplinares la transgresión se da en la rebelión, porque estos dispositivos establecen lo que es prohibido de lo que no lo es (o de lo que es normal y lo que es anormal); en los dispositivos biopolíticos o en los de control de la opinión pública, como su lógica determina que todo está permitido es muy difícil identificar los mecanismos de poder. Es en este punto donde el análisis de la obra de Foucault hecha por Lazzarato cobra mayor importancia para nuestra tesis, en la medida en que él nos va a mostrar algo que nuestra ingenuidad no nos deja entrever: “Si desde la perspectiva del dispositivo disciplinar la resistencia se hace mediante la trans-



gresión y la revuelta, parece que desde la perspectiva de la biopolítica se la puede ejercer al menos desde tres elementos: la oposición misma de la opinión pública, la autoproducción del saber y la auto-transformación de los grupos” (Lazzarato; **Control de la opinión, 2007: 124**).

E. BIOPOLITICA Y CIBERESPACIO:

Vamos a intentar dar un esbozo general de la forma como se configura el ciberespacio y como éste puede ser leído desde la lógica de la biopolítica; para lo cual vamos a llevarle el paso a Francisco Tirado y a Blanca Callén, quienes en su texto *Simulación y códigos de información* (2008) nos dibujan un paisaje claro de lo que es la cibercultura y como se dan las formas de juegos políticos en ella.

“El que controla esta red, que va de lo local a lo global, porque acapara todos los poderes, sustituye a la política, porque tiene todos los derechos sustituye a lo judicial, porque lo sabe todo, sustituye a la sabiduría, porque hace funcionar su máquina de fabricar dioses posee lo sagrado, escoge los lugares de la violencia, hace crecer o no el comercio y el intercambio” (Michel Serres, citado en Tirado y Callén, 2008: 33).

Citando a Michel Serres, así inician estos dos catedráticos españoles su análisis de la forma como las prácticas biopolíticas han tomado terreno virgen en el ciberespacio; el cual es nombrado desde tres características principales.

1. Se despliega y opera desde dos niveles:

a. Nivel de uso: hablamos de una dimensión básicamente visual, es fácil de manejar, “cercana”, y constituida por íconos e imágenes, que entre más familiares y simples mejor.

b. Nivel invisible: sería la dimensión de las matrices numéricas, de la codificación digital y la circulación. Este nivel es inaccesible para los usuarios. Ambos niveles son paralelos e inseparables.

2. El ciberespacio remite a materialidades fluidas, porque hablamos de secuencias numéricas y de simulaciones (ya sea de relaciones, de decisiones, etc.) que provocan efectos reales, tangibles y presentes, pero como bien dicen nuestros autores, su materialidad última ya no hace referencia a algo sólido, claro, distinto y visible, sino a un material fluido, invisible y móvil.

3. Se dispone de una realidad poblada de presencias invisibles, donde la simulación se presenta más genérica y sofisticada que el panóptico del que habla Foucault, en la medida en que “ya no se trata de sentir la mirada del Otro, sino de experimentar su presencia” (Tirado y Callén, 2008: 35). Lo intere-



sante de la simulación es que nos permite sentir que estamos al lado de otros sin que estos estén presentes físicamente. “compartimos un espacio, un tiempo y una acción abstracta con miradas de personas no localizadas geográficamente, imposibles de identificar temporalmente, y cuyas acciones parecen converger hacia nuestra situación” (Tirado y Callén, **Ibidem**).

Los espacios de simulación están pensados a partir de la práctica de la identidad, pero esta es devenida desde una clave particular, que hace las veces de documento de identidad en la esfera pública tradicional, y es el password; el único pasaporte en la aldea global y una nueva forma de experiencia del lenguaje, porque incluyen a agentes que no hablan, simplemente almacenan, contactan y buscan. Como bien lo afirman Tirado y Callén, “las bases de datos codifican numéricamente, no imitan o representan, y la codificación restringe el significado, elimina el ruido y la ambigüedad, y producen información rígida” (Tirado y Callén, 2008: 36).

Lo que nos alertan en su texto es que la simulación no está ni en la mente del usuario ni el artefacto tecnológico, sino en las prácticas de conectar, relacionar, participar y mover que le dan existencia.

¿Donde queda puestas las nuevas prácticas biopolíticas a partir de la simulación digital? Pues “más que atrapar, encerrar y anular, operan por ‘prehensión’. Es decir, pretenden incorporar o capturar una potencia en un acto donde a partir del anudamiento y la conexión entre entidades heterogéneas (personas, palabras y computadoras; códigos, comandos y acciones; etc.) unas comuniquen su virtud y potencian a las otras. De modo que distintas entidades resulten subordinadas, conectadas y coordinadas en otra nueva” (Tirado y Callén, **Ibidem**). Por eso, tanto para el ejercicio del poder y el control como para las prácticas de resistencia ante este, las condiciones de posibilidad para desplegarse, tomar forma y organizarse son las mismas: residen en la producción de las mencionadas superficies de ensamblaje, en la posibilidad de manipulación, transmisión y conexión de información con el fin de generar una socialidad productiva.

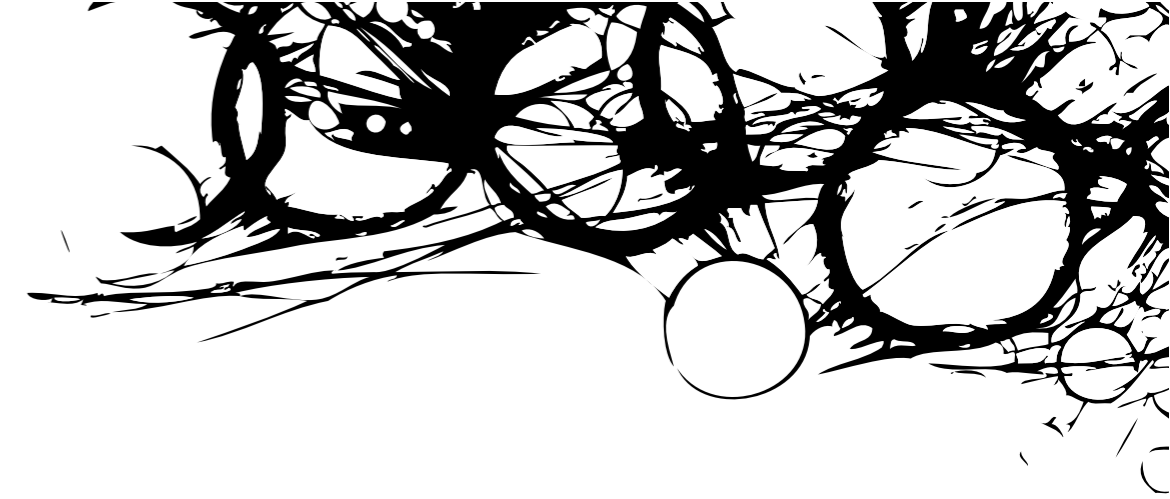
Una sociedad que utiliza la información como su recurso principal altera la estructura constitutiva de la experiencia, donde la información deviene el recurso fundamental con respecto al cual todos los demás son instrumentales. Esto a su vez depara otra forma de mirar los márgenes del ejercicio del poder, por un lado, porque hace visible su capacidad de convertir algo en global y por el otro, la habilidad de ensamblar información y generar nuevas totalidades con sentido.

Por último, Tirado y Callén hacen una radiografía profunda de las características que han configurado la singularidad del ciberespacio frente a otras formas de simulación:



Detenta memoria por su soporte materializado en bases de datos, recuerda por su evocación y transporte, es experta por los sistemas que integra, aprende porque sabe buscar y actualizarse en cada movimiento, es flexible y adaptable, imaginativa dada las imágenes que tiene depositadas y las combinaciones que genera, es mimética por sus reproducciones fieles, acumula porque conecta, y es inteligente porque genera información. Es hiperreal. Más real que la realidad, acumula el poder de generar originales. Esta ciudad-red borra la frontera entre lo local y lo global al permitir que existan juntos, superpuestos, indiferenciados (Tirado y Callén; 2008: 41).

Vemos pues que el ciberespacio, como fenómeno de relación y simulación digital, permite que emerja una *pantopia*, un todos los lugares, cualquier lugar; una relación entre *territorialización-desterritorialización-reterritorialización* (Tirado y Callén), cuando advertimos que se puede sintetizar ese proceso en el momento en el que en las relaciones entre elementos se extrae alguna cualidad, una expresión que se aísla de su contexto; luego, se ubica en otro contexto diferente, en el que recibe una nueva formulación; y finalmente regresa al contexto original pero detentando su nueva forma. El efecto es una reconfiguración de este contexto original, un cambio: la reterritorialización. Advertimos en este ejercicio, que los dispositivos de control no pretenden ni crear sujeto, ni crear contextos, solo persigue modularlos.



XI. CONCLUSIONES

Un cuerpo cómodo no aprende, un cuerpo cómodo no crea.
Stelarc.

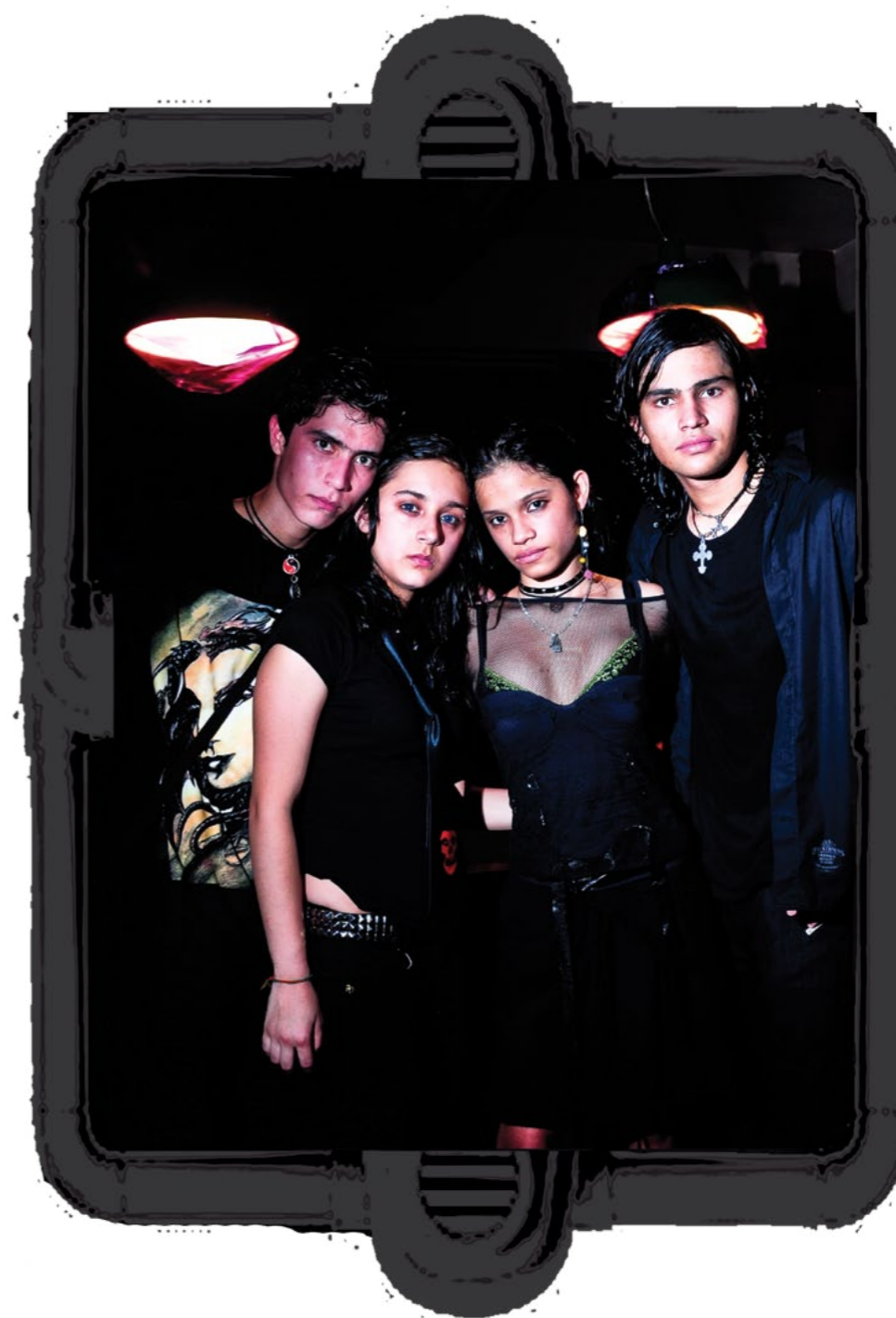
La estética en la contemporaneidad, como la hemos venido entendiendo a lo largo de nuestra reflexión, sería una experiencia de afectación (de ahí el término afecto; aquello que me provoca una serie de emociones), que pone en evidencia otra nueva forma de pensar el conflicto político. “Un cuerpo cómodo no aprende”, en esta frase se encierra un principio básico, no solo para el arte escénico vanguardista, asumido por el artista australiano Stelarc; sino que habla del conflicto político, dentro de una de sus variables: a partir de la forma como se dan interpretaciones estéticas del concepto de corporalidad construido por los jóvenes en nuestra ciudad.

Diremos básicamente que estos jóvenes Skinheads, Emos y Góticos, son objeto de marginación por el hecho de poner en evidencia una estética, a partir de unos signos, que generan una categorización dentro de la esfera pública tradicional, la cual habla de una experiencia *incomoda* para quien la percibe (ya sea el *Establishment*, los *mass*-media tradicionales, o los colectivos sociales), pero que es “esencial” para quien la construye, porque vemos en ello una forma de pensar el cuerpo como objeto estético, asumido así por los jóvenes que hacen de él un mecanismo de expresión.

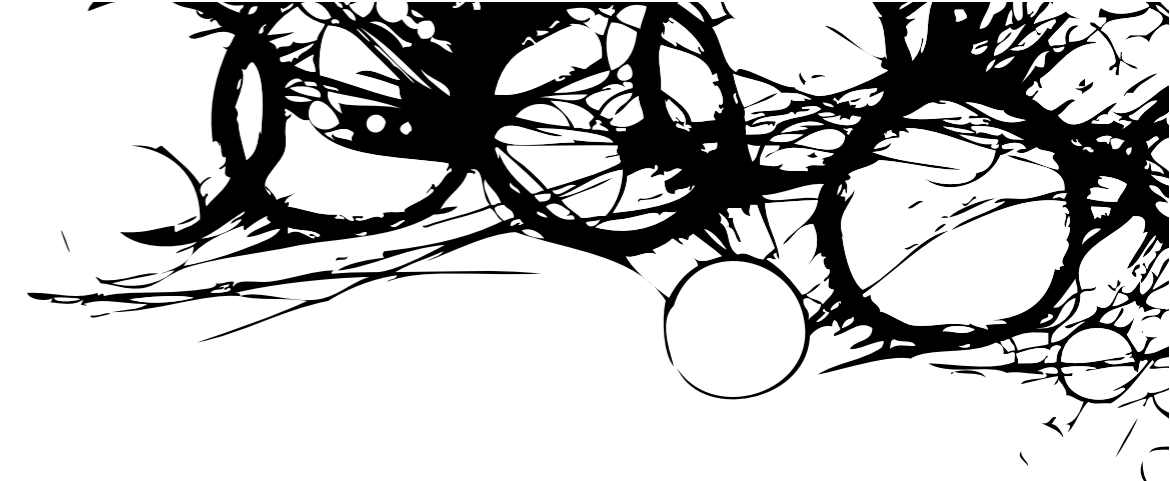
Concluimos entonces que las configuraciones estéticas, que los jóvenes le dan a sus cuerpos adornados con una serie de signos, resultan conflictivas en la esfera pública tradicional. Asistimos con esto a un performance construido por estos jóvenes, que nos resulta insoportable e incomodo, porque nos muestra una serie de experiencias de las que no queremos saber.

Con los jóvenes Emos, su experiencia estética rompe de entrada con esta codificación de la identidad heterosexual, para plantear una experiencia andrógina, convirtiendo en conflicto político una experiencia sensible. Esto devela que hay mecanismos que producen efectos de verdad o de sensibilidad particulares, y sólo son aprehensibles desde una analítica de la estructura y movimiento de tales mecanismos; lo que implica que nos damos cuenta que el juego de los roles de género es una construcción mediada por procesos históricos, y no un asunto natural de nuestra existencia.

Ahora tomemos como ejemplo al movimiento Gótico, para quien lo trágico y lo mortífero se convierten en formas de pensar lo estético; mostrando con ello que lo trágico en la vida es necesariamente estético, porque está en juego la sensibilidad del sujeto que ve y percibe eso trágico; algo que ya nos había alertado **Katia Mandoky** en su texto *Prosaica* (1994): “que lo trágico en la vida cotidiana pueda ser contemplado con placer es ciertamente una perversión pero que, para el caso, no nos concierne; es problema de



*Grupo de asistentes a fiesta gótica. Foto: Carlos Mario Cano.
(30/01/2010).*



la psicología o de la psicopatología. Pero lo trágico, ya sea en lo cotidiano o en el arte, es definitivamente estético porque se percibe desde la facultad de la sensibilidad, con independencia de sus efectos emotivos” (Mandoky, 1994: 57).

Como efecto de esto, tenemos lo que narra **Blackangel**, creador de la página virtual *Medieval Darkweve Electro*, de las formas de marginación en los miembros más jóvenes del movimiento Gótico: “la gente no está preparada para vernos”, pero también afirma que es en los más jóvenes (adolescentes) donde se percibe más la marginalidad, porque “ellos no tienen una actitud para saber recibir las críticas, señalamientos o prejuicios de los otros...mientras que los más adultos si tienen la actitud, sobre todo para recibir los comentarios...y como uno, como adulto, ya es más receptivo, los otros perciben esto y se le acercan a uno, ya no con agresión sino con curiosidad”⁶⁶.

El movimiento Gótico muestra que podemos ver lo mortífero y la muerte desde lo festivo y lo lúdico, o como mínimo, desde otro lugar que no sea la culpa o el miedo. Además de exhibir una condición global, la muerte es un inevitable: el proceso de diluir el ser. Hay en esto una sospecha de que la muerte aniquila el ser, y que no es ningún tránsito, ni ningún “túnel” o vía para llegar al cielo. Nuestra sociedad, por su tradición cristiana no está preparada para notificarse de este asunto.

De parte del movimiento Skinhead, se evidencia lo insoportable que es admitir que nuestra sociedad, en general, está atravesada por procesos fascistas. Además de evidenciar que toda estética fascista está pensada desde la lógica del kitsch, muy propia de las formas como construimos identidad colectiva en nuestra sociedad.

Nuestra reflexión intenta poner en el horizonte la dinámica con la cual se mueven las comunidades transgresoras, en un juego de evadir la exclusión haciendo uso de la excentricidad y mostrando que frente a la prohibición se pueden dar tres vías o tres formas de experimentarla:

1. Aceptarla: esto nos hace sujetos dentro de la ley, el campo social y las instituciones. La tradición política republicana ampara esta postura, al proponernos el cumplimiento de la ley como la forma que tenemos de que nos respeten los derechos. O como en su momento lo dijo Foucault en su texto *Microfísica del poder* (1992) “Desde el montaje construido por los juristas clásicos hasta las concepciones actuales, me parece que el problema se plantea siempre en los mismos términos: un poder esencialmente negativo que supone por una parte un soberano cuyo papel es el de prohibir y por otra un sujeto que debe de algún modo decir sí a esta prohibición. (Foucault; 1992:169).

2. El delito: destruir la prohibición es su meta; hacer que la prohibición no exista. Acá hay un sometimiento a un sistema primitivo de poder y luchas. Estamos hablando de una experiencia que termina construyendo sujetos excluidos.

3. La transgresión: no es el delito un mecanismo social para permitir lo prohibido; sino que esto se logra en ciertas circunstancias (el ghetto, las fiestas, los encuentros lúdicos, etc.). Se levanta la prohibición, pero se sigue manteniendo en la mayoría de espacios y momentos. Los Skinheads, los Emos y los Góticos, los podemos pensar entonces como sociedades transgresoras, y con ello excéntricas (por fuera del centro, pero dentro del sistema social o dentro del campo social, propuesto por Bourdieu). Acá hay un acuerdo implícito: “si se mantienen en un lugar o en un momento, los toleramos, si van más allá, los criminalizamos”. Es por esto que las comunidades transgresoras o excéntricas son las que son objeto de mayor vigilancia.

Este último punto nos revela que estas comunidades de práctica persiguen formas de evadir la exclusión y al mismo tiempo fortalecer al grupo, con la conformación de redes, en el ciberespacio y que luego esas redes se ponen en experiencia performática en la esfera pública tradicional.

Debemos volver a los planteamientos dados por **Margaret Sommers**, en su texto *Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía* (1996/97) para entrar a definir la forma como entendemos el concepto de *esfera pública*: “Ello ha sido denominado un ‘tercer’ espacio de movimientos sociales populares y de movilización colectiva, de redes informales y asociaciones, y de solidaridades comunitarias, que sustentan una vida pública participativa no simbolizada por el individualismo soberano del mercado ni por el Estado” (Sommers; 1996/96: 257). Y más adelante se pregunta si “¿O es, quizás, una ‘tercera’ esfera, no reductible ni al Estado ni a la economía, sino mejor caracterizada en términos de Tocqueville como algo más parecido a una ‘sociedad política’, compuesta por asociaciones locales de participación, redes de toma de decisiones, y normas culturales de vida pública?” (Sommers; 1996/96: 258).

En su texto Sommers le critica a Habermas su concepto Esfera pública, entendido como una expresión de identidades formadas privadamente y de desarrollos de la estructura social en el mundo material; porque ve en esta definición una formulación que define las culturas políticas como función de intereses sociales formados en el ámbito prepolítico, otorgan al concepto de cultura política una identidad claramente antipolítica. Como contraargumento, Sommers reconoce los aportes que Wittgenstein y Geertz han estructurado a la hora de pensar el Concepto como una arquitectura narrativa pública:

⁶⁶ Entrevista con Blackangel, creador del portal virtual Medieval Darkweve Electro, (06/02/2010). Ver Anexo I.



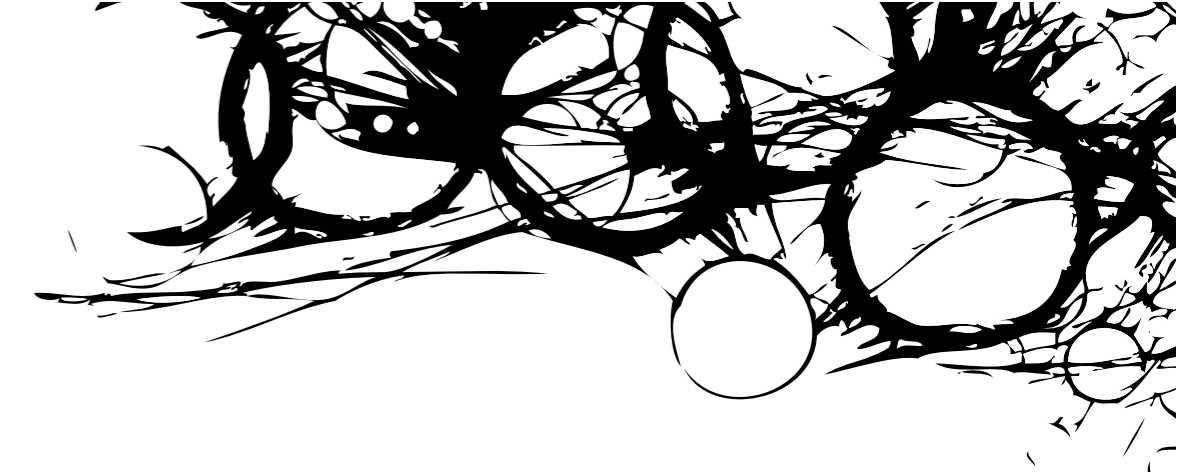
Este criterio para distinguir lo político converge con el uso de Wittgenstein y Geertz del término político; nunca constituido previamente (por mucho que pueda existir en las cabezas de las personas), las identidades conceptuales son siempre un producto de los parámetros públicos. Mannheim planteó el tema brillantemente: “Hablando en sentido estricto es incorrecto decir que las personas individuales piensan. Por el contrario, es más correcto insistir en que él [o ella] participa en el pensamiento más allá de lo que otros hombres [mujeres] han pensado antes que él [o ella]” (...) (Sommers; 1996/96: 275).

Esto nos sirve para mostrar que las comunidades de práctica referenciadas en nuestra tesis ponen en evidencia que el conflicto político que inaugura su estética corporal entra a cuestionar, en esa esfera pública, las formas como entramos a definir lo estético y las acciones que emergen alrededor de dicha definición de estética, entre ellas la construcción de subjetividades; algo que podemos extraer de forma literal de las palabras de Sommers: “Porque el pensamiento, el juicio y la razón no son actividades privadas de la mente sino actividades públicas, intersubjetivas y participativas, el concepto de cultura política permanece fijo en su categoría preexistente de no política mientras que los científicos sociales continúen comprometiéndose con la red conceptual más amplia de la teoría angloamericana de la ciudadanía” (Sommers; *Ibidem*).

El conflicto político se establece entonces allí donde se entra a definir las categorías que determinaran los discursos que circulan en esa esfera pública en lo que tiene que ver con lo mortífero (en el caso de los Góticos), el género, (en el caso de los Emos) y lo fascista (en el caso de los Skinheads). Esto nos permite relacionar las teorías de Bourdieu de Foucault, que para Sommers, están articuladas a partir de las lógicas que se escenifican en el juego de la autoridad, el poder y la jerarquía:

Tal y como he mostrado (...), el nuevo proyecto de cultura política se remite a Bourdieu y a Foucault para demostrar que las relaciones de autoridad, poder y jerarquía -es decir, las relaciones políticas-, pueden encontrarse intrínsecamente dentro de estructuras culturales más que ser meramente impuestas por fuerzas sociales externas (...). Estas relaciones de poder pueden ser vistas de la misma manera en que un campo o una red conceptual adscribe identidad, valor y validez demarcando diferencias, exclusiones y jerarquías (Sommers; 1996/96: 275-276).

Pero Sommers nos advierte que: “El peligro es que si asumimos que las estructuras culturales están, en la práctica, siempre impregnadas de relaciones de poder, entonces esto no puede ser utilizado para definir lo ‘político’ en el concepto de cultura política. Porque se remite a *todas* las estructuras culturales, este enfoque no logra distinguir el concepto de cultura política de cualquier otro objeto cultural” (Sommers; 1996/96: 276).



De otro lado, y siguiendo con la línea de integrar los planteamientos de Bourdieu a nuestro trabajo, nuestras observaciones nos llevan a pensar las escenografías urbanas (la calle, los parques) convertidas en puntos de encuentro para las comunidades de práctica, como las que permiten poner en evidencia prácticas excéntricas, formas estéticas de corporalidad (construir habitus), algo de lo cual Barbero ya nos había notificado:

De ahí que los jóvenes se muevan entre el rechazo a la sociedad y su refugio en la fusión tribal. Millones de jóvenes a lo largo del mundo se juntan sin hablar, sólo para compartir la música (...), para estar juntos a través de ella y de la empatía corporal que ella genera. Esa palabrita que hoy denomina una droga, el éxtasis, se ha convertido en el símbolo y metáfora de una situación extática, esto es del estar fuera de sí, del estar fuera del yo que le asigna la sociedad y que los jóvenes se niegan a asumir. No porque sean unos desviados sociales sino porque sienten que la sociedad no tiene derecho a pedirles una estabilidad que hoy no confiere ninguna de las grandes instituciones modernas, pues la política, el trabajo y la escuela atraviesan su más honda y larga de las crisis...de identidad (Barbero, 2004: 40).

Estamos pues ante la posibilidad de una subjetividad sin identidad, o para decirlo en otras palabras, de una subjetividad que se dota de una identidad completamente construida, ficcional, que no parte de esencias, en la medida en que ella se devela, en el intercambio de signos por la vía de los *mass-media*, como pura creatividad narrativa, como expresividad interactiva.

Y con esto vemos como el cuerpo de los jóvenes Emos, Skinheads y Góticos, con sus maquillajes, ropajes, peinados y expresiones, se convierte en territorio político, al ser concebido como distinción, como excentricidad, aquello que escapa a lo homogéneo, poniéndose en las fronteras de lo heterogéneo. Y como toda frontera, permita la fuga y el retorno al campo (al lugar, a la “esfera”).

Las identidades de estos jóvenes surgen pues, a través de las vivencias⁶⁷, dotadas de significado y sentido compartido y, por ende, tienen el atributo de proveer certezas, asignándole un papel importante en la formación del sentido de comunidad; que las prácticas tradicionales de socialización ya no pueden ofertar para estos adolescentes y jóvenes.

Es acá donde el rito⁶⁸ cobra importancia en nuestra inmersión en el espacio de los objetos y las imágenes de estas comunidades de práctica, porque les sirve para la búsqueda de referentes de identidad, con lo cual queda garantizada su inclusión en un orden que contiene a cada individuo y que a la vez ellos puedan contener.

⁶⁷ De ahí la importancia de las fiestas que realizan, los encuentros en parques, los foros y debates programados en sus portales virtuales, entre otras vivencias.

⁶⁸ La ritualización está dada en la forma como se convoca a la participación de esas vivencias colectivas (fiestas, encuentros callejeros, etc.), además de la manera como los jóvenes preparan sus cuerpos (les dan un ropaje, una experiencia vestimentaria) para esta cercanía con los otros.



Es por eso que gran parte de la participación de los Emos, los Skinheads y los Góticos en los espacios virtuales y los eventos de encuentros lúdicos, representa una dramatización de una búsqueda espontánea de nuevas formas de ritualización inventada por y para los propios participantes.

La identidad de estos jóvenes en los espacios virtuales incluye tanto la capacidad como la incapacidad para conformar los significados que definen a sus comunidades y sus formas de afiliación. Construir una identidad consiste en negociar los significados de nuestra experiencia de afiliación a comunidades sociales (aunque hay algunos que no lo negocian sino que la imponen); y de construir una imagen de sí mismo y de los otros que contengan dichos significantes.

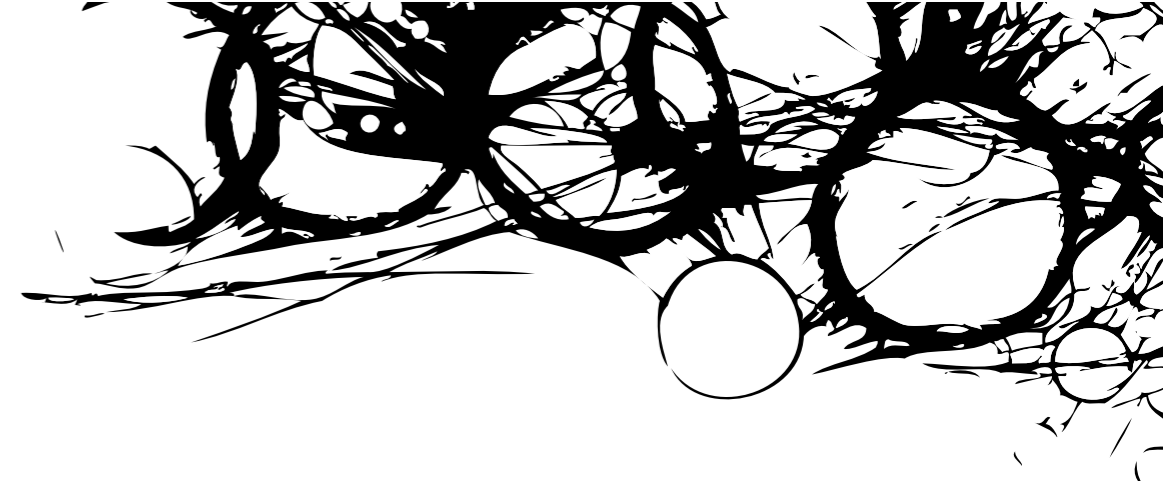
Esas ritualizaciones intentan contrarrestar la carencia de significado de las convenciones existentes, pero sobre todo, muestran la necesidad de encontrar formas completamente nuevas de significado ritual dentro de una época tan rápidamente cambiante que el cambio mismo se vuelve el ethos de nuestro tiempo. Esto lo evidencian los Emos, que han mutado a floggers, y que estos a su vez, como lo expone Jerin, creador del portal virtual *Emopunk Colombia*, se mimetizan con las estéticas de los movimientos de música electrónica:

Esos pelaos se mimetizan con la electrónica y en cuestión de cinco o seis meses van a regularizar más su estética, la van a volver más comercial, dentro de una moda más tradicional, dentro de una transición, como la podría uno llamar a nivel antropológico...nada definido, una estética nada definida...y van a seguir siendo electrónicos (...) nosotros creemos en la flexibilidad...si construimos una pared, es para tumbarla. Cualquier muro que se construya es para tumbarlo. Si construimos un muro todos los días, esos muros dentro de un mes van a ser la materia prima sobre la que vamos a construir otros muros⁶⁹.

La identidad, que nosotros la entendemos como máscara, como personaje representado, se mueve por las fuerzas centrifugas de la mutación, donde es la presencia camaleónica lo que le da su carácter de identidad a las nuevas formas de representación propias de la era tecnología a la que asistimos y de la virtualidad de sus espacios.

¿Qué pasa con el cuerpo de estos jóvenes? hablamos de la puesta en escena de dos dinámicas de la mirada, que es lo que determina el juego de la identidad como máscara, a saber: una lógica crítica y resistente que obra desde el atrincheramiento en la diferenciación propia y la búsqueda del estilo propio; y una lógica imitativa o de grupo que aspira a adecuar la apariencia a las exigencias de la tribu, rompiendo con ello la lógica adaptativa que se afirma y adecua al orden y reglas de la apariencia delimitada

⁶⁹ Entrevista realizada a Jerin, creador del portal virtual *Emopunk Colombia*, (02/02/2010). Ver Anexo I.



por la escena laboral e instruccional adulta. Esto se deja en claro cuando Blackangel habla del carácter de ghetto del movimiento Gótico, en la medida en que él no admite la popularización de la música y de la estética gótica: “la esencia es underground...uno no es gótico por moda, yo me siento orgullosos de ser gótico....uno tiene que mostrar la esencia...no es una etiqueta, sino una esencia que dice que no soy como el común de la gente...es asumir que como gótico no voy a replicar lo que son mis padres”⁷⁰.

Confirmamos así la hipótesis de **Roció Gómez y Julián González** en su texto *Estilos del cuerpo expuesto* (2005) que piensa el mimetismo grupal y la búsqueda del estilo propio a nivel estético, como una forma de contrastar la estética adaptativa a formas institucionales del mundo de los adultos.

Nuestro interés de análisis se centra en la lógica de mimetismo, en la medida que tomamos como punto de referencia la inclusión que estos jóvenes hacen a sus comunidades de práctica, donde el cuerpo pasa a perfilarse como un exhibidor de estéticas que guardan relación con ideologías, que son objeto de marginación en la esfera pública tradicional; y que son precisamente este asumir estas estéticas las que garantizan el ingreso al grupo.

La estética del mimetismo parte de una lógica imitativa, donde la proyección de la apariencia propia se construye teniendo en cuenta, como referencias, al canon del grupo: “estamos ante el desafío de integrarse al grupo de pares, y en ese sentido, se trata de la apariencia co-figurativa. Aquí el ‘yo’ se adecua a las imposiciones del grupo de iguales” (**Gómez y González, 2005: 40**).


El término corporalidad se ha acuñado en la sociología desde las teorías de **Bourdieu**, con la intención de poner de manifiesto el carácter estrictamente social del cuerpo, en las prácticas de envolver, con una vestimenta que da prestigio y es residencia secundaria y que a su vez sirve como signo y referente de moda. Vemos esto en lo que **Jerin** dice en relación a la estética Emo:

Lo que predomina son las patillas largas, el cabello muy corto, en vestimenta, más fashion, más estilo, más pink, como más colorido...con la llegada del Indie y del Digital Hard Core van dándose otros referentes, ya no hay tanto maquillaje en el rostro, ya nadie usa guantes, ni se pintan las uñas de negro; predominan los expansores y los piercings. Ellos comenzaron a ver mucho mejor la estética que estaban llevando, porque van llegando influencias de la moda y ellos van asimilando la moda de acuerdo a sus gustos personales.

Lo bueno es que lo Emo ya no se volvió un solo canon a seguir, sino que cada uno iba construyendo su propio canon de acuerdo a sus expectativas⁷¹.

⁷⁰ Entrevista con Blankangel, (06/02/2010). Ver Anexo I.

⁷¹ Entrevista personal con Jerin, (02/02/2010). Ver Anexo I.



Entremos ahora a analizar la forma como la comunidad Skinhead entra a perfilarse como comunidad de práctica y los usos que hace de los portales virtuales creados por ellos.

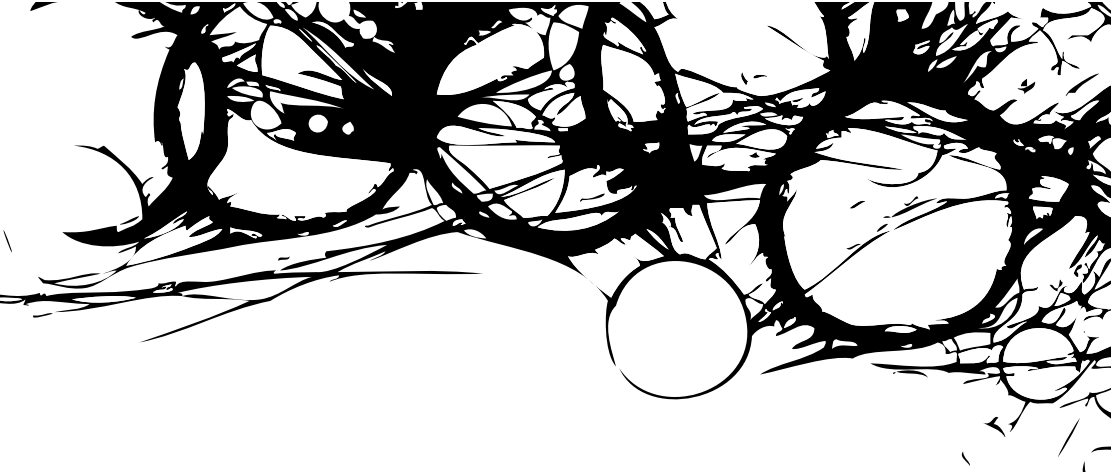
El denominador común es la forma como el movimiento Skin está disgregado y dividido en torno a la postura política que debe primar en su ideología, efecto de lo cual se han dado una serie de enfrentamientos, simbólicos y reales, entre los grupos, haciendo que los puntos, y literalmente, los lugares de encuentro en el espacio público sean nulos.

Entendemos este fenómeno a partir de la *Política de la diferencia* o *política de las minorías* propuesta por **Ágnes Heller** y **Ferenc Fehér** en su texto *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo* (1995): La experiencia de los miembros del grupo X (pudiéndose sustituir la X por cualquier grupo concreto) es única; en consecuencia, sólo es accesible a aquellos que pertenecen al grupo X; ergo, el grupo X necesita una epistemología especial. Este *ergo* dista mucho de ser ya lógicamente concluyente. Si la experiencia de un miembro determinado de un grupo particular es accesible a todos sus demás miembros, la última cosa que éstos necesitan para la comunicación intergrupal es una epistemología especial: ellos se entienden entre sí de todos modos. Pero si no tienen esta accesibilidad intergrupal de la experiencia, si la experiencia del miembro A del grupo X resulta inaccesible para el miembro B del mismo grupo, su experiencia no es específica del grupo, y por tanto sólo comparten la buena y vieja condición humana. Por tanto lo que necesitan es epistemología pura y simple que se ha basado siempre en la premisa de que toda experiencia individual de cada ser humano es única, y que la entidad genuina ha de traducirse a un medio en el que puedan captar su contenido potencialmente todos los demás seres humanos. Abandonar el postulado de hacer comprensible la experiencia a potencialmente ‘todo ser humano’ equivaldría a cancelar el espíritu mismo de la modernidad, para el que el concepto de ‘conocimiento de casta’ es anatema. (Heller y Fehér. 1995: 31).

Esto último nos muestra la forma como la infección totalitaria se basa en la consigna de “corrección política”, donde se hace evidente que si hay una opinión única “políticamente correcta”, no hay ninguna opinión, solo sumisión, cobardía, silencio y neolengua. Y que es la crítica que hace **Jerin** (miembro de la comunidad de los Emos) frente a las dinámicas con las que se mueven los Skin:

Uno ve un Skin y uno no sabe ¿si es RASH, tradicional o qué?, porque lo que los define se entra a ver es en las subjetividades. Los de Skin Medellín, ya no dicen que son SHARP sino que son Skin tradicional, puro 69, dice que son apolíticos, que no quieren nada de política, pero en otras cosas que plantean, como el regionalismo, como el orgullo de patria, el hecho de “si no piensas como yo entonces no me servís”, esas son cosas que uno dice: “ummm tradicional, o ¿fasho?...sos tan fascista que

⁷¹ Entrevista realizada a Jerin, (02/02/2010). Ver Anexo I.



deberías de decir ‘Tradicional NS’. Es en el accionar...porque es que la política no es decir “yo soy”, sino “yo hago”, porque es ahí donde yo voy demostrando realmente lo que yo soy.

El RASH es muy raro, es como un fantasma que pasa rayando muros, pero que no se ve ni se siente. Yo conozco algunos, pero no se ven, es lo más clandestino del mundo. La *Family* está bebiendo todos los días en la Villa y molestando, con su corte medio fascista, porque ellos son casi la misma joda que Skin Medellín, solo que se parchan en sitios distintos.

Con ellos es muy difícil hablar, porque entre ellos mismos no quieren entrar a debate, ellos se dejan llevar es por los líderes, es por las cabezas del grupo, que llevan más tiempo y son los que plantean como son las cosas, los adoctrinan en eso y entonces ellos creen ciegamente, es más complicado; porque es una cultura mucho más rígida, ya hay un canon establecido⁷².

Heller y Fehér sospechan de esta forma en la que se argumentan las discrepancias de un grupo particular con otros grupos, que terminan por justificar su rechazo mutuo:

Por frágiles e incluso ridículas que puedan ser sus pretensiones “científicas”, “crear” una epistemología especial es extremadamente útil de todos modos para los objetivos de manipulación colectiva. Fortalece la cohesión interna del grupo. Hace que los iniciados se vuelvan sordos a los argumentos de los que pertenecen al grupo exterior. Con cierto adiestramiento, convierte a los miembros activos de un grupo concreto en maleables marionetas en manos de los *gurús*, y al mismo tiempo en agresivas tropas de asalto contra el grupo exterior. (Heller y Fehér, 1995: 32).

La conformación de las comunidades de práctica observadas, se gestan en torno a los consumos culturales especializados: el vestuario, la música, el cine, etc.; que en suma no solo son divertimentos, entretenimientos o pasatiempos, sino que se esbozan como microculturas que crean culturas de actuar y pautas para modelar el ser, diseñan marcas para el reconocimiento en relación a los pares y que a su vez sirven para distinguirse del resto y que no corresponden única y unívocamente con las formas tradicionales de organización social localizadas en el espacio físico y el tiempo convencional, sino que se encuentran referidas a registros de identificación *mass mediáticos* que, por un lado, conectan y reubican a las identidades individuales con las redes de la globalización, pero que por otro lado, a través de los rituales, los apropian y relocalizan, generando fronteras de identidad en los espacios sociales locales de interacción cotidiana, que demarcan territorios de inclusión, exclusión y marginación.

⁷² Entrevista personal con Jerin, (02/02/2010). Ver Anexo I.



Es este el afán de la comunidad Gótica por configurar una identidad colectiva, no sólo a partir de lo lúdico, sino de todo un sistema de representación múltiple.

Orión, otro miembro activo de la comunidad Gótica y creador de *Commando Productions*, también se suma a esta postura, cuando afirma:

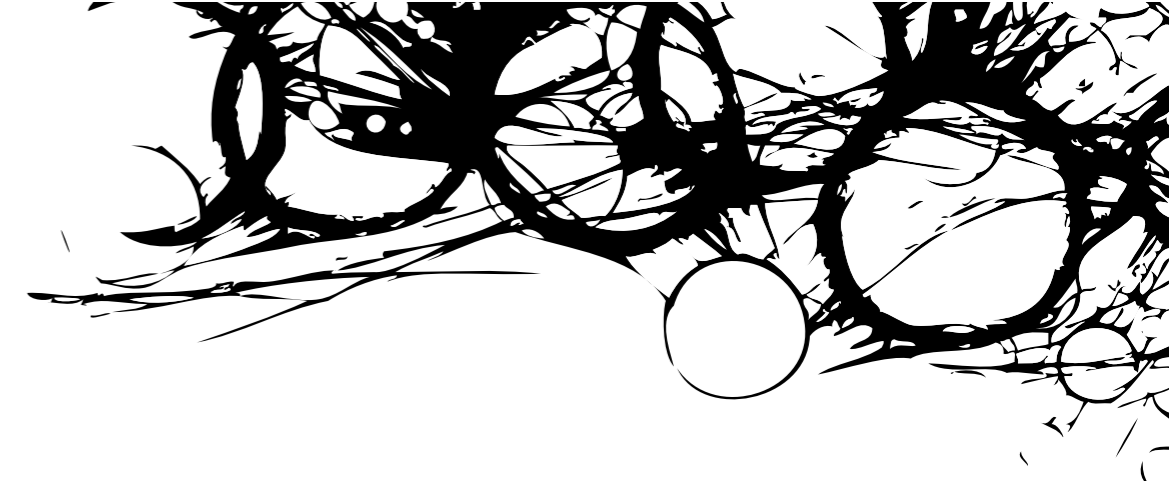
Hay una palabra para describir la escena...somos muy mojigatos...todo lo que conocemos es herencia de los amigos que hemos tenido o del amigo que estuvo en Europa y trajo música y unos volantes anunciando conciertos, heredamos como muchas cosas pero no proponemos nada; la idea es esa con la pagina, empezar a mover a la gente a ver como escribe el otro, cual es el nivel de reflexión y de intelectualidad, para que el gótico no se cierre en decir 'es que yo soy gótico porque voy a fiestas', sino que diga que 'yo soy gótico porque me leo un libro de Isidore Ducasse o me se todo lo de Carlos Castaneda' o que diga 'soy esotérico o soy metafísico o místico y veo la vida con profundidad'...eso si es ser internamente un gótico, esa es la intención, abrir un poquito los ojos y la conciencia, que la gente está muy ciega⁷³.

De otro lado, concluimos con nuestro trabajo reflexivo que los espacios virtuales construidos por las comunidades de práctica referenciadas, se mueven bajo lo que Martin Barbero enfatiza como el potencial de las nuevas tecnologías en las relaciones de marginación de los jóvenes:

Mientras el sujeto emerge hoy de un entorno fuertemente imaginal y emocional, la casa, y sobre todo la escuela, se aferran aún a una racionalidad que, a nombre del principio de realidad, expulsa el cuerpo de su sensibilidad. De ahí que el mundo donde el sujeto joven habita sea mayormente el del grupo de pares, la pandilla, el parche, o el ghetto y la secta, y el mundo de la droga. Desde ahí nos miran y oyen unos sujetos íntima y estructuralmente mediados por sus interacciones desde y con la tecnología. Se trata de un sujeto ya no pensable de adentro para afuera sino al revés, de afuera para adentro. Un sujeto tanto más formado cuanto más densa y fuerte sea la trama de las interacciones que mantiene con otros sujetos. Y es en esa trama de interacciones entre sujetos donde las mediaciones tecnológicas revelan su potencial por más que para los actuales apocalípticos las mediaciones tecnológicas signifiquen todo lo contrario: la tendencia de los adolescentes al ensimismamiento, el computador volviéndolos agarofóbicos, dominándolos como una adicción que los aísla, que los desvincula de la realidad. (Barbero, 2004: 40-41).

Cabría preguntarse entonces si las comunidades virtuales que observamos, al igual que su conectividad

⁷³ Entrevista a Orión, (15/02/2010). Ver Anexo I.



y la cooperación de la interacción en red se impone y se organiza desde el exterior o si la cooperación es inmanente a la actividad misma a través de redes lingüísticas, comunicaciones y afectivas.

De la comunidad Emo, sabemos entonces, que la página *Emopunk Colombia*, no es tan preponderante en la actualidad como lo fue entre el 2008 y el 2009; sino que el *myspace* se convirtió en la mejor fuente de información y de congregación en el ciberespacio, por las oportunidades que oferta en relación a la personalización del espacio y la creación de vínculos mas íntimos, pero con el inconveniente de no permitir el debate ni la construcción colectiva.

De la comunidad Gótica, diremos que sólo el portal *Commando Productions* permite la organización en redes, ya que su dinámica le da cabida a la construcción colectiva del contenido del portal y cuya intención se centra en crear los medios para la participación y difusión de la cultura EBM; para esto es precisamente los foros de la página, para debatir sobre las problemáticas frente a la movida underground.

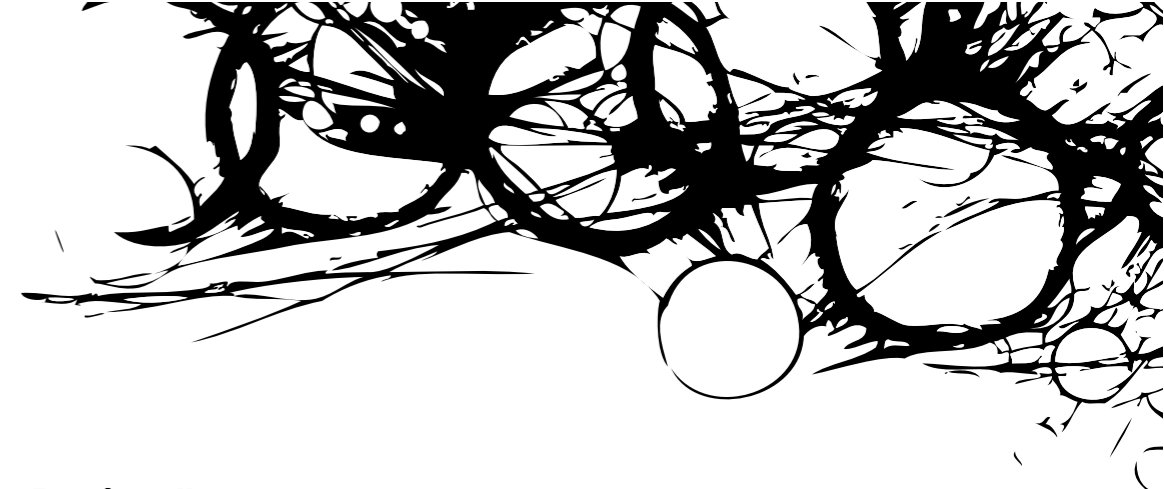
“Lo que yo quería hacer era crear un espacio donde la gente no tuviera miedo de participar, que dijera ‘yo escribo, yo quiero montar un video, hacer la reseña de un disco’...por eso es que en nuestra pagina tenemos el símbolo de un engranaje, porque funcionamos bajo la teoría del engranaje, de la comunidad⁷⁴; esto es lo que afirma Orión en relación a la explicación de porque su pagina tiene foro y encuestas y desea quedarse solo en una pagina que ofrece información. Estamos hablando de una página con contenido libre.

De la comunidad Skin, hacemos una división en la intencionalidad de las páginas. Por un lado tenemos *R.A.S.H. Medellín* y su portal, que no permite la participación abierta, donde desde el interior de la organización se controlan los contenidos, los que a su vez solo pueden ser creados por un comité al interior del movimiento. Si alguien foráneo desea entrar a construir contenido, tiene que ser por medio de un correo electrónico. Algo puesto en evidencia en las palabras del miembro de R.A.S.H entrevistado: “En un correo electrónico se pueden plasmar muchas opiniones. Fácilmente se da un debate por la red [vía MSN, no por medio de la pagina, que fue lo que ocurrió con la entrevista con este miembro], ya si se ve que es algo serio y las intenciones son académicas se estudia la posibilidad de un encuentro⁷⁵”.

Otro asunto importante es que el portal *R.A.S.H. Medellín* se encuentra inactivo desde hace un año por estar siendo reestructurada a nivel de contenido; piensan ampliar la sección de libros, documentos, darle cambios de presentación y de estética, además de difundir música.

⁷⁴ Palabras de Orión, uno de los creadores de *Commando Productions*, (15/02/2010). Ver Anexo I.

⁷⁵ Entrevista vía MSN con miembro de la RASH Medellín. Ver Anexo I.



Por su parte, el portal de Skinhead Medellín, si le da mayor cabida a la participación y la construcción colectiva del contenido, haciendo del portal un referente de información para consolidar la cultura skinhead en la ciudad de Medellín. Esta blog permite conocer lo último en música Oi y Ska, conocer vínculos en la red que tengan los mismos intereses culturales, elaborar textos tanto reflexivos como de participación en debates sobre la cultura Skin, promover conciertos y/o fiestas, convocar encuentros, entre otros aspectos.

Estas tres páginas entonces nos confirman que la construcción de la identidad juvenil pasa por el reconocimiento mutuo, propiciado por el compartir experiencias gracias al *espacio psicológico* en común, entendido como el ambiente compartido en que los sujetos construyen conocimientos y desarrollan subjetividades más allá de las tareas específicas. Ese es el elemento que caracteriza los entornos virtuales de las comunidades juveniles, son un espacio psicológico, pensado por y para los sujetos que los integran.

Pero lo que si deseamos poner en evidencia es que, centrándonos en el movimiento Skin, entre sus diferentes facciones, se entreteje una lógica que propicia un telón de fondo para que surja lo que Bourdieu denomino como violencia simbólica, que no es más que la capacidad para inculcar e imponer significaciones, imponiéndolas como legítimas, disimulando las relaciones de fuerza que constituyen su fundamento. En este sentido, la violencia simbólica transmuta relaciones de fuerza en relaciones de sentido. Estamos entrando a terrenos teóricos de la extensa obra de Bourdieu donde la legitimidad de la violencia simbólica está presente como guía del camino analítico de los fenómenos sociales de luchas entre clases y que en el caso específico de la comunidad Skin se da porque los tres movimientos (*R.A.S.H., Skinheads Medellín y The Family*) tienen básicamente intereses políticos diferentes, razón por la cual sus discrepancias han hecho que no se consolide un movimiento Skinhead unificado y que no tengan intereses en común.

Queremos hacer una recopilación de lo dicho por el miembro de RASH entrevistado, para hacer visible este asunto de la violencia simbólica:

R.A.S.H. dice:

Con los neonazis se tienen problemas políticos, alguna que otra discusión. Con los "tradicionales", alguno que otro roce de violencia en la calle. Siempre intentamos no buscar problemas en las calles y usar solo la violencia como método de autodefensa. Y no hablando de confrontaciones, con ningún tipo de skinhead se busca tener acercamiento ya que para nosotros lo esencial es la política y para algunos de ellos simplemente ser skinheads por serlo. RASH, busca siempre establecer lazos con base a las afinidades de tipo político.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Y ¿porque no se intenta tener contacto con otros grupos skinheads?

R.A.S.H. dice:

Porque realmente no se tienen puntos de encuentro, el simple hecho de tener una cabeza rapada no es suficiente para que intentemos acercarnos a ese tipo de grupos, los cuales o defienden ideologías irracionales (nazis) o se consideran a si mismos apolíticos⁷⁶.

Es imperativo tener claro que para la teoría social propuesta por Bourdieu todo ejercicio del poder tiene necesidad de ser legitimado, y toda legitimación pone en juego la dimensión simbólica del poder que se ejerce a través de las representaciones sociales, donde el orden establecido tiende a justificarse en nombre de definiciones, principios, valores e ideologías, a los cuales se asigna un valor universal y, en ocasiones, trascendental: el skin autentico diferente del skin no comprometido.

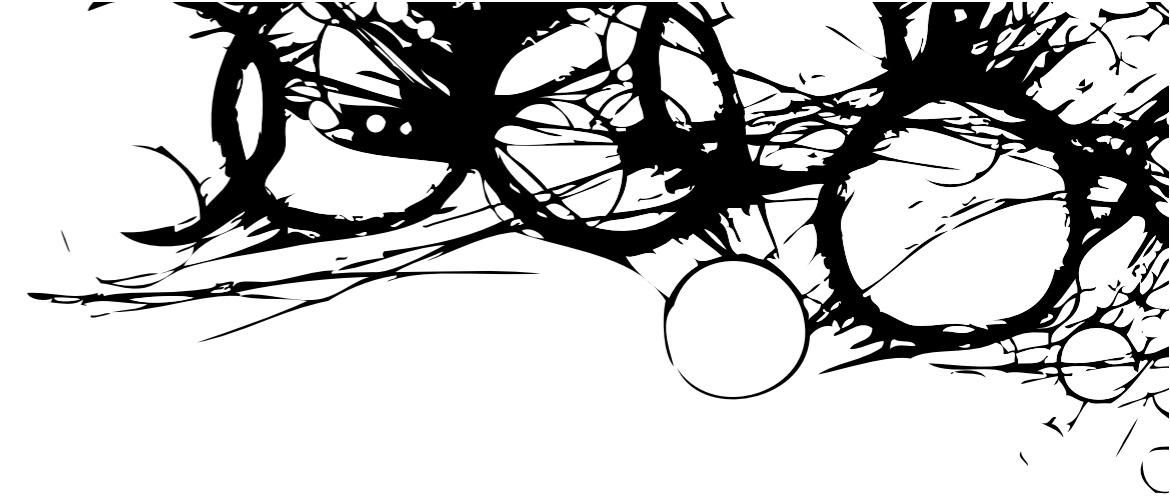
En términos generales, hay algo que debemos de tener claro en nuestra observación de las comunidades de práctica juvenil referenciadas y las formas de marginación a las que son expuestas en la esfera pública tradicional; y tiene que ver con el hecho de que esas formas de marginación están cobijadas por un proceso de legitimación disfrazada, transfigurando las relaciones de fuerza en relaciones de sentido; este proceso supone el poder de imponer las significaciones adecuadas, y que los sujetos a los que se les impone en creer en las verdades que fundamentan su dominación y que se expresan en construcciones ideológicas y simbólicas: como por ejemplo, el no encontrar el sentido de asumir una estética andrógina por parte de un grupo de Emos, cuando se insta constantemente a los jóvenes a buscar su "esencia" identitarias en presupuestos de masculinidad y feminidad claramente definidos por lo sociedad y los mass-media.

Debemos de terminar nuestras conclusiones mostrando la forma como la biopolítica entra a darle nuevas formas de narrativa a la estética de los jóvenes en la contemporaneidad.

Maurizio Lazzarato en su texto *Biopolítica y control de la opinión pública*, (2007), nos recuerda que el trabajo de legitimación de la inclusión, la exclusión y la marginación se orienta a enmascarar, justificar y a hacer reconocer como natural y universal lo que todo poder puede tener de arbitrario; es decir, como expresión de la dominación que unos grupos o clases ejercen sobre otros.

Las formas de poder se dan por la capacidad de gobernar los diferentes dispositivos y en la capacidad de ponerle freno a las transgresiones; por ejemplo, en los dispositivos disciplinares la trasgresión se da en la rebelión, porque estos dispositivos establecen lo que es prohibido de lo que no lo es (o de lo que

⁷⁶ Entrevista vía MSN con miembro de la RASH Medellín. Ver Anexo I.



es normal y lo que es anormal); en los dispositivos biopolíticos o en los de control de la opinión pública, como su lógica determina que todo está permitido es muy difícil identificar los mecanismos de poder. Es en este punto donde el análisis de la obra de Foucault hecha por Lazzarato cobra mayor importancia para nuestra reflexión, en la medida en que él nos va a mostrar algo que nuestra ingenuidad no nos deja entrever: “Si desde la perspectiva del dispositivo disciplinar la resistencia se hace mediante la transgresión y la revuelta, parece que desde la perspectiva de la biopolítica se la puede ejercer al menos desde tres elementos: la oposición misma de la opinión pública, la autoproducción del saber y la auto-transformación de los grupos” (Lazzarato, 2007: 124).

¿Contra que se resisten las comunidades de práctica referenciadas? Contra la lógica de la exclusión, pero haciendo uso de la estrategia de la excentricidad (estar en los márgenes, no por fuera del campo social o de la esfera pública) lo que permite entrar a cuestionar la opinión pública, hacer autoproducción de narraciones estéticas y permitir la conformación de grupos alrededor de compartir signos narrativos.

Como bien lo plantea Foucault en *Microfísica del poder* (1992): “no existen relaciones de poder sin resistencias; que éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder. Existe porque está allí donde el poder está: es pues como él, múltiple e integrable en estrategias globales. (Foucault, 1992: 171).

La estética prosaica hecha habitus en estos jóvenes puede verse en función de una estrategia de resistencia. Partir de este punto de vista de la prosaica, como anverso y límite del poder, es en consecuencia indispensable para hacer el análisis de sus dispositivos; a partir de aquí puede comprenderse su funcionamiento y sus desarrollos: lo excéntrico como experiencia lúdica. En el caso de las fiestas convocadas por la comunidad Gótica de Medellín, estas experiencias se hacen en lugares alternativos y poco publicitados; se difunden en la página *Medieval Darkweve Electro* o en *Commando Productions*, lo que permite cierto ambiente de ghetto, y de privacidad, aunque no hay restricción en la asistencia; cualquier persona, sea gótica o no, puede ingresar a las fiestas sin ser objeto de censura.

También se destaca el sentido de teatralidad de las fiestas, ya que son temáticas, y los jóvenes asumen el enmascaramiento (de estilo gótico) como alternativa de vínculo y de comunicación de la estética Dark. En estos performances se dan todos los medios para que los vínculos entre los miembros de esta comunidad de práctica se muevan dentro de lo erótico, lo lúdico y lo teatral; porque es común ver el consumo de licor, S.P.A y el encuentro erótico abierto entre los participantes en estas fiestas; permitiendo una incomodidad del cuerpo, que permite aprender y construir nuevos sentidos de existencia colectiva e individual.



XII. ANEXO I:

SITUACIÓN REFERENCIAL Y TESTIMONIAL DE LAS COMUNIDADES DE PRÁCTICA DE JOVENES SKINHEADS, EMOS Y GÓTICOS EN LA CIUDAD DE MEDELLÍN.

La intención de nuestro trabajo es hacer una reflexión en relación a las teorías que desde **Foucault (1981, ss)** y **Pierre Bourdieu (1997, ss)** han configurado un nuevo panorama en la forma como hemos construido una visión contemporánea de los conflictos políticos. Para reforzar esta reflexión creemos necesario entrar a configurar una serie de observaciones que ejemplifiquen la elaboración de nuestros análisis y que sirvan para dibujar un horizonte donde se puedan ver las motivaciones personales y el sentido que los miembros de las comunidades de práctica indagadas quieren poner en evidencia en la configuración de identidades colectivas, gracias a la estetización de sus cuerpos.


Esta búsqueda de observaciones y de testimonios persigue encontrar los elementos que mejor den cuenta de las teorías estudiadas y de la interacción que dichos elementos tienen con el contexto de nuestra ciudad, para llegar, por medio de un proceso de síntesis, a describir situaciones que son particulares de ciertos colectivos de jóvenes en nuestra ciudad.

Estamos hablando específicamente de las comunidades de práctica creadas por los jóvenes Emos, Góticos y Skinheads, que para efecto de claridad, se convierte en el mejor ejemplo en acción de las categorías que hemos ido construyendo en este trabajo monográfico.

Intentamos con esto asumir una estrategia explicativa de los aspectos particulares de estas comunidades recurriendo a generalizaciones y teorías existentes en la literatura.

Estamos hablando de una observación no experimental, donde los datos recolectados son del orden de lo transeccional (hechos y experiencias que ya ocurrieron) y lo testimonial. Se observan hechos y se recopilan algunos testimonios para luego encontrar relaciones con nuestro contexto que evidencien los conflictos políticos puestos en evidencia en la teorías de pensadores como **Bourdieu (1996, ss)**, **Foucault (1981, ss)**, **Mandoky (1991)**, **Sommers (1996/97)**, **Lazzarato (2002)**, **Barbero (2004)**, entre otros; es por esto que estamos ante una forma de observación descriptiva, porque cuando recolectamos datos sobre cada una de las categorías, conceptos, variables, contextos, comunidades o fenómenos, se reporta lo que arrojan esos datos en relación a las teorías que las intentan explicar.

Nuestra observación tiene dos objetivos: describir y explicar. Describir porque deseamos inferir información sobre hechos no observados a partir de aquellos que sí se han observado o de los que se han recopilado testimonio; además de distinguir lo que tienen de sistemático y de no sistemático en estos hechos.



Por su parte construir explicaciones es analizar los datos de las observaciones construyendo conexiones entre un fenómeno y las unidades o categorías que conforman las teorías estudiadas.

La interpretación, las inferencias, las simplificaciones y las singularidades, son los conceptos que se presentan como columna vertebral para la elaboración de las explicaciones estructuradas a partir de la descripción que se hace de las observaciones y los testimonios de estas comunidades de prácticas. Es por esto que entraremos a definir las de manera un poco amplia estas experiencias colectivas.

CARACTERIZACIÓN Y TESTIMONIOS DE LAS COMUNIDADES DE PRÁCTICA:

A. COMUNIDAD GÓTICA DE MEDELLIN.



Créditos de la página, de izquierda a derecha: *NECROPHILIC LOVER* (concepto, diseño y dj residente); *BLACKANGEL* (actualizaciones, redacción, investigación, traducción, fotos, publicidad, concepto, diseño y dj residente); *VIOLET FARFALLA* (material fotográfico, investigación, logística, publicidad, concepto y dj residente); *CAGOSE* (concepto, diseño y programación)⁷⁷.

⁷⁷ Tomado de <http://www.medievalelectro.com/creditos.html> (febrero 20/2010).



Medieval Darkwave Electro es un portal virtual inaugurado en 1999, por Blackangel, conocido DJ de la ciudad de Medellín, y quien se ha dedicado a promover la movida musical Gótica, Industrial y EBM, y se convierte en una vitrina para que los jóvenes amantes de los géneros New Wave, Gótico, EBM, Old School, Industrial, Agrottech, Darkfolk, Electro Dark, Synth Pop y otros tantos subgéneros, encuentren un punto de referencia a nivel estético. A su vez, el portal sirve para dar a conocer los proyectos musicales de bandas nacionales como Psychophobia, Ectoplasma, Santa Violenta, Exdual Vision, Struck 9, GothTronic, CO2, Encisos After the Rain, Orus, Femme, Lascivia, Info y Psyborg Corp.

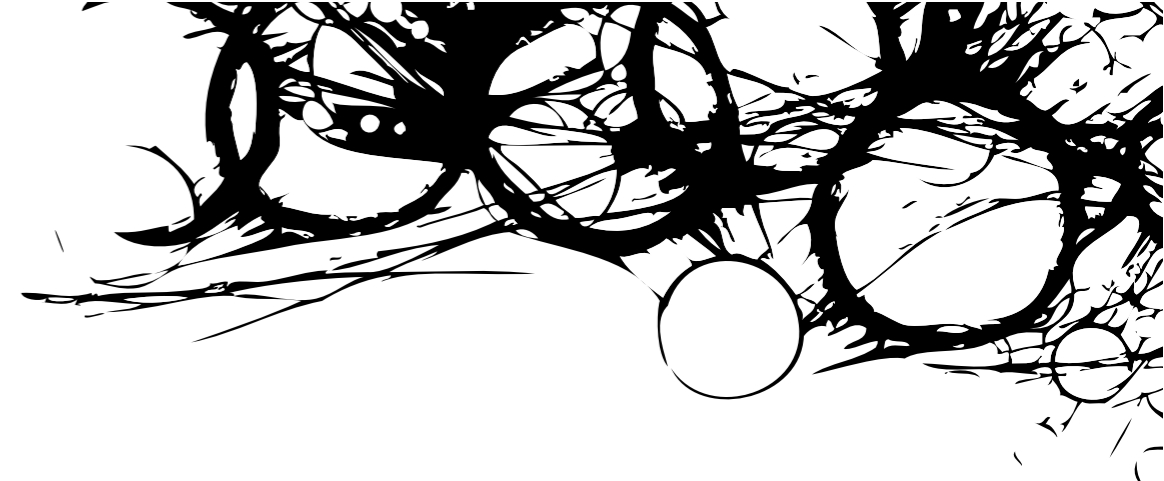
En entrevista con Blackangel, destaca que el movimiento Gótico en Medellín es apolítico y que no están enmarcados en ningún movimiento religioso, incluyendo el satanismo, como tradicionalmente se ha identificado a este grupo de jóvenes en nuestra ciudad; simplemente lo que los motiva es el compartir experiencias musicales (fiestas, videoconciertos, intercambios de música, etc.).

El administrador de la página es Blackangel, quien actualiza el portal cada ocho días, en lo que incluye el montaje de fotos en la galería, la descarga de música on-line y de hacer las reseñas y recomendaciones musicales; además de ofrecer una agenda de eventos, no solo de *El vestuario es cuestión de actitud*. Foto: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).

, sino de otros colectivos comprometidos con la cultura Gótica en Medellín.

Una característica particular de este portal es que no presenta la opción de foros abiertos para que la gente opine; según Blackangel porque “se vuelve una cocina....nos interesa más que la gente tenga la información de lo que pasa en la movida y no que se de el debate...no hay retroalimentación, la gente es muy cómoda, no ponen ni aportan nada a la pagina”⁷⁸. Según cuenta, el portal siempre ha estado abierto para que la gente participe de forma activa, construyendo contenidos o haciendo reseñas, pero esta invitación no ha sido asumida, y es él el que ha abanderado la construcción y administración del portal.

⁷⁸ Entrevista personal con Blackangel, (06/02/2010).



Para Blackangel las nuevas generaciones de Góticos tienen sus intereses más puestos en el elemento lúdico de las fiestas, pero dejando a un lado la camaradería que caracterizó al movimiento en sus inicios⁷⁹; lo que si destaca es que ésta nueva generación es más receptiva frente a las nuevas propuestas musicales y estéticas del género, ya que las primeras generaciones han sufrido un cambio en sus intereses, alejándose un poco de la esencia gótica.

Frente a las formas de marginación de las que han sido objeto los jóvenes góticos en la ciudad de Medellín, Blackangel dice que “la gente no está preparada para vernos”⁸⁰, pero también afirma que es en los más jóvenes (adolescentes) donde se percibe más la marginación, porque “ellos no tienen una actitud para saber recibir las críticas, señalamientos o prejuicios de los otros...mientras que los más adultos si tienen la actitud, sobre todo para recibir los comentarios...y como uno, como adulto, ya es más receptivo, los otros perciben esto y se le acercan a uno, ya no con agresión sino con curiosidad”⁸¹. Lo que afirma con esto, es que lo marginal se sigue dando, a partir del prejuicio y los estereotipos con los que se nombra la cultura gótica, pero el sujeto que ya ha tenido una trayectoria de vida desde esta estética, ya sabe como enfrentar este tipo de situaciones, de una forma un poco más condescendiente, algo que es percibido por el resto de la gente, quienes se acercan de forma curiosa a preguntar por la estética: haciendo preguntas en relación a los tatuajes, el peinado, los accesorios, la ropa, etc.

Estos prejuicios que nombramos y que son alimentados por la estética del movimiento gótico, apuntan a ver en estos jóvenes una estética de “maricas”, como afirma Blackangel, mientras que la referencia al satanismo, no está tan arraigada, estaría más asociada con las personas del género Heavy metal.

Para Blackangel, el gótico tiene una ética: “pertenecer a una subcultura no significa ser un gamín en la calle. Si sos gótico procura ser inteligente y educado”⁸².

Frente a las fiestas programadas por *Medieval Darkweve Electro*, Blackangel afirma que son espacios lúdicos e íntimos, porque en ellas, el que es gótico “se puede permitir ser quien es”, porque es un lugar de encuentro y una alternativa musical en la ciudad; el ambiente que se da y la “frescura” de los asistentes permite que no haya prevenciones ni cohibiciones.

Estos espacios se convocan frecuentemente en la ciudad y se difunden en la página, pero con cierto sentido de guetto y de privacidad, aunque no hay restricción en la asistencia; cualquier persona, sea gótica o no, puede ingresar a las fiestas sin ser objeto de censura.

También se destaca el sentido de teatralidad de las fiestas, ya que son temáticas, y los jóvenes asumen el enmascaramiento (de estilo gótico) como alternativa de vínculo y de comunicación de la ideología Dark. En estas fiestas en escena se dan todos los medios para que los vínculos entre los miembros de esta comunidad de práctica se muevan dentro de lo erótico, lo lúdico y lo teatral. Es común ver el consumo de licor, S.P.A y el encuentro erótico abierto entre los participantes en estas fiestas.

Lo que si deja en claro Blackangel es el carácter de guetto del movimiento, en la medida en que no ve con buenos ojos la popularización de la música y de la estética gótica, “la esencia es underground...uno no es gótico por moda, yo me siento orgullosos de ser gótico...uno tiene que mostrar la esencia...no es una etiqueta, sino una esencia que dice que no soy como el común de la gente...es asumir que como gótico no voy a replicar lo que son mis padres”⁸².

En estas palabras vemos como la experiencia de ser gótico pasa por una conciencia de ser diferente, mostrada a partir de la estética corporal y musical.

La popularización del gótico implicaría, para Blackangel, la degradación de la esencia Dark: “no importa si somos 50 o 1000, somos una minoría”; y lo que busca la página es mantener esta categoría de guetto en el movimiento gótico de Medellín, lo que implica que su objetivo no es “culturizar” o “masificar” la estética Dark.

En lo que si hay un interés es en establecer contactos con góticos de otras latitudes, al respecto Blackangel dice “no hay diferencia entre ser gótico en Alemania, Miami o Medellín; la música es la misma que todos escuchamos, la estética es igual, los referentes también”⁸³.

⁷⁹ Algo que se destaca del movimiento gótico en la ciudad al inicio, cuando aparece en la década de los 90s, este asunto es abordado en el texto *¿Existe una escena Gótica en Colombia?*, escrito por Blackangel y que está en el anexo II de nuestra tesis.

⁸⁰ Entrevista personal con Blackangel, (06/02/2010).

⁸¹ Entrevista personal con Blackangel, (06/02/2010).

⁸² Entrevista personal con Blackangel, (06/02/2010).

⁸³ Entrevista personal con Blackangel, (06/02/2010).



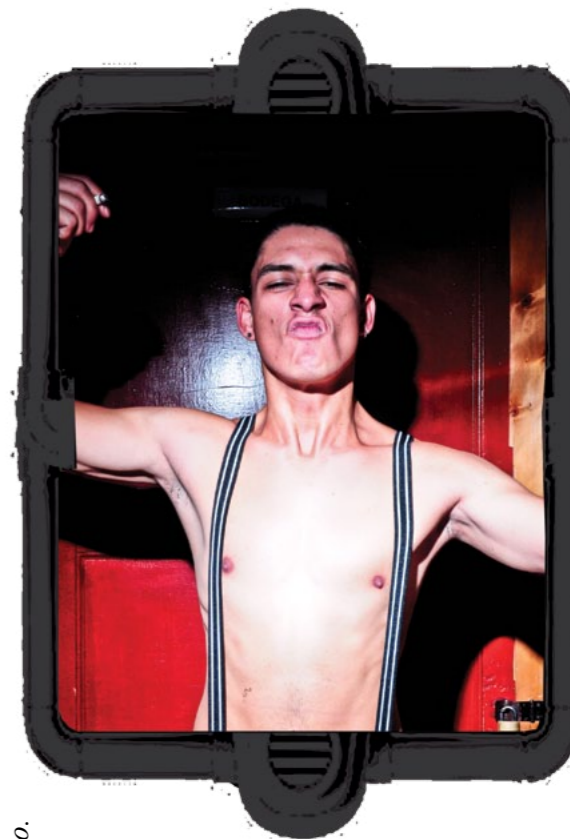
Flayer promocional de fiestas. Tomado de <http://www.medievalelectro.com/eventos.html> (febrero 20/2010).



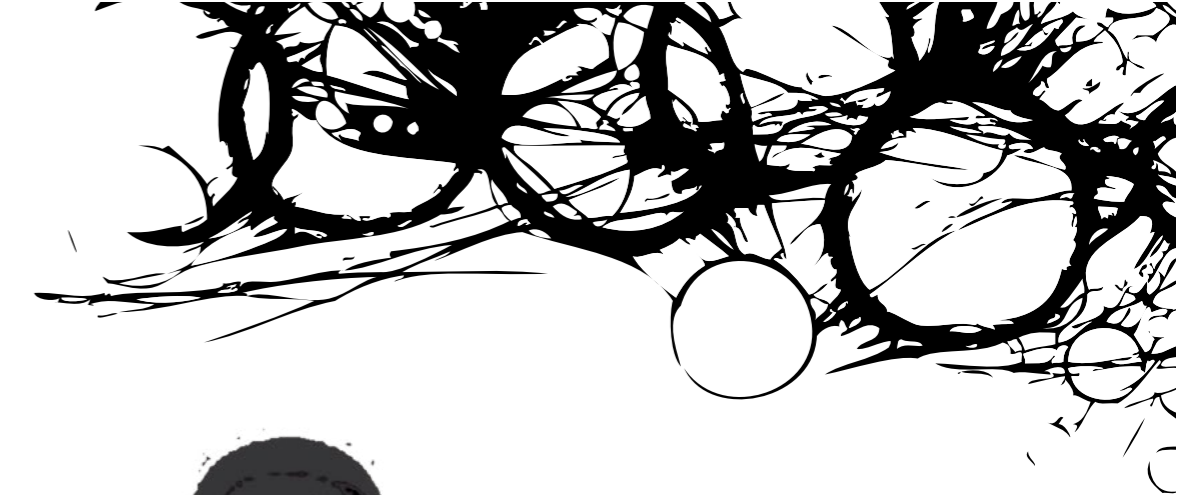
Flayer promocional de fiestas. Tomado de <http://www.medievalelectro.com/eventos.html> (febrero 20/2010).



"no importa si somos 50 ó 1000... somos una minoría". Joven en fiesta Gótica. Foto: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).



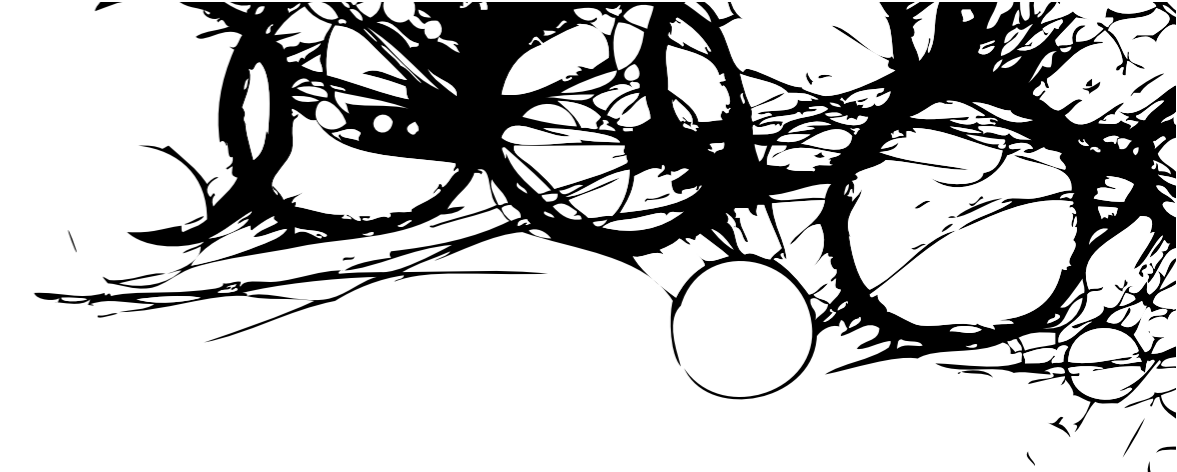
El vestuario es cuestión de actitud. Foto: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).



*Fiesta Gótica. Foto: Carlos Mario Cano.
(30/01/2010).*



*Fiesta Gótica. Foto: Carlos Mario Cano.
(30/01/2010).*



Otro de los referentes que tomaremos en nuestro análisis es el del portal virtual, del colectivo *Commando Productions*, para quienes la movida gótica y EBM de la ciudad se convierte en el motor de su página.

Este colectivo está formado por Orión, Cr1o7ank y Dark Purple, y como afirman:

Commando Productions se creó en Agosto de 2007 como una iniciativa de Orión y Cr1o7ank, que querían darle una nueva alternativa de Fiestas a la ciudad. El 19 de Agosto de ese año se realiza el lanzamiento de esta nueva sociedad con una fiesta llamada ACHTUNG! (Atención!), que significó el regreso de Orion como Dj, después de su paso por Medieval Darkwave Electro y Music Invaders; y la confirmación del talento de Cr1o7ank (que ya había hecho su debut con Music Invaders) en la programación musical. A partir de ese momento se crea una nueva propuesta, cuya filosofía de explorar siempre hacia lo nuevo, buscando entre el vasto mundo de la música underground, aquellas canciones que estaban pasando desapercibidas, le ha hecho conocida ya entre el público de la ciudad. Commando Productions, en su afán de buscar nuevas alternativas, cuenta siempre con la presencia de un DJ invitado, para refrescar un poco su repertorio⁸⁴.

Lo que comparte el portal de *Commando Productions* y el de *Medieval Darkwave Electro*, es que ambos tienen la intención de ofrecer un espacio para que los jóvenes góticos de la ciudad de Medellín se informen sobre la movida musical y de eventos, también hay un espacio para las reseñas; en lo que si hay diferencia es que en la página de *Commando Productions* existe un espacio para los foros.

En estos foros se entran a debatir asuntos que tienen que ver con la difusión de eventos, la creación de una cultura Gótica y EBM e información que compete a los que comparten música de estos géneros.

⁸⁴ Tomado de <http://www.commandoprod.com/page.php?pageid=1> (febrero 20/2010).

En entrevista con Orión, uno de los creadores de *Commando Productions*, esta página se perfila para personas excluidas de la escena musical de la ciudad de Medellín, y cuya intención es crear los medios para la participación y difusión de la cultura EBM; para esto son precisamente los foros de la página, para debatir sobre las problemáticas frente a la movida underground.

“Lo que yo quería hacer era crear un espacio donde la gente no tuviera miedo de participar, que dijera ‘yo escribo, yo quiero montar un video, hacer la reseña de un disco’...por eso es que en nuestra página tenemos el símbolo de un engranaje, porque funcionamos bajo la teoría del engranaje, de la comunidad⁸⁶”; esto es lo que afirma Orión en relación a la explicación de porque su página tiene foro y encuestas y no permanece solo como un portal que ofrece información. Estamos hablando de una página con contenido libre.



Cr1o7ank, miembro de Commando Productions⁸⁵.

Frente a la marginación del movimiento Gótico, Orión opina que antes si existía una forma en que operaba, incluso desde otras comunidades de práctica juvenil (metaleros y punks), pero que ahora, él percibe que gracias a los mass-media y a la cultura del video clip la sociedad ya sabe que es un Gótico, y no solo porque son reconocidos por otros jóvenes, sino por los adultos; y agrega “es que la sociedad ya reconoce que es un gótico y en eso los Emos tuvieron mucho que ver y les agradezco eso, porque hicieron que se creara un imaginario al respecto⁸⁶”.

⁸⁵ <http://www.commandoprod.com/photo.php?photoid=38&albumid=2&page=1> (20/02/2010).

⁸⁶ Entrevista realizada a Orión, (15/02/2010).

Frente a la participación activa y abierta en la página, Orión afirma que los usuarios no tienen ningún tipo de restricción. La única censura que le hacen a los comentarios puestos en la página tiene que ver con comentarios ofensivos hacia otros grupos o hacia los miembros de *Commando Productions*, esto se debe a que Orión es uno de los que piensa que si hay algo que puede afectar radicalmente al movimiento es la desunión.

Lo que si deja claro es que aparte de las fiestas como espacio de escenificación, en Medellín no hay ningún otro espacio en el cual se puedan reunir los Góticos y los amantes del EBM, todo queda reducido a los encuentros privados en las casas de sus miembros, lo que se convierte en una estrategia más cerrada y que los convierte en un grupo no tan visible para el resto de la sociedad. De ahí el afán de *Commando Productions* y de *Medieval Darckwave Electro* por promocionar conciertos, videoconciertos y que los sujetos se encuentren en la página para que se conozca y sepan quien es quien y qué hace, en relación al Dark. Lo que explica Orión con esta intención tiene que ver con:

“Hay una palabra para describir la escena...somos muy mojigatos...todo lo que conocemos es herencia de los amigos que hemos tenido o del amigo que estuvo en Europa y trajo música y unos volantes anunciando conciertos, heredamos muchas cosas pero no proponemos nada; la idea es esa con la página, empezar a mover a la gente a ver como escribe el otro, cual es el nivel de reflexión y de intelectualidad, para que el gótico no se cierre en decir ‘es que yo soy gótico porque voy a fiestas’, sino que diga que ‘yo soy gótico porque me leo un libro de Isidore Ducasse⁸⁷ o me se todo lo de Carlos Castaneda⁸⁸ o que diga ‘soy esotérico soy metafísico o místico y veo la vida con profundidad’...eso si es ser internamente un gótico, esa es la intención, abrir un poquito los ojos y la conciencia, que la gente está muy ciega”.

⁸⁷ Poeta franco-uruguayo del siglo XIX, su principal obra es *Los cantos de Maldoror*, que fue censurada en su época por ser una apología al asesinato, el sadomasoquismo, la violencia y la deshumanización. Para el movimiento surrealista se convierte en uno de sus precursores y referentes literarios capitulares.

⁸⁸ Antropólogo y escritor brasileño, quien investigó sobre el chamanismo en Centroamérica, y quien se convirtió en una figura preponderante para los movimientos de la psicodelia y la contracultura en la década de los 70s.



Fiesta EBM de Commando Productions en Bogota⁸⁶



Asistente de las fiestas góticas. Foto: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).



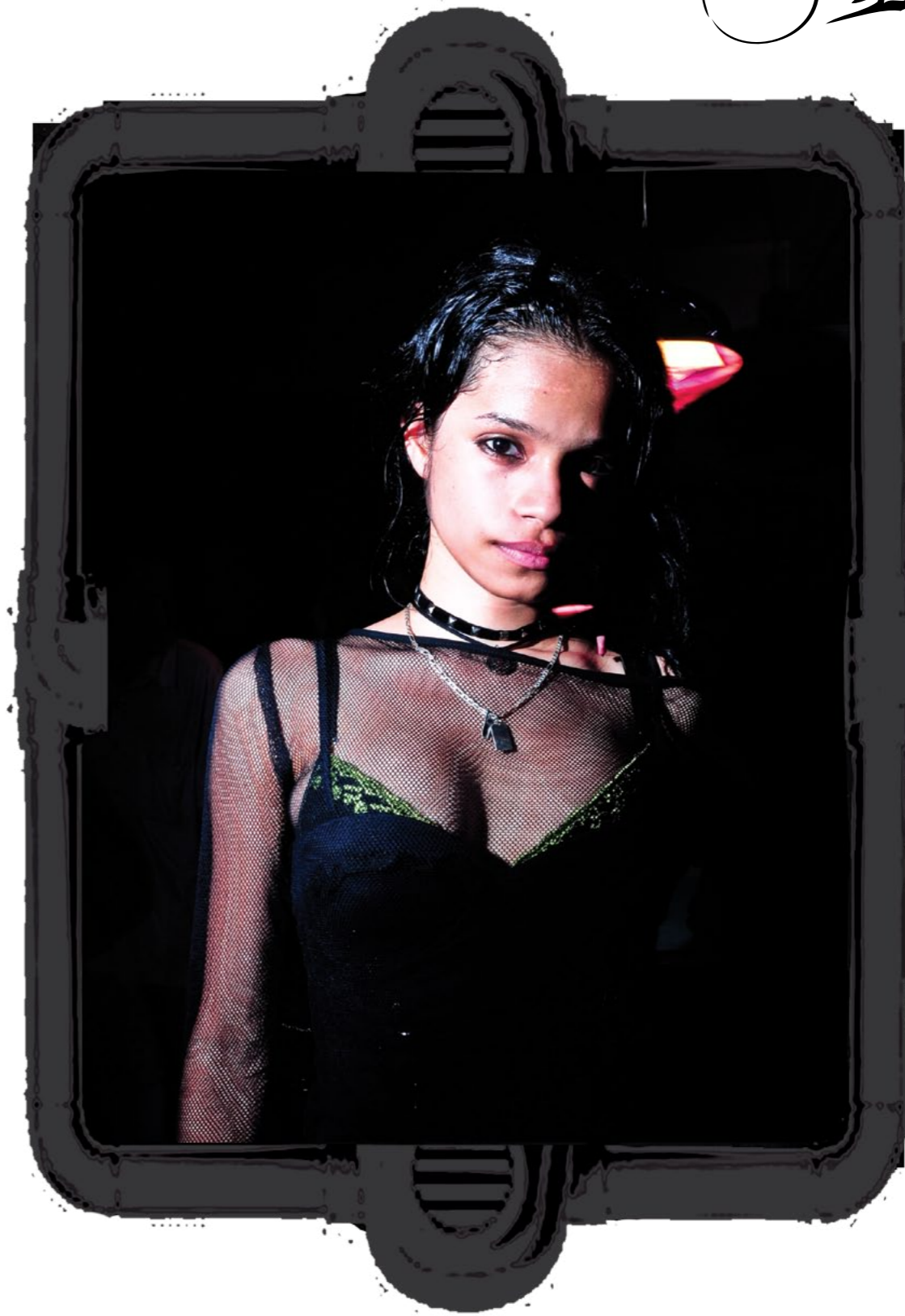
Asistentes a fiesta gótica temática. Foto: Carlos Mario Cano.
(30/01/2010).



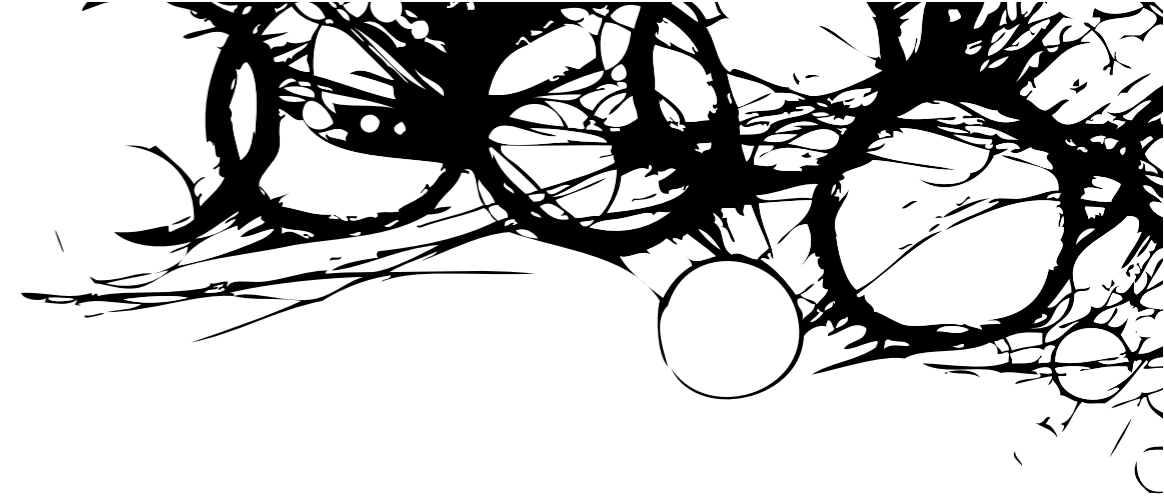
Fiesta Gótica. Foto: Carlos Mario Cano.
(30/01/2010).



Fiesta Gótica. Foto: Carlos Mario Cano.
(30/01/2010).



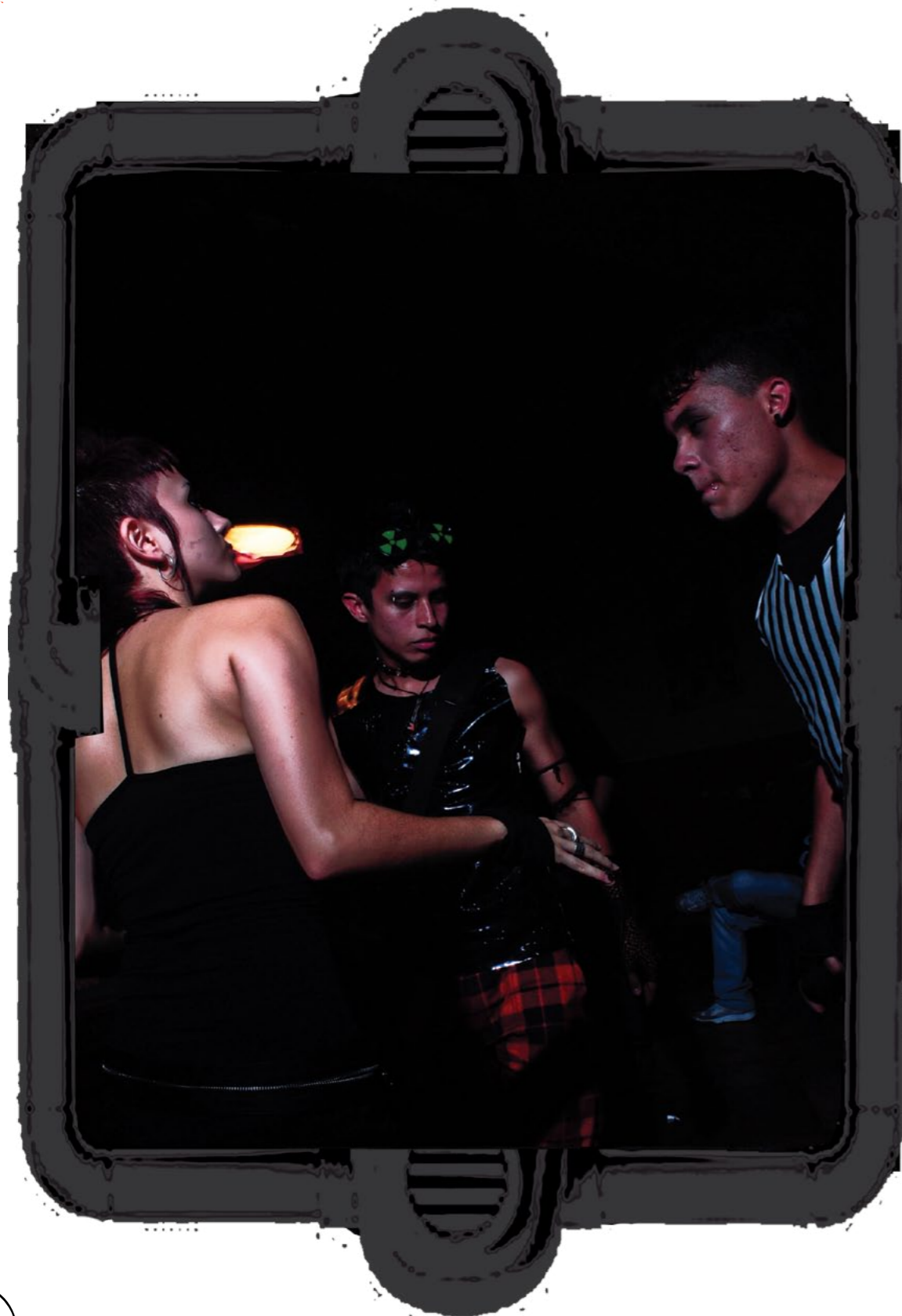
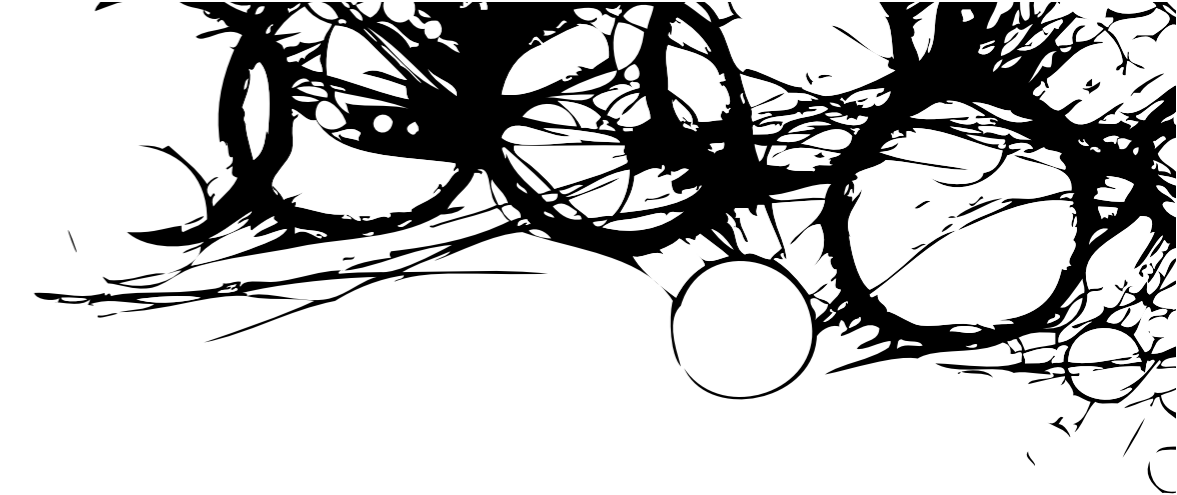
Fiesta Gótica. Foto: Carlos Mario Cano.
(30/01/2010).



*Fiesta Gótica. Foto: Carlos Mario Cano.
(30/01/2010).*



*Fiesta Gótica. Foto: Carlos Mario Cano.
(30/01/2010).*



Fiesta Gótica. Foto: Carlos Mario Cano. (30/01/2010).



Portales de paginas de la comunidad gótica. Medieval Dark Wave Electro <http://www.medievalelectro.com/index.htm>



Portales de paginas de la comunidad gótica. Commando Production <http://www.commandoprod.com/>

B. COMUNIDAD SKINHEAD DE MEDELLÍN:



Miembros del grupo Skinhead The Family.
Foto: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).

La segunda comunidad de práctica, o mejor, la segunda manifestación de comunidades de práctica que abordaremos tienen que ver con el movimiento de Skinheads; y decimos comunidades de práctica, en plural, porque en nuestra ciudad se han gestado tres grupos de skins: *Skinhead Medellín, the Family y R.A.S.H.*

Estos tres grupos tienen básicamente intereses políticos diferentes, razón por la cual sus discrepancias han hecho que no se consolide un movimiento Skinhead unificado y que no tengan intereses en común.

Lo que sí cabe decir es que en la ciudad no se ha podido consolidar la comunidad de *Tercera Fuerza*⁸⁹, que es una comunidad de Skinheads de ultraderecha, radicada en Bogotá y que ha venido tomando fuerza y protagonismo en los últimos años, desatando una fuerte polémica, no sólo dentro de la cultura skin, sino a nivel de la esfera pública tradicional, por estar envueltos en una serie de hechos marcados por la violencia, incluyendo el asesinato de uno de sus miembros al parecer a manos de uno de los integrantes de *R.A.S.H Bogotá*⁹⁰.

Centrándonos en los tres grupos presentes en nuestra ciudad, diremos que hay una base política presente en la comunidad *R.A.S.H. Medellín* que no es compartida por los grupos de *Skinheads Medellín* y *The Family*; y es que *R.A.S.H.* es un grupo de afinidad política izquierdista, comprometida con los movimientos comunistas y anarquistas latinoamericanos y europeos.

Como ellos mismos afirman:


Rojos y Anarquistas Skinheads (RASH) es una organización internacional que agrupa a skinheads comunistas y libertarios que buscan participar de la lucha por una sociedad más libre, justa y democrática desde la perspectiva de ser skinheads, así como reivindicar nuestra cultura y nuestra historia.

En RASH tenemos algunos ideales en común: somos de clase obrera, no estamos del lado de las o los patrones, creemos en la unidad de izquierda, estamos orgullosos y orgullosas de nuestra clase y tenemos conciencia de esta, nos gusta la música, bailar y pasar una buena noche afuera.

Muchas y muchos skins dicen que debemos mantener nuestras posturas políticas fuera de la escena. Esto no puede ser posible ya que, antes de ser skins, somos

⁸⁹ Su portal virtual es: <http://www.stormfront.org/forum/showthread.php?t=367106>

⁹⁰ Ver al respecto el reportaje del canal RCN, en: <http://www.canalrcn.com/noticias/index.php/nacional/declaran-inocente-a-joven-acusado-de-asesinato/>



proletarias y proletarios cansados de que nos aplasten. Queremos un mundo mejor; la política afecta nuestras vidas y no podemos dejar que nos sigan jodiendo sin darles pelea⁹¹

En entrevista con uno de los miembros de *R.A.S.H Medellín*, vía MSN, se intento obtener un horizonte claro frente a la postura de esta comunidad skin y los elementos básicos que la diferencian de los otros grupos.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Deseo preguntarles en primer término, de que formas de exclusión han sido víctimas ustedes como RASH, tanto al interior del movimiento skinheads, como exterior a él; por ejemplo, se que después del asesinato de una joven bailarina en el sector del poblado⁹², los medios salieron a decir de forma irresponsable que habían sido skinheads los que lo habían perpetuado, cuando al parecer no fue así ...¿esto no los afecto como movimiento?

R.A.S.H.:

Realmente no, quienes se vieron afectados por dicho suceso fueron quienes son “simplemente skinheads” ya que nuestro trabajo es bien reconocido a nivel local, nacional e internacional. Nuestro trabajo es netamente político y esas cuestiones de pandillerismos no afectan la imagen de quienes hace un largo tiempo están forjando una imagen ante todo en los aspectos sociales, lo que menos le interesa a RASH como organización es figurar en las calles.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Pero me imagino que ustedes si han sido excluidos por aquellos que no se nombran como skinheads?

R.A.S.H. dice:

Obviamente, el racismo y el pandillerismo se prestan para que la gente haga juicios apresurados de una organización compuesta en su mayoría por skinheads y redskins (valga la aclaración).

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Y me puede decir específicamente ¿en que han consistido esas formas de exclusión? me adelanto a algo...creo que en cierta medida se debe a que en el imaginario colectivo se asocia skinheads con movimientos nazis, sin considerar que también hay skinheads de ideología de izquierda.



R.A.S.H. dice:

En primer grado si, la ignorancia y la mala información lleva a pensar que todo skinhead es un neonazi. Además de ello actitudes de personas que se hacen llamar skinheads logran el rechazo de gran parte de las personas a causa de actos de violencia irracional.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Pero usted toca un punto del cual me quiero ocupar mas adelante...y es la relación con otros grupos skinheads...lo que quiero saber es como han sido excluidos por aquellos que no son skinheads... ¿que mecanismos han utilizado para invisibilizar a su grupo?

R.A.S.H. dice:

Básicamente los rechazos de gente que no sea SKINHEAD son a causa de la ignorancia de existencia de grupos que no sean neonazis, y menos aun del conocimiento de que existan grupos de skinheads que tengan tendencias de izquierda... y mecanismo... exactamente, los comentarios sin sentido e intentos de excluir la organización solo por ver que en ella militen skinheads. Nada que no pueda ser cambiado dejando clara la postura de RASH como organización.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Bueno, y en relación con grupos que se consideran skinheads, ¿que tipo de dificultades han tenido?

R.A.S.H. dice:

Con los neonazis se tienen problemas políticos, alguna que otra discusión. Con los “tradicionales”⁹³, alguno que otro roce de violencia en la calle. Siempre intentamos no buscar problemas en las calles y usar solo la violencia como método de autodefensa. Y no hablando de confrontaciones, con ningún tipo de skinhead se busca tener acercamiento, ya que para nosotros lo esencial es la política y para algunos de ellos simplemente ser skinheads por serlo. RASH, busca siempre establecer lazos con base a las afinidades de tipo político.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Y ¿porque no se intenta tener contacto con otros grupos skinheads?

R.A.S.H. dice:

Porque realmente no se tienen puntos de encuentro, el simple hecho de tener una cabeza rapada no es suficiente para que intentemos acercarnos a ese tipo de grupos, los cuales o defienden ideologías irracionales (nazis) o se consideran a si mismos apolíticos.

⁹¹ Tomado de: <http://www.freewebs.com/rashmedellin/> (02/02/ 2010).

⁹² Ver reportaje en: http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/I/isabel_cristina_era_un_destello/isabel_cristina_era_un_destello.asp O también en: <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=616300>

⁹³ *Que serían Skinheads Medellín y The Family.*

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

¿Ustedes no consideran viable ser un skinheads sin ideología política?

R.A.S.H. dice:

No, consideramos que la política es parte esencial de la vida del ser humano; y menos aun de un skinhead quien por su condición de clase debe velar por los intereses de la misma y no ser apático a las problemáticas que rodean a su clase y a su cultura.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

¿No los han tratado de radicales por esa postura?

R.A.S.H. dice:

Si, algunas veces, los skinheads “tradicionales” ven el ser skinhead como pertenecer a una religión y sostienen que no se debe mezclar con la política. Ignorando que el skinhead es de clase obrera y esta es la mas afectada por la política. Es decir no se mezcla, simplemente es inherente a él (la política es inherente tanto al skinhead como al ser humano).

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

¿Ustedes son reacios a entablar relaciones directas cara a cara?

R.A.S.H. dice:

¿Con que tipo de persona??

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Con cualquiera o con otros grupos políticos.

R.A.S.H. dice:

No, no es ser reacio, es simplemente velar por la seguridad de nosotros mismos. No se está en RASH por reconocimiento, es por compromiso y si lo importante es el compromiso lo que menos importa es figurar como RASH.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

A eso me refiero...al asunto de la “seguridad”...ustedes piensan que corren peligro por su condición política.



Red warriors, redskins franceses. Imagen tomada de: <http://luttennord.files.wordpress.com/2009/02/red-warriors-c-ralph-marsault.jpg>.⁹⁵

⁹⁵ Para más información de los Red Warriors, remitirse al documental francés titulado “antifa chasseurs de skins”. El tráiler se puede ver en: <http://www.youtube.com/watch?v=O4yLebwoK4Y>

R.A.S.H. dice:

Es lógico que sí. En un sistema que busca homogenizar el pensamiento, el simple hecho de pensar distinto hace que cualquiera que se separe de él es diferente y lo diferente por ignorancia tiende a ser reprimido.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

De eso me gustaría preguntarles, ahí viene la exclusión....el correr peligro habla de ser perseguidos. ¿Cuales persecuciones? ¿Estatales?

R.A.S.H. dice:

Me reservo la respuesta.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Bueno. Otra pregunta... ¿Cual es la intención de su página virtual?

R.A.S.H. dice:

La página virtual no cumple otro fin que el publicitario. Por medio de ella se da a conocer un poco de nuestro pensamiento. En ningún momento la organización se queda en lo virtual.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

¿Permite el debate?...en tres niveles: 1. al interior del grupo; 2. con otros grupos skinheads y 3. con grupos que no son skinheads.

R.A.S.H. dice:

La página deja abierto un correo en el cual CUALQUIER persona puede escribir, bien sea para debate, para propuestas o simples comentarios. Este tipo de correos son respondidos, a las amenazas y críticas sin sentido no les prestamos atención.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Pero si yo soy de RASH, y quiero hacer un debate en relación a algo, ¿lo hago en la página o tengo un espacio de encuentro con todo el grupo donde planteo dicho debate?

R.A.S.H. dice:

Personalmente. RASH se encuentra completamente organizada internamente y dentro de esa organización hay espacio para el debate y la autocritica.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Y si soy externo al grupo, ¿simplemente escribo un correo y me lo responden?

R.A.S.H. dice:

Así es.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

¿Y donde está el debate en ese método?

R.A.S.H. dice:

En un correo electrónico se pueden plasmar muchas opiniones. Fácilmente se da un debate por la red, ya si se ve que es algo serio y las intenciones son académicas se estudia la posibilidad de un encuentro.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Pero plasmar una opinión no implica que se de debate....ósea ¿que el correo es más una oportunidad para plantear un encuentro virtual, como el que estamos teniendo, para hacer el debate?

R.A.S.H. dice:

Sí. El correo es como un primer paso para el acercamiento entre alguna persona y RASH.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Perfecto... ¿el portal virtual también sirve para compartir referentes estéticos? me explico...si soy miembro de RASH y baje una canción de internet que creo les puede gustar a todos, ¿puedo hacer uso de la pagina para compartirla?

R.A.S.H. dice:

No solo por la página. También se puede hacer personalmente.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

¿Pero la página me lo permite?

R.A.S.H. dice:

Tal cual está la pagina no, le recuerdo que la página está en desuso hace más de un año, ya que la estamos reestructurando.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

¿Para cuando piensan activar la pagina?

R.A.S.H. dice:

Se tiene como meta hacerlo antes de mitad de año, lo mas pronto posible



Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Y... ¿porque se desactivo?

R.A.S.H. dice:

Esta página fue un buen intento, pero pensamos que se puede mejorar. Y precisamente en eso estamos.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Y ¿me puede decir en que consiste las mejoras?...es decir, ¿que encontraron que no funcionaba a cabalidad en el portal? ¿Eran asuntos técnicos? (servidor, software, etc.) ¿o de contenido?...o ¿de uso de los visitantes?

R.A.S.H. dice:

De contenido, pensamos ampliar la sección de libros, documentos, hacerla un poco mas amena estéticamente. También difundir algo de música.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Una pregunta... ¿Ustedes como la van con FACEBOOK? ¿Hacen uso de ese medio?

R.A.S.H. dice:

No, de facebook no se hace uso. Básicamente porque ese tipo de medios son muy amplios y dejan mucho espacio para que se publiquen comentarios insultos y sin sentidos, quien va a insultar fácilmente lo hace en un comentario suelto, quien realmente está interesado se toma la molestia de escribir un correo bien argumentado.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Y para terminar, me gustaría que habláramos un poco de la estética skinheads...ustedes como piensan este asunto, es decir, las botas, las cargaderas, las camisas a cuadros, etc. todos esos elementos con los cuales uno podría reconocer a un skinheads y que se asocian tradicionalmente ¿hace parte de su grupo?

R.A.S.H. dice:

Primero que todo quisiera hacer énfasis en la distinción entre skinhead y redskin. Cada cultura tiene una historia diferente y una estética diferente.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Por favor sáqueme de mi equivoco, ¿cual es la diferencia?

R.A.S.H. dice:

El skinhead es el que nace en el reino unido en los 60 el cual surge como un movimiento de clase obrera multi racial. Mientras que el redskin nace en Francia en los 80, este surge como una oposición al dañado movimiento skinhead de la época y el lugar, el cual se encontraba infestado de neonazis. El redskin, más que ser diferente al skinhead lo vería YO como una evolución del mismo hacia la militancia antifascista y el compromiso por la sociedad y la transformación de la misma.

Con ello no estoy diciendo que en los 60 no existiesen skinheads de tendencia de izquierda, solo que la escena no estaba infestada de neonazis y no era necesario llevar como parte de su estética la política⁹⁴. En RASH agrupamos tanto a redskins como a skinheads de tendencias de izquierda. Además de ello a cualquier persona sin importar su cultura.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Y a nivel estético, ¿cuales son las diferencias?

R.A.S.H. dice:

Pantalones no tan entubados en los redskins, algo de pelo en la cabeza, algo así como “la plancha”.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

¿No “cabeza rapada”?

R.A.S.H. dice:

Algunos, pero estoy hablando de la estética original del redskin.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

¿Y que otros elementos estéticos...botas? ¿Camisas?

R.A.S.H. dice:

Si las camisetas suelen llevar mensajes políticos.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Una pregunta...yo voy por la calle...y veo a un redskin...ustedes creen que cualquiera lo puede reconocer como tal o solo aquellos que pertenecen al movimiento o cualquier otro skinheads?

R.A.S.H. dice:

Reitero, en RASH se reúnen tanto redskins como skinheads, solo quería dejar en claro la existencia de otra cultura muy ligada a la skinhead...y por la calle, se tendría que conocer un poco de el movimiento.

⁹⁴ Para profundizar un poco en este aspecto se recomienda remitirse a la página: <http://www.nodo50.org/resistenciash/entrevista/redskins.htm>. También es recomendable el portal: http://www.nodo50.org/resistenciash/articulos/index_articulos.htm

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

A eso me refiero...tendría que tener un conocimiento previo... ¿no los confunden con otros movimientos? por ejemplo, no les han dicho PUNKEROS; por poner un ejemplo.

R.A.S.H. dice:

No, se conservan algunos elementos del skinhead que hacen que se identifique o por lo menos que se confunda como skinhead.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Para terminar... ¿Le gustaría agregar algo más?

R.A.S.H. dice:

Si, a nosotros como organización no nos gustaría ni ser confundidos con skinheads tradicionales ni mucho menos con neonazis. Y lo más importante recalcar que para RASH lo esencial es la política. En RASH tiene lugar cualquier persona que quiera trabajar políticamente.

Carlos Mario Cano Ramírez dice:

Muchísimas gracias por esta entrevista, quedo muy satisfecho con ella y complacido por su disposición.

R.A.S.H. dice:

Es con gusto, todo con el fin de dejar clara la intención de nuestra organización y que desde la academia se entienda el trabajo que realiza RASH.

Otras comunidades Skinheads:

Reiterativamente el integrante de R.A.S.H señala que su movimiento se diferencia de otros grupos de skinheads de la ciudad que tienen una característica y es su posición apolítica; es decir, que son comunidades que se denominan skinheads, pero que no tienen una afinidad política ni con la izquierda ni con la derecha.

Estamos hablando específicamente de los grupos *Skinheads Medellín* y *The Family*; comunidades que conservan la estética skin, pero que sus actividades se centran en compartir experiencias lúdicas (fiestas, conciertos de Ska y Oi, encuentros en espacios públicos para hacer ocio, etc.) y estéticas (intercambio de música, reconocimiento de códigos vestimentarios, etc.).

Del grupo *Skinheads Medellín* y de su portal en internet, extraemos un escrito donde se pone en evidencia la historia del movimiento skin en la ciudad⁹⁶.

⁹⁶ Ver Anexo I, titulado "Historia skinhead en Medellín", Extracto de Fanzine Pisando Fuerte N°1; tomado de: <http://pisandofuertezine.blogspot.com/2009/02/historia-skinhead-en-medellin.html>

Skinhead Medellín es heredero del movimiento nacido en 1997, llamado *SHARP* (skinheads contra los prejuicios raciales), pensado para difundir la idea de un movimiento skin por fuera de los referentes del nacionalsocialismo y comprometido con la escena Ska y Oi de la ciudad. Este movimiento se disgregó finalmente años después, pero al igual que los skinheads aparecidos años atrás, estos también fueron víctimas y victimarios de la violencia que resultaba de la ignorancia de algunas personas. Los encuentros violentos con los Punks eran frecuentes y como resultado en el 2006 uno de los integrantes es asesino por un grupo de punks en el centro de la ciudad; "debido a esto los grandes grupos de Skinheads que en algún momento existieron en la ciudad se dividieron en pequeños grupos extendiéndose cada vez más"⁹⁷.

"Después de un tiempo y de varios contactos entre los skinheads del sur éstos deciden agruparse en una organización para luchar por la reivindicación y crecimiento de la escena Skinhead libre de política

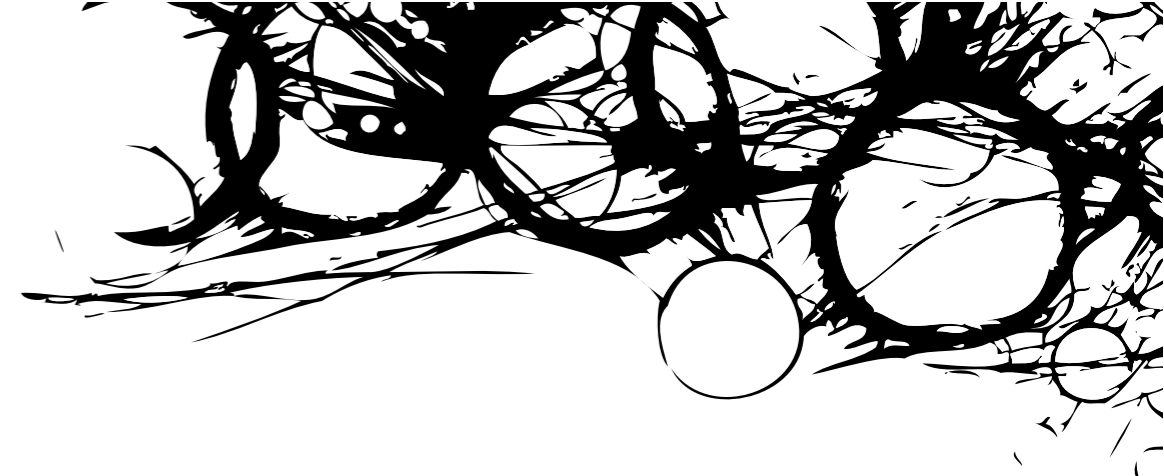


Imagen del blog del grupo Skinhead Medellín. Tomado de: <http://skinheadstyle.blogspot.com/> (febrero 20/2010).



Portada de la página Skinhead Style, tomada de: <http://skinheadstyle.blogspot.com/> (febrero 20/2010).

⁹⁷ <http://pisandofuertezine.blogspot.com/2009/02/historia-skinhead-en-medellin.html> (febrero 2010).



y racismo. A este proyecto igualmente se integraron los Skinheads de la parte norte de la ciudad que se vieron atraídos por la idea de organizarse por su cultura”⁹⁸.

Esta nueva organización se hace llamar Skinhead Medellín, y tenían como epicentro las Torres de Bombona, en el centro de la ciudad, además que participaba regularmente en las marchas del Primero de Mayo.

Skinhead Medellín ha tenido como estrategia distanciarse de la organización R.A.S.H. que desde el 2007 entró en escena en la ciudad, debido a que *Skinhead Medellín* aboga más por una participación apolítica, dedica más a la difusión de la cultura skin (música, estética, etc.) que al activismo político.

Su portal virtual entonces se mueve en dos vías: desligar el movimiento de cualquier afinidad política, sea de izquierda o de derecha.



Imágenes tomadas del portal virtual de Skinhead Medellín, donde se evidencia su deseo por desligar el movimiento skin del activismo político. Tomado de: <http://skinheadstyle.blogspot.com/>

⁹⁸ Tomado de: <http://pisandofuertezine.blogspot.com/2009/02/historia-skinhead-en-medellin.html> (febrero 2010).

⁹⁹ Se conoce como estilo 69 por su marcada influencia del movimiento de jóvenes mod, surgido en Inglaterra en 1958 en la clase media y que estaban definidos estéticamente por la ropa elegante y las scooters. Otro referente eran los jóvenes jamaquinos rude-boys que escuchaban reggae y rocksteady. La combinación de estos dos referentes estéticos dio como resultado la ola del Ska.

Los RudeBoy radicalizaron su actitud, adoptando una estética y una actitud más agresiva, por ejemplo, comenzaron a vestir como la clase obrera: botas de trabajo, tirantes, «bombers», camisas o polos y vaqueros. Además se pudo apreciar una tendencia a llevar el cabello más corto para diferenciarse de los hippies.

Luego acontece un cambio en la cultura skinhead que da como resultado el estilo del 77, donde la música iba cambiando y lo que escuchaban los jóvenes skinheads, además del reggae y el Ska se empezó a llamar Oi!, basada en una música más rápida, potente y radical que las anteriores.

(febrero 2010).

La otra vía es hacer del portal un referente de información para consolidar la cultura skinhead en la ciudad de Medellín, en especial el estilo y el espíritu skin del 69⁹⁹ Esta blog permite conocer lo último en música Oi y Ska, conocer vínculos en la red que tengan los mismos intereses culturales, elaborar textos tanto reflexivos como de participación en debates sobre la cultura skin, promover conciertos y/o fiestas, convocar encuentros, entre otros aspectos.

Por último abordaremos la comunidad *The Family*, un grupo de Skinheads, apolíticos, que tienen su lugar de encuentro en la Villa del Aburra y en el parque del poblado. Este grupo se separa de las propuestas de la *R.A.S.H.* y de *Skinhead Medellín*, por considerar su condición de skin más en la lógica del encuentro de amigos, con los que se comparten experiencias lúdicas (intercambio de música, asistencia a conciertos y/o fiestas, encuentros en los parques de la ciudad, etc.).

Es un pequeño grupo de jóvenes, para quienes la esencia del skinhead se preserva en su amor por la música Oi y Ska y por la creación de vínculos afectivos entre ellos y para quienes el activismo político no es de su interés. De los tres grupos analizados son los más vulnerables a ataques de otras tribus urbanas, por que su presencia es más abierta en la esfera pública, su número es más reducido y por su actitud de no violencia.

Su presencia en los parques del poblado y la villa del Aburra se limita a un encuentro íntimo entre los integrantes, al consumo de licor y estar “parchados” en la calle.

La otra diferencia de esta comunidad es que no posee su propio portal virtual, lo que determina que sus referentes en el ciberespacio son tomados de páginas y bloggers de los que ellos no son los creadores.



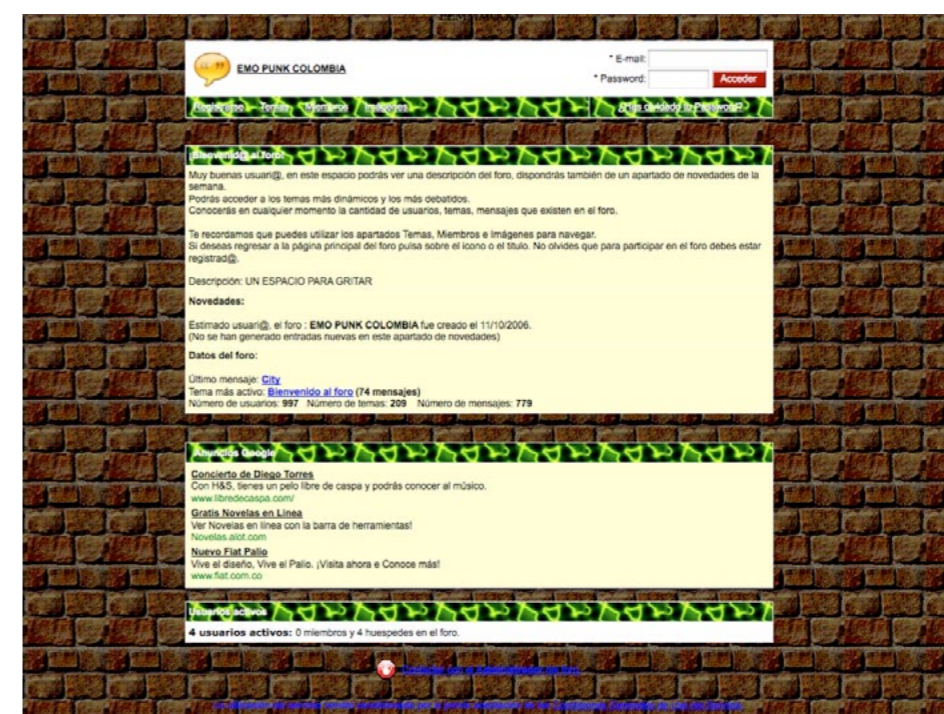
<http://skinheadstyle.blogspot.com/> (febrero 2010).

C. LOS EMOS EN LA ESCENA LOCAL:



La comunidad de práctica conocida como Emo, tuvo su momento de visibilidad en la ciudad entre el 1998 y el 2009, momento en el cual comenzó a desaparecer o a mutar en lo que ahora se conoce como FLOGGERS.

El portal virtual que analizaremos se llama Emo punk Colombia¹⁰⁰ y que está adscrito al portal *forosweb-gratis.com*. Su creador se hace llamar *Jerin*, y abrió el portal en el año 2006, con la intención de “acceder a los temas más dinámicos y los más debatidos. Conocerás en cualquier momento la cantidad de usuarios, temas, mensajes que existen en el foro. Te recordamos que puedes utilizar los apartados Temas, Miembros e Imágenes para navegar. Descripción: UN ESPACIO PARA GRITAR”¹⁰¹.



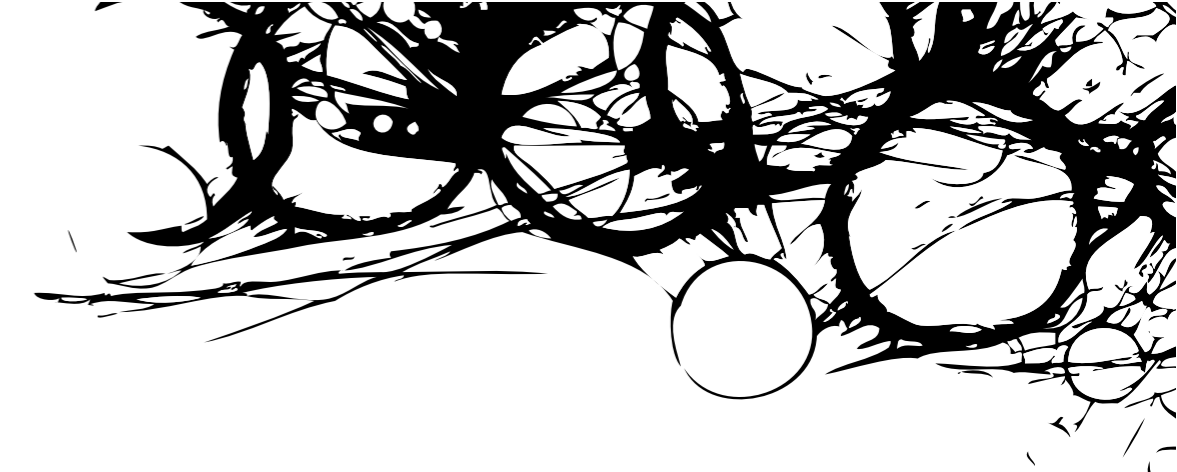
Tomado de: http://www.foroswebgratis.com/foroP-emo_punk_colombia-66542.htm.

En entrevista con Jerin, se entra a indagar la forma como el movimiento Emo se da en la ciudad, su participación del portal virtual y la forma como se apropia del espacio público; además de su desaparición y/o mutación.

¹⁰⁰ Su dirección en la web es: http://www.foroswebgratis.com/tema-mos_de_medellin-66542-1024064.htm.

¹⁰¹ Tomado de: http://www.foroswebgratis.com/foroP-emo_punk_colombia-66542.htm.

¹⁰² El movimiento Candy o Candie, está definido por jóvenes que hacen uso de una serie de accesorios coloridos, para adoptar con ello un elemento de identificación con los mangas japoneses, asumiendo una estética infantilizada en sus formas vestimentarias, además de estar constantemente actualizados en tendencias de moda. Candy hace referencia a la dulzura, que no es más que un intento de proyectar a partir de códigos vestimentarios una actitud frente a la vida, puesta en lo lúdico.



A continuación se destaca los aspectos relevantes de la entrevista:

Carlos Mario Cano: Cuando se habla de los Emos en Medellín uno tiene que partir de una explosión de sus miembros, porque uno ve que de un momento a otro estos jóvenes empiezan a aparecer en la ciudad de forma copiosa; pero también uno percibe que se da también una exclusión y una persecución, incluso de otras comunidades de práctica como los Punks, los skinheads y los metaleros, y de gente también foránea. ¿Estoy en lo correcto?

Jerin:

El rechazo se da porque la “Emoexplosión” fue underground, lo que implica que comienzan a aparecer en los barrios y los suburbios norteamericanos, luego fue tomando fuerza cuando muchos grupos que estaban buscando nuevas alternativas musicales comienzan a incursionar en esas estéticas de los Emos y ven un modo de identificación. Se generaron ciertos tipos de prácticas que fueron evidentes y fueron dando de que hablar; entonces los principales focos de rechazo que comenzaron a surgir fueron en México, donde eran muy grandes los conflictos y como se perseguía a estos jóvenes... ¿porqué? Por que estos jóvenes hicieron amalgama extraña de lo que venía del Emo clásico y lo que en Latinoamérica se conocía como Candys¹⁰² que vestían muy niños [con una estética muy infantil], sumado al mito de la depresión, que supuestamente conduce al suicidio, fueron generando que estas personas que se autodenominaban Emos; fueron foco de agresión, en especial de los jóvenes que eran políticamente más activos, como los punks, los skinheads... empezaron a ver a estos jóvenes como superficiales y tampoco los veían activamente comprometidos, por eso eran objeto de rechazo.

Carlos Mario Cano:

¿Y acá en Medellín?

Jerin:

Acá en Medellín se dio lo mismo, a mediados del 98 el parche Emo era el parque del poblado, un día, *Skinhead Medellín* agredió a unos niños...eran muy niños, tenían 15 años...los agredieron y se desplazaron, dejaron de ir a esa zona y los que continuaron asistiendo hicieron del Lleras su punto de encuentro. Ahora están regados...antes estaba el parque del poblado, estaba Mayorca¹⁰³, estaba un almacén en Bello llamado el *Dragón rojo*.

Carlos Mario Cano:

¿En la villa de Aburra no se hacían?

Jerin:

En la Villa de Aburra no, porque esos jóvenes venían con el mito de que iban a ser rechazados, en la villa hay un parche skin que es la *Family*, entonces los jóvenes pensaban que si iban allá les iban a pegar...ninguno se quiso hacer allá, cogieron para los Molinos¹⁰⁴ ... los centros comerciales se volvieron un punto de referencia....no podemos negar que estos niños Emos son consumistas, porque ellos pertenecen a estratos medios.



Parque del poblado, antiguo punto de encuentro de la comunidad Emo. Foto: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).

Carlos Mario Cano:

¿Por qué ya no se está viendo tanto Emo? ¿Por qué paso la moda? O ¿Por qué muchos mutaron a los Floggers?

Jerin:

Muchos mutaron a los Floggers y la electrónica, porque como son jóvenes que están en constante búsqueda y afortunadamente tienen acceso a medios de comunicación, entonces ellos se ven bombardeados por muchas cosas y van explorando nuevos ámbitos...son jóvenes que han ido progresando...los grupos musicales también van explorando otras tendencias y se van segmentando...es como la escena *Hard Core* en Medellín, ya no se ve, pero estos pelaos todavía están mucho en Itagüí, o en Guayabal¹⁰⁵, están haciendo cosas pero ya no visibles. Hay algo concreto y es que en los conciertos ya no se ven tantos Emos, antes se veía muchísimo público, es tanto que ya no es común que se hagan conciertos en Medellín, hace dos años cada 15 días había conciertos.

¹⁰³ Centro comercial que queda en el sur del área metropolitana.

¹⁰⁴ Centro Comercial en el sector de Belén..

¹⁰⁵ Barrio del sur de la ciudad de Medellín.

Carlos Mario Cano

¿A parte de otras tribus urbanas, que otros agentes hicieron uso de la marginación con los Emos?

Jerin:

Pues por la apariencia estética, la sociedad rechaza, porque para nuestra sociedad es muy extraño ver a un pelao con su vestimenta...esa estética en particular es muy perseguida, porque los medios le hicieron tanta bulla que si ven a alguien así lo tratan de homosexual, de sentimental, de deprimido, de suicida. La policía...depende de las prácticas que se estén dando...si se están drogando si hay persecución, pero por lo general la policía los ve como *niñitos*...básicamente es la sociedad y los grupos de jóvenes asociados al rock, porque los ven a aparte del rock, con una mala imagen, por eso algunos rockeros discriminan a estos jóvenes.

Carlos Mario Cano:

¿En estos momentos entonces ya no se programan fiestas o encuentros públicos de Emos?, ya no se mueve tanto la escena.

Jerin:

Exacto, ya no mueve tanto, ya no hay conciertos...por ejemplo, en noviembre del 2009 programaron un reencuentro para los que íbamos a Mayorca, que normalmente íbamos 100 o 150 personas, el encuentro se programo en el Parque de los Pies Descalzos y solo fueron 20 personas. La gente anda más bien en sus pequeños grupitos de barrio o ya no son Emos sino Floggers. Ya no hay convocatoria, se arman fiestas pero de amigos, no abiertas. Antes en Mayorca iba gente del Poblado, Belén, Villa Hermosa, Buenos Aires, Itagüí, Bello...ahí se iba generando amigos, y terminábamos en alguna fiesta, donde iba gente de todos los lados...pero ahora no. Esta discriminación de la que eran victimas hizo que se dispersaran y que se vistieran de forma que pasaran desapercibidos...pudieron tener una vida mas tranquila en sus barrios, ya no tenían que estar todos en un ghetto metidos y asociados, sino que cada uno podía estar en sus barrios.

Carlos Mario Cano:

¿Como se dio esa mutación en su estética vestimentaria?

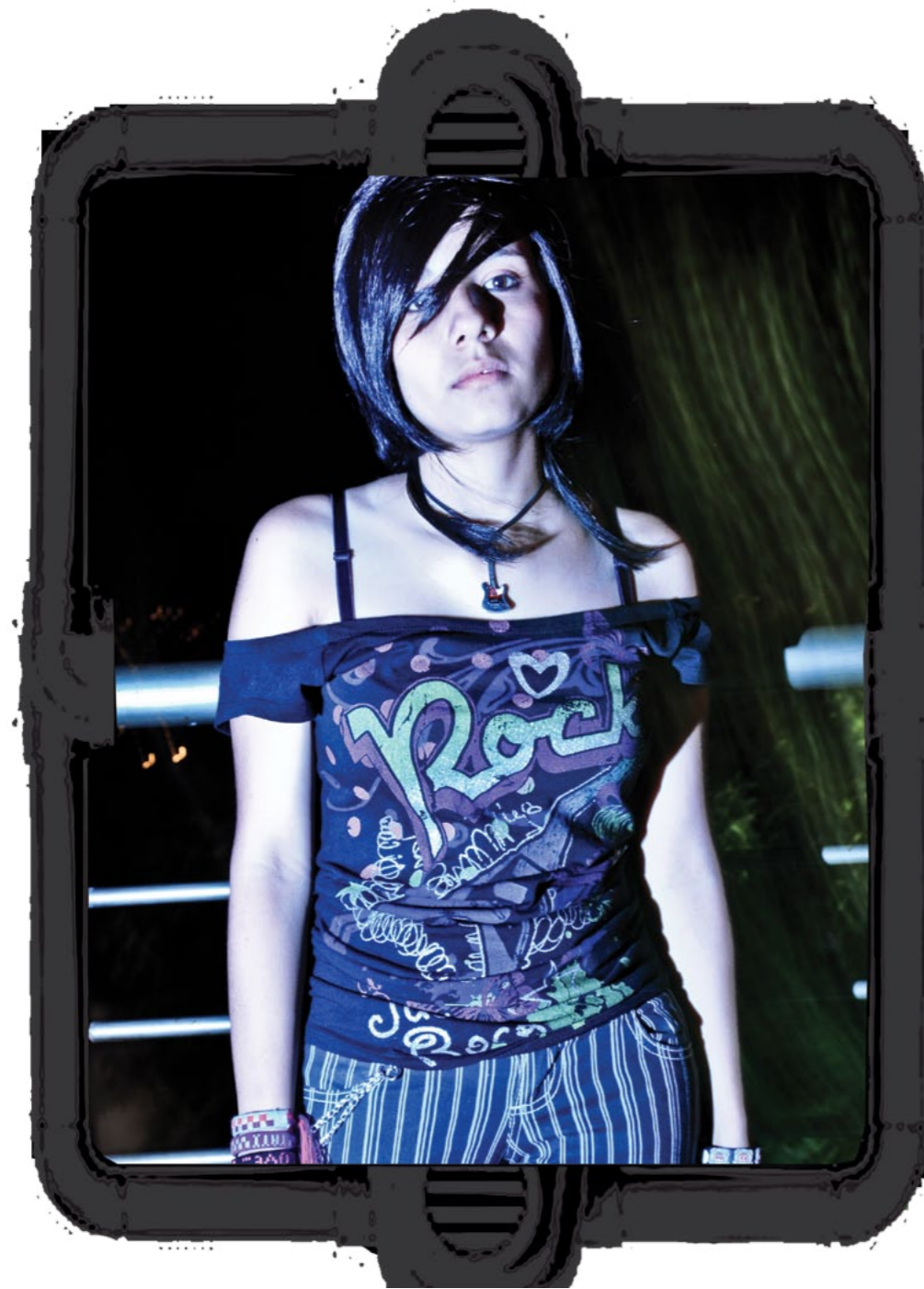
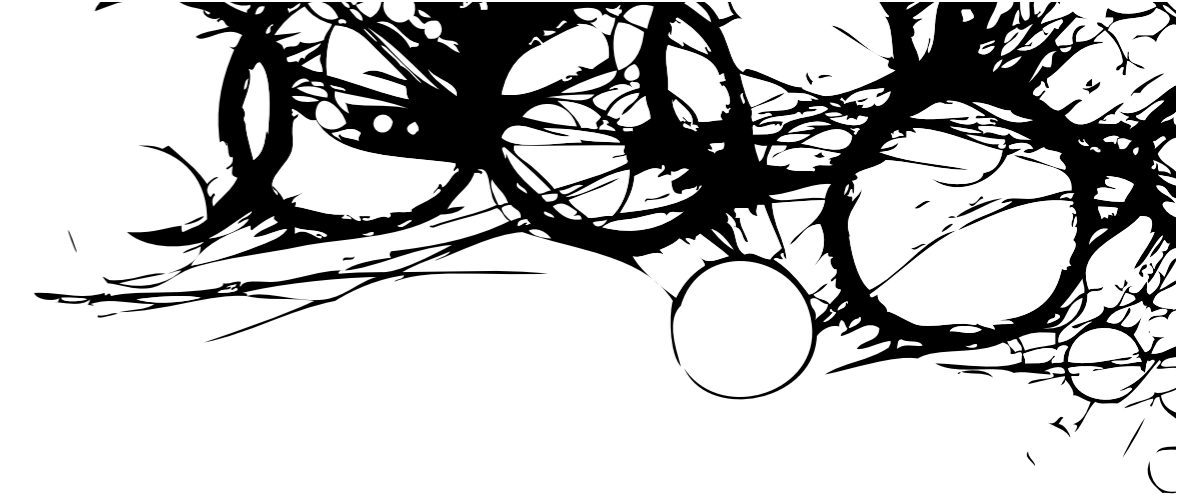


Jóvenes Emos con una estética más tradicional. Fotos: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).

¹⁰⁶ El Indie es un género en el rock surgido hace aproximadamente 20 años en Inglaterra, con una marcada influencia de los géneros new wave, punk, postpunk.

¹⁰⁷ El Digital Hard Core, como su nombre lo indica, parte del Hard Core, que es un punk mucho más progresista en su música, duro y extremo, salvo que ahora, con el Digital Hard Core, se le aplica un componente en la producción musical que tiene que ver con la inclusión de música electrónica.

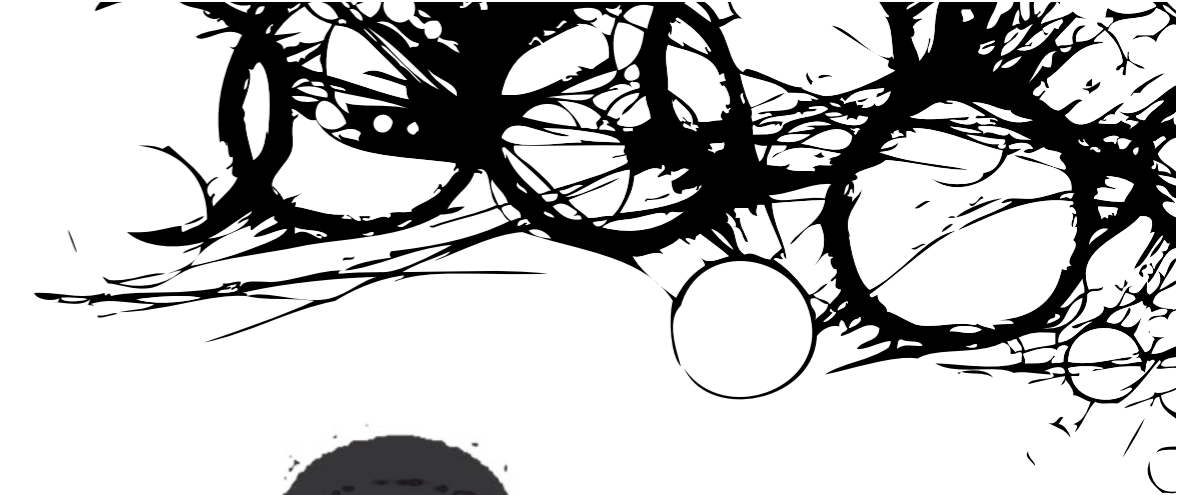
¹⁰⁸ Portal virtual que se configura como contacto entre jóvenes bajo ciertos elementos afines, como la música, el vestuario, temas de intereses comunes.



Joven Emo con una estética más tradicional. Fotos: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



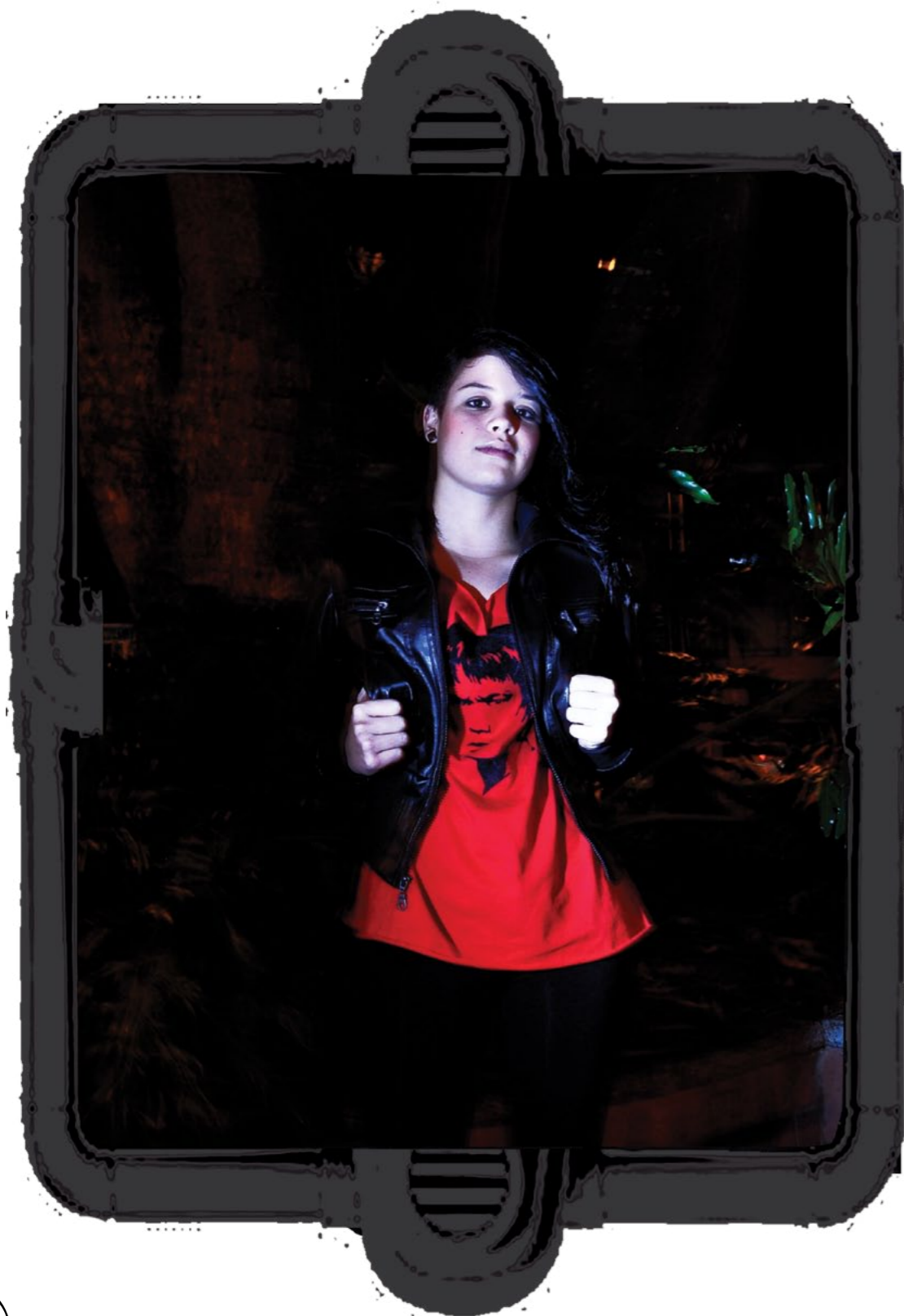
Estética Emo mutada. Foto: Carlos Mario Cano. (06/03/2010)



Estética Emo mutada. Foto: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



Estética Emo mutada. Foto: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



Estética Emo mutada. Foto: Carlos Mario Cano. (06/03/2010)

Jerin:

Lo que predomina son las patillas largas, el cabello muy corto, en vestimenta, más *fashion*, más estilo, más *pink*, como más colorido...con la llegada del *Indie*¹⁰⁶ y del *Digital Hard Core*¹⁰⁷ van dándose otros referentes, ya no hay tanto maquillaje en el rostro, ya nadie usa guantes, ni se pintan las uñas de negro; predominan los expansores y los piercings. Ellos comenzaron a ver mucho mejor la estética que estaban llevando, porque van llegando influencias de la moda y ellos van asimilando la moda de acuerdo a sus gustos personales.

Lo bueno es que lo Emo ya no se volvió un solo canon a seguir, sino que cada uno iba construyendo su propio canon de acuerdo a sus expectativas.

Los que se iniciaron en el Emo ahora tienen 15, 17 o 19 y esa discriminación hizo que se empezaran a pensarse de otra manera. Esa discriminación los llevó a construir algo propio.

Carlos Mario Cano:

¿Eso significa que los que se iniciaron en el Emo, lo hicieron cuando tenían 11, 12 o 13 años?

Jerin:

Eran niños...eran niños que estaban buscando algo que los representara, algunos tenían ciertas capacidades intelectuales y se ponían a pensar sobre sí mismos...otros se dejaban llevar por la moda...antes todos tenían *myspace*...también tenía un portal llamado *metroflog*¹⁰⁸, que ya no existe porque lo bloqueó UNE, porque se utilizaba en Latinoamérica para prostitución infantil. Consistía en que cada uno montaba sus fotos y los amigos la comentaban....habían jóvenes que además de escribir comentarios de las fotos, escribían comentarios de sus problemáticas, reflexiones personales que ponían a pensar a los otros y eso fue generando movimientos más reflexivos dentro de la comunidad.

Carlos Mario Cano:

¿Cuál es la lógica de su página? ¿Es un portal informativo o de debate? ¿Los jóvenes van a su página a conseguir amigos o compartir música?

Jerin:

Todas esas posibilidades...surge como una posibilidad de decir algo, pero cuando uno dice algo genera replicas, entonces era una página informativa que necesariamente tenía que generar debate, ya que exige poder pensar lo que se estaba planteando. Pero también había personas que sabían y tenían estructurado lo que les gustaba pero que querían conocer más gente, que estaban aisladas en su barrio... "somos cuatro pero no conocemos a nadie más en Bogotá porque vivimos en un barrio muy X"...claro, "entonces allí no vamos a encontrar gente que vive en otros lados de Bogotá, con la que nos vamos a poder reunir"...o se van a encontrar con gente de otras ciudades.



Carlos Mario Cano:

¿Cual fue la época de mayor participación en su página? ¿O todavía se mantiene un alto nivel de participación?

Jerin:

Ha decaído un poquito, pero la fecha de mayor participación, donde uno miraba que había diario 30 o 40 personas conectadas...eso fue de marzo 2008 a mayo del 2009...un año donde se veía mucho movimiento, sobre todo porque era el año donde acá estaba llegando la invasión del floggers, entonces ya se estaba generando como un “brinquito” de evolución...de pelaos que les gustaba la estética y querían incursionar en ella.

Carlos Mario Cano:

¿Cómo funciona? ¿Usted administra la página y hace de editor o cada uno puede poner lo que quiera?

Jerin:

Son foros libres...se monta un foro con un tema, y si quieres montas un filtro para usar cierto tipo de palabras que se eliminan automáticamente de los comentarios, pero cada uno va publicando una entrada...entonces cada uno se mete y escribe algo...“busca amigos en Bucaramanga”...o se pueden publicar entradas con mucho contenido, y la gente va respondiendo....se pueden publicar imágenes para descargar, o música para descargar desde un link.

Carlos Mario Cano:

¿Se dio alguna vez algún debate sobre la exclusión? ¿O debates en relación a la estética?

Jerin:

Si claro...porque había personas que llegaban con interrogantes muy básicos frente a ser Emo, se generaban debates muy fuertes con personas que iban al foro a insultar a los Emos.

Carlos Mario Cano:

A diferencia de las paginas de Skinhead Medellín y de Medieval Darkwave Electro, la suya no tiene publicado ningún artículo o retrospectiva del movimiento Emo.

Jerin:

Es porque mi página no es un blog...yo una vez hice uso de una Google site a modo de revista, pero solo hicimos dos entradas, lo que pasa es que eso requiere de cierta disponibilidad de tiempo que no se tiene. En posibilidades es mejor el myspace, porque permite organizarlo de acuerdo a tus gustos y para tu círculo de gente conocida...



Carlos Mario Cano:

¿Antes como era la experiencia de encuentros en el espacio público?

Jerin:

Yo recuerdo que antes iba a los conciertos y me parchaba solo, sin hablarle a nadie...un día por medio del foro conocí a una chica que me invito a Mayorca y allí si conocí muchísima gente. Se convirtió en un lugar muy *fashion*, todo el que quería ingresar a la escena iba a Mayorca...lo mas charro es que uno iba y veía que había unos niños lo mas *Candys*, muy lindos, con sus mechones, parecían unas “piñatas”¹⁰⁹, se tomaban fotos, hablaban, y por eso había un conflicto muy grande con los celadores...los sacaban y los sacaban y los sacaban, y un día nos sacaron y nos quedamos ahí, afuerita del centro comercial, en un lugar donde hay una escultura de Prometeo...ahí nos parchábamos, lo charro es que antes que nos parchábamos en Mayorca nos quedábamos de 3 p.m. a 7 de la noche y cuando nos sacaron fue de 7 de la noche a 11 o 12, las circunstancias hicieron que cambiara toda la lógica...entonces la gente llegaba con sus grupitos del barrio y se quedaban o hasta que pasara el metro o amaneciendo en la calle...en ese lugar llegaba mucha gente....llegamos a jugar rugby en ese lugar...montábamos en tabla de skate.

Carlos Mario Cano:

¿Cómo ve ahora el movimiento floggers?

Jerin:

Tienen mucha fuerza...por ejemplo en los barrios clase media...tienen mucha fuerza en los jóvenes. Lo particular de los Floggers es que se mimetiza con la electrónica y la electrónica ha sido una constante en los últimos 20 años...esos pelaos se mimetizan con la electrónica y en cuestión de cinco o seis meses van a regularizar mas su estética, la van a volver mas comercial, dentro de una moda mas tradicional, dentro de una transición, como la podría uno llamar a nivel antropológico...nada definido, una estética nada definida...y van a seguir siendo electrónicos.

Carlos Mario Cano:

¿Y la estética?

Jerin:

Cuando uno va a un concierto, puede ser de electrónica, uno ve gente que en apariencia es Emo o floggers, porque tienen una estética muy similar, pero que no por una estética, por algo que se expresa hacia fuera se configure como Emo...ya lo que los define se entraría a ver en las subjetividades.

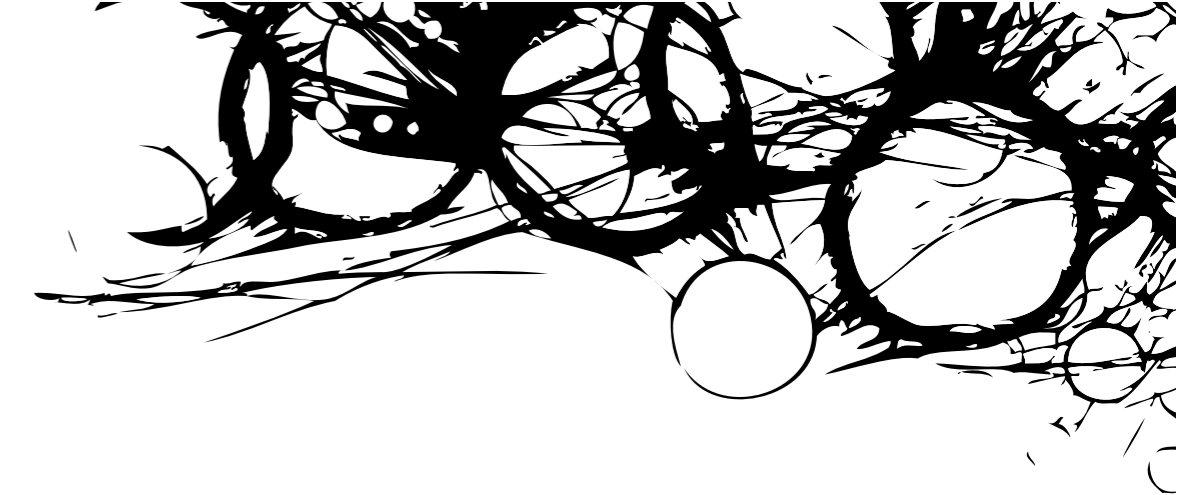
¹⁰⁹ Por lo excesivo y colorido de su vestimenta y estética.



Otro de los espacios que era frecuentado por la comunidad Emo era el centro comercial Aves Marías, en Sabaneta. En la actualidad es un espacio asumido por otras comunidades de práctica de jóvenes, y donde los Emos ya no lo convierten en punto de encuentro. Foto: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



Plazoleta del centro comercial Mayorca, lugar donde antes era frecuente ver grupos de hasta 150 Emos, y que en la actualidad ya no es habitado por ellos. Fotos: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



Carlos Mario Cano:

¿Y que opinión tiene de las otras comunidades de práctica, como los skinheads?

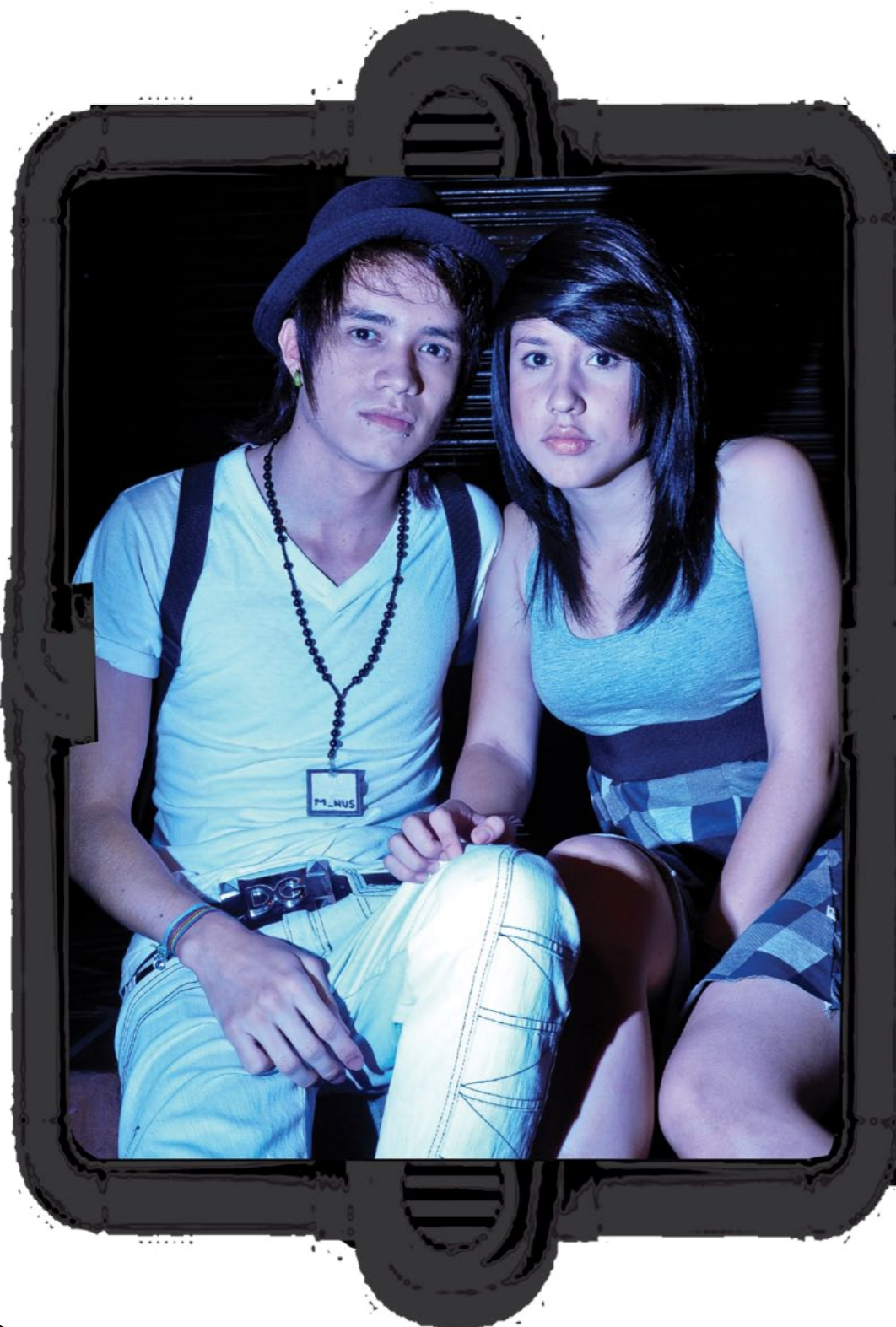
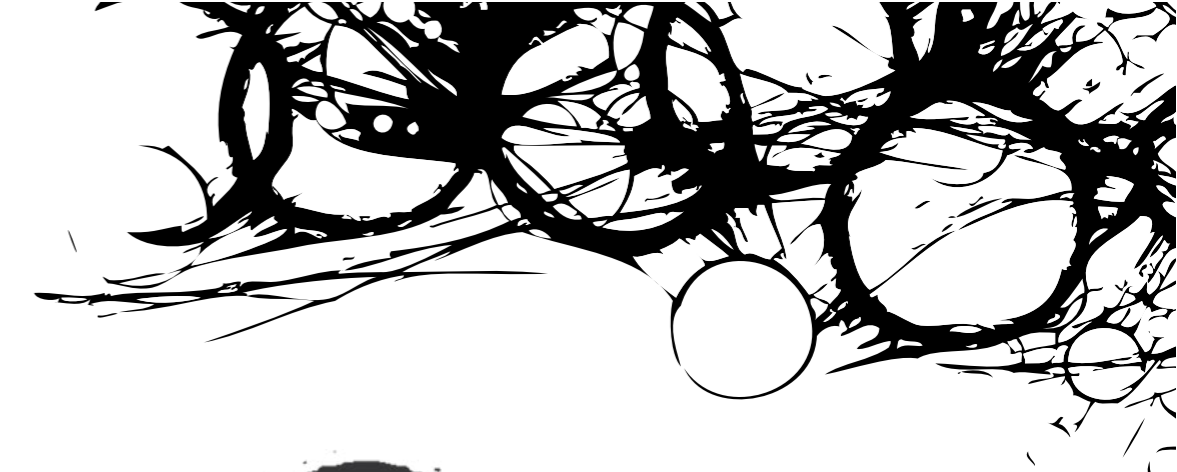
Jerin:

Uno ve un Skin y uno no sabe ¿si es **RASH**, tradicional o qué?, porque lo que los define se entra a ver es en las subjetividades. Los de Skin Medellín, ya no dicen que son SHARP sino que son Skin tradicional, puro 69, dice que son apolíticos, que no quieren nada de política, pero en otras cosas que plantean, como el regionalismo, como el orgullo de patria, el hecho de “si no piensas como yo entonces no me servís”, esas son cosas que uno dice: “ummm tradicional, o ¿fasho?...sos tan fascista que deberías de decir “Tradicional NS¹¹⁰”. Es en el accionar...porque es que la política no es decir “yo soy”, sino “yo hago”, porque es ahí donde yo voy demostrando realmente lo que yo soy.

El RASH es muy raro, es como un fantasma que pasa rayando muros, pero que no se ve ni se siente. Yo conozco algunos, pero no se ven, es lo más clandestino del mundo. La Family está bebiendo todos los días en la Villa y molestando, con su corte medio fascista, porque ellos son casi la misma joda que Skin Medellín, solo que se parchan en sitios distintos.

Con ellos es muy difícil hablar, porque entre ellos mismos no quieren entrar a debate, ellos se dejan llevar es por los líderes, es por las cabezas del grupo, que llevan más tiempo y son los que plantean como son las cosas, los adoctrinan en eso y entonces ellos creen ciegamente, es más complicado; porque es una cultura mucho más rígida, ya hay un canon establecido.

En cambio, nosotros creemos en la flexibilidad...si construimos una pared, es para tumbarla. Cualquier muro que se construya es para tumbarlo. Si construimos un muro todos los días, esos muros dentro de un mes van a ser la materia prima sobre la que vamos a construir otros muros.



Jóvenes con una estética Emo mutada en Floggers, donde se presentan signos de referencia con base en colores vivos. Fotos: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



Jóvenes con una estética Emo mutada en Floggers, donde se presentan signos de referencia con base en colores vivos.. Fotos: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



Jóvenes con una estética Emo mutada en Floggers, donde se presentan signos de referencia con base en colores vivos. Fotos: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



Estética Emo tradicional, donde predomina el maquillaje en los hombres y los colores oscuros. Fotos: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



Estética Emo tradicional, donde predomina el maquillaje en los hombres y los colores oscuros. Fotos: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).



Joven con una estética Emo tradicional. Fotos: Carlos Mario Cano. (06/03/2010).

XIII. ANEXO II:

Historia Skinhead en Medellín

EN: <http://pisandofuertezine.blogspot.com/2009/02/historia-skinhead-en-medellin.html>

Miércoles 18 de febrero de 2009. Extracto de Fanzine Pisando Fuerte N°1.

En Inglaterra el Skinhead surgió a finales de los 60's en contraposición de la moda hippie. En Colombia y nuestra ciudad los Skinheads no aparecerían en las calles sino hasta casi 20 años después.

Los 80's

En los 80's en la ciudad de Medellín habían pocas culturas juveniles; y las que gozaban de mayor popularidad eran el **PUNK** y el **NEW WAVE**. Algunos punks viajaron a otros países, y fue allí que comenzaron a conocer otras culturas y subculturas y otros estilos de música y a importarlas a nuestro país; una de ellas fue el skinhead, por el cuál estos se comenzaron a interesar y así comenzaron a familiarizar a sus amigos de la ciudad con dicha cultura, enviándoles documentos y música. Así algunos punks de la ciudad que empezaron a recibir esa información se interesaron también por el Skinhead. En un comienzo como en la mayoría de lugares, los primeros visos de Skinheads fueron una combinación entre punks y skinheads por allá en el año de 1984 en Medellín, (poco similares a lo que era realmente el skinhead), sus ideas eran recortes de información que obtenían sobre el skinhead, así que, algunos de estos eran tanto nacionalistas como anarquistas y para hacer un poco más autóctono el asunto, se comenzaron a denominar como **"TUZOS"** en vez de skinheads (cabezas rapadas). La gama musical de su preferencia iba desde el PUNK de Medellín hasta el OI! inglés y también RAC. Algunas de sus bandas preferidas eran sham 69, condemned 84, blitz, angelic upstars, battle zone, entre otras y la forma de vestir era imitando un poco la estética skinhead con modificaciones autóctonas y teniendo en cuenta las limitantes económicas; usaban camisas, polos, jeans y botas (marca Grulla) y por supuesto su cabeza rapada.

Por ésta época se comenzaron a formar grupos de amigos punks y algunos de los primeros skinheads, aclarando que para mediados de los 80's en Medellín los naziskins o redskins no tenían presencia en ésta ciudad, así que se reunían los fines de semana en sitios del centro de la ciudad como el Parque Bolívar, en el edificio Coltejer, etc. Los punks y **"TUZOS"** unidos que había en ese entonces salían a beber en las noches al lado de su grabadora o a veces, si había oportunidad, a rayar paredes o a pelear con alguno que otro new wave o hippie. Para el año de 1984 uno de estos grupos de amigos deciden denominarse con el nombre de **"MORTICAS"** o **"MORTECINAS"**, eran un grupo muy radical y solían pelear contra cualquiera que los molestara o con hippies, metaleros satánicos o con otros punks con los que tuvieran problemas.

Poco a poco el skinhead en la ciudad iba creciendo, y aunque no eran más de 15, ya eran muchos para aquella época. Algunos **"TUZOS"** al ver que estaban mejorando las cosas, en el año de 1985 deciden formar una banda de oi! para tener algo nuevo y propio en la ciudad, y la llamaron **Sociedad Violenta**, estos tenían ideas nacionalistas, pero, sin acercarse a ningún extremo político (ni de izquierda, ni derecha) por que para ellos esa gente no tenían cabida en la cultura Skinhead ni en la ciudad.



Finalmente luego de un tiempo las cosas empezaron a cambiar, la violencia de las Mafias en Medellín resulta en la muerte de muchos de éstos jóvenes, mientras otros pocos que lograron sobrevivir a aquella época se vieron inclinados a adoptar ideas de corte racista. Así que tristemente para el año de 1987 muchos terminarían metidos con el nacional socialismo, otros terminarían de anarkopunks y algunos pocos seguirían realmente en el skinhead.

90's

Después de los duros golpes de finales de los 80's, para comienzos de los 90's habían muy pocos skinheads rondando la ciudad, pues la mayoría de aquellos primeros jóvenes interesados en la cultura Skinhead terminarían involucrados con el nacionalsocialismo, el anarkopunk o muertos.

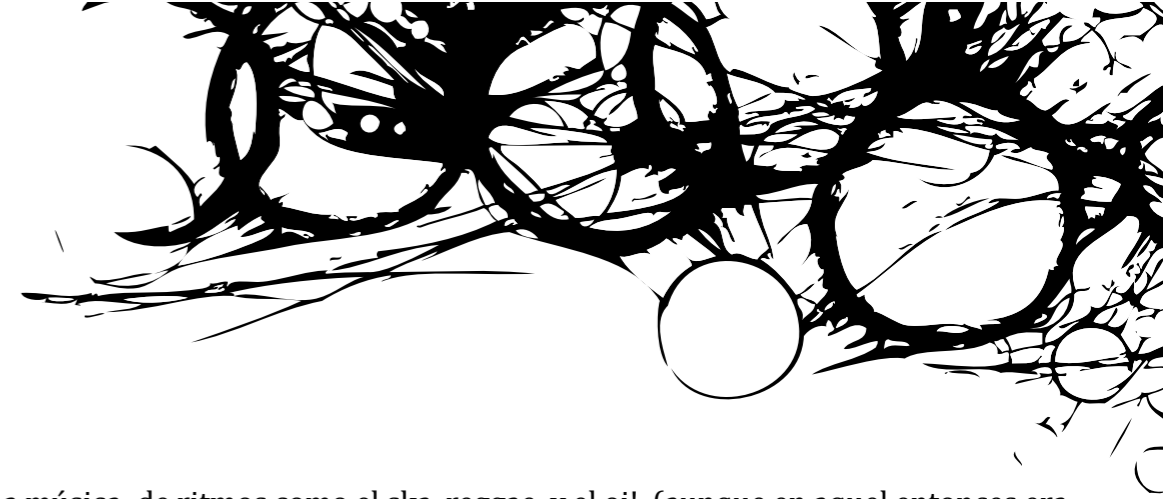


Los primeros años de los 90's en Medellín son muy similares a los finales de los 80's para la historia de los Skinheads a nivel mundial, años oscuros, la mayoría de los Skinheads se habían desviado con políticas como el nacionalsocialismo y en las sombras comenzaban a tomar fuerza tendencias de izquierda involucradas con el Skinhead en la ciudad. A mediados de los 90's hubieron algunas bandas con ésta última poco notable y extraña influencia tales como **Nikitown, Agente de la Luna, Burkina, Terrible Operario**, entre otras. Así poco a poco se empiezan a ver Skinheads en contra del racismo, antifascistas o con ideas revolucionarias en la ciudad. De otro lado del papel surgen bandas de corte racista como **Orgullo Nacional** que quizás en un principio no tuvieron relación directa con la cultura Skinhead, lo que más tarde cambiaría cuando varios de sus integrantes usurparan tal nombre.



Apenas para casi finales de los 90's, se empieza a ver claramente otra generación de skinheads. Como sucedió inicialmente en los 80's, nuevamente algunos punks buscando una forma de vivir dignamente sin dejar a un lado sus gustos, se vieron atraídos por la cultura Skinhead. Algunos se empiezan a conocer entre sí y concuerdan con muchas ideas; una de ellas era que estaban en contra de la mala imagen que los nazis le habían dado a los skinheads de la ciudad, también contra del racismo, etc. Así algunos de ellos deciden formar una organización llamada **SHARP** (skinheads contra los prejuicios raciales), para el año de 1997. De otro lado empiezan a surgir intentos por formar seriamente organizaciones de redskins, pero finalmente éstos prefieren adherirse a **SHARP** Medellín y no dañar aún más la imagen del Skinhead con la política.

Para ésta época la forma de vestir se había refinado un poco más y usaban desde ropa militar como bombers y prendas militares, hasta algo más clásico como jeans, polos y chaquetas de Jean, pero nunca podía faltar en su atuendo sus botas (made in Medellín), sus tirantes y su cabeza rapada; de otro lado



eran amantes de la buena música; de ritmos como el ska, reggae, y el oi!, (aunque en aquel entonces era algo difícil conseguir buenas cosas para ellos, pero se las ingeniaban para lograrlo).

Al Comienzo la **SHARP** decide empezar a hacer reuniones, donde se trataban temas, como el antirracismo y el antifascismo. Se informaban con algunas cosas que les enviaban skinheads de otros países, gracias a un código postal que estos habían arrendado para facilitar un poco las cosas. Con estas buenas bases, deciden comenzar a trabajar por el skinhead, empezando por limpiar el nombre que los nazis les habían usurpado; para ello, deciden empezar a informar a la demás gente sobre lo que era este en realidad, comienzan a sacar volantes, afiches e intentan sacar un fanzine, también comienzan a trabajar con organizaciones como el **C.A.S.O** y otras para trabajar conjuntamente contra el racismo. Además para aquella época y hasta un poco después hubo bandas influenciadas y conformadas por integrantes de **SHARP MEDELLIN** tales como La **ELITE, BETO EL RECLUTA, BURKINA, PODER LATINO**, entre otras. Al igual que en años anteriores estos Skinheads también fueron víctimas y victimarios de la violencia que resultaba de la ignorancia de algunas personas, lastimosamente los punks de manera especial persistían en llamarlos nazis y atacarlos por esa razón. Finalmente muchos de éstos Skinheads se olvidaron de su cultura y prefirieron dedicar su vida a otras cosas quedando en la actualidad muy pocos de ellos como Skinheads.

2000 en adelante...

La Sharp siguió trabajando, pero para el 2002 tras la muerte de uno de sus integrantes, aunada al creciente interés de algunos de sus integrantes por hacerse parte de una organización nacionalista llevó a la terminación de SHARP Medellín. Como consecuencia de esto la mayoría de ex integrantes del SHARP dejaron de ser Skinheads y solo unos pocos siguieron adelante como tales, aunque poco a poco la mayoría de éstos últimos con el paso del tiempo también dejarían el Skinhead a un lado para continuar sus vidas.

Para ese mismo año quizás como consecuencia de las campañas llevadas a cabo por **SHARP** Medellín, empiezan a surgir nuevos grupos de skinheads principalmente en los extremos sur y norte de la ciudad. Para estos nuevos skinheads, las cosas fueron un poco más fáciles; la información la podían obtener por medio de Internet y gran parte de música también, algunos otros no tenían esas facilidades así que la conseguían por medio de otra gente o en "Sanalejos" (festivales artesanales) que hacían cada mes en el centro de la ciudad.

Los skinheads del sur, empiezan a reunirse en Itagüí en el parque obrero, para pasar el rato al lado de su grabadora escuchando algo de Oi! y ska. Al igual que **SHARP** Medellín estaban en contra del racismo, lo que no impedía que los punks siguieran tachándolos de nazis y agrediéndolos por tal motivo. La mayoría de estos jóvenes comienzan a cansarse de hacerse llamar **SHARP** al ver que tal etiqueta no le era de utilidad y deciden dejarla a un lado, para ser skinheads simplemente.

Por otro lado los skinheads del norte de la ciudad se empiezan a reunir en lugares como el parque de



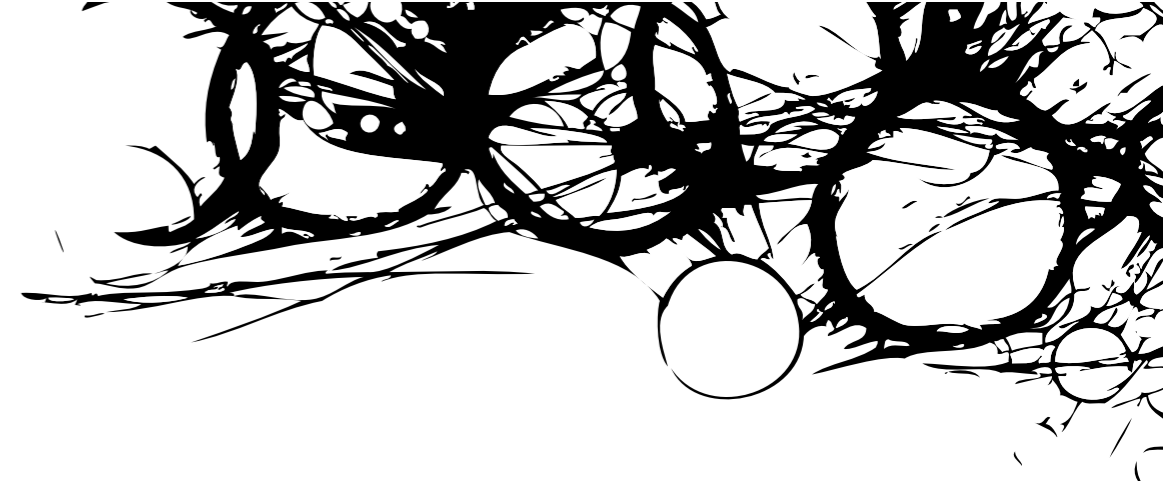
los pies descalzos. Estos desde su comienzo deciden no tener ninguna etiqueta y tampoco querían tener que ver con políticas, (para ellos eran solo skinheads y nada más); les gustaba reunirse para divertirse un rato y algunas veces asistían a conciertos de punk igualmente, ya que estos creían en la unión punk y skin; lastimosamente esa idea no fue posible, ya que la mayoría de los encuentros que tenían con los punks terminaban en peleas; esto debido a la falta de educación de la mayoría de los punks.



Después de un tiempo y de varios contactos entre los skinheads del sur éstos deciden agruparse en una organización para luchar por la reivindicación y crecimiento de la escena Skinhead libre de política y racismo. A este proyecto igualmente se integraron los Skinheads de la parte norte de la ciudad que se vieron atraídos por la idea de organizarse por su cultura.

Deciden llamar a su organización **SKINHEAD MEDELLIN**, y empiezan a hacer reuniones en el centro de la ciudad (en las torres de bombona). Estas reuniones trataban temas en los cuales se podían informar más sobre lo que pasaba dentro de la cultura Skinhead. Empiezan además a asistir a marchas como la del primero de mayo, empiezan a sacar volantes para informar a la gente ya fuera sobre el skinhead u otros temas con los cuales no estuviesen de acuerdo, etc.

Para el 2004 empieza a entrar más gente al grupo y con ello se empiezan a formar dos bandas de Oi!, una llamada **EXCESO DE ALCOHOL** y la otra **WORKING RIOT**, con esto comienzan a organizar algunos conciertos solo para ellos y algunos conocidos (punks, entre otros), con bandas como **THE PRIDES**, **ATROFIA** y **ULTIMATUM**.



Para finales del 2004 debido a algunos problemas, hubo una división entre el grupo, por lo que por un lado seguiría la **SKINHEAD MEDELLÍN** y por el otro un grupo más pequeño integrado por los skinheads que se habían ido.

La skinhead Medellín siguió trabajando por el skinhead, haciendo reuniones, etc. Algunos de sus integrantes fueron dejando el skinhead, muchas veces por que veían que realmente no era lo suyo, pero otros siguieron trabajando por el; gracias a ello, comenzaron a entrar más personas a hacer parte del grupo, entre ellos rude boys, rude girls y skinheads tanto hombres como mujeres.

Para finales del 2006 el skinhead de la escena en la ciudad sufrió un gran golpe cuando uno de sus integrantes es asesinado como presa de la ignorancia y rabia de algunos "punks". Debido a esto los grandes grupos de Skinheads que en algún momento existieron en la ciudad se dividieron en pequeños grupos extendiéndose cada vez más.

Desde principios del 2007 empiezan a surgir punks comunistas que apoyan la organización llamada **RASH** y algunos de ellos se hacen llamar Skinheads a pesar de las grandes y obvias diferencias que guardan respecto de dicha cultura, lo cierto es que no han tenido notable incidencia dentro del crecimiento y desarrollo de la escena en la ciudad. De igual manera actualmente los nacionalsocialistas en su mayoría han optado por alejarse de la estética Skinhead y de los problemas que ésta les representa y dedicarse de lleno a su política. Gracias a estos aspectos y teniendo en cuenta el creciente conocimiento al que se ha permitido acceder a una naciente juventud Skinhead han permitido que en nuestra ciudad se perfile cada vez con mas fuerza una saludable escena Skinhead libre de guerras políticas a pesar de las nacientes corrientes deformadoras.





XIV. ANEXO III:

¿EXISTE UNA CULTURA GÓTICA EN COLOMBIA?

Por: BlackAngel.

En: <http://blogs.myspace.com/index.cfm?fuseaction=blog.ListAll&friendId=48691155>. (Marzo/ 2010).


.....
...**M**e he tomado la tarea de escribir unas cuantas palabras después de leer todos los mensajes que están contenidos en un blog en facebook, además de meditar mucho si lo hacia y si en realidad podría aportar un poco desde mi perspectiva como miembro activo de una organización (*Medieval Darkwave Electro - Medellín*), de una escena, de una ciudad y por supuesto inmerso en un contexto mas global, llámese Colombia.

Mi pretensión no es hacer una radiografía de lo que sucede, pero si reunir, pensaría, la opinión de muchos, por lo cual voy a comenzar desde los principios, de los nuestros, en los que viví, y los cual me dan sustento al día de hoy.

Eso fue aproximadamente unos 16 -17 años atrás, acá en mi ciudad, Medellín, hijos del *new wave*, del narcotráfico, los chicos raros, “los diferentes” (a todo el mundo le encantaba la salsa y el merengue), reuniones de chicos sin ninguna pretensión mas que de pasarla bien; adolescentes al fin y al cabo, ávidos de conocimiento, de encontrar alternativas, de tomarse algunos tragos y conversar, en pocas palabras pasarla bueno; sin ninguna responsabilidad por aquella época, “nada nos importaba” (típica actitud de la adolescencia).

Nadie sabia nada del termino *EBM* o *Old School*, pero todos conocíamos a Front 242 y a Nitzer Ebb, teníamos un par de recopilaciones en CD de *Gothic Rock*, algunos de Siouxsie, The Sisters Of Mercy y guuuuu era la sensación, teníamos cassettes y LPs por doquier de la *new wave* y de lo poco que llegaba o teníamos acceso, era una época intimista, de intercambio, de camaradería, donde las cosas se compartían, era mas desprevenida la vaina, algunos melómanos y me incluyo, gozábamos con cada nuevo hallazgo y entre los mismos nos íbamos rotando la música, que por reflejo llegaban finalmente a manos de todos, no existía la internet y mucho menos souseek, rapidshare o método de descarga.

Existieron parches, como las torres de bombona, la arteria y los san alejos, bares que ponían la música en su momento, new order, selva, balcón, pop & wave, tablas, los parches en la barraca, retro, el muro, insomnia, y mas recientemente 242; así se fue gestando gustos afines, amigos, camaradería y demás, pero como en todo pasa, fueron surgiendo personajes que se cansaron de la rutina, de ver la misma gente, en fin, pasaron los años, no era lo suyo posiblemente, se dejaron seducir por otras tendencias, algunos hab-



laban de evolución; otros, de que lo que vivíamos era moda, pero al fin de cuentas al día de hoy, después encargan de engordar la tan anhelada expansión de “ la escena”, hijos de la internet, de los videojuegos, de tantos años he visto pasar y quedarse personajes gratos, que siguen aun aquí entre nosotros, les importa lo que sucede y a convertido en su modo de vida, algunos otros que apenas llegan, y quienes se encargan de engordar la tan anhelada expansión de “ la escena”, hijos de la internet, de los videojuegos, de la virtualidad, con muchísima mas info posiblemente que nosotros.

A muchos personajes les gusta desvirtuar desde su perspectiva a los demás, ya sea por su apariencia, o por que creen saber mas, menos, que se yo...no me atrevería a señalar quien es “gótico” o quien no, algunos se verán seducidos por la pinta (estética), otros por la música o los djs, otros por la fiesta, otros por las drogas, el sexo o el licor, pero eso no importa, cada cual tendrá sus razones internas u externas, la idea es que se la va a gozar, desprevenidamente, nadie quisiera ir a un evento para pasarla mal, o ¿si?. Existe un sinnúmero de personajes inquietos, que conocen o quieren aprender, crecer, y ¿por que negarles la oportunidad de expandir? por eso no se puede subestimar a quienes apenas están conociendo (posiblemente ellos nos enseñen mas) que si se puso esto, lo otro, eso a quien le puede importar, hay que desligarse un poco de tantos prejuicios provinciales que lo único que hacen es hacernos quedar precisamente como eso, como pueblerinos o devenir en ignorancia o convertirnos en viejas chismosas, esperando para convertir cada cosa en comidilla para los demás.

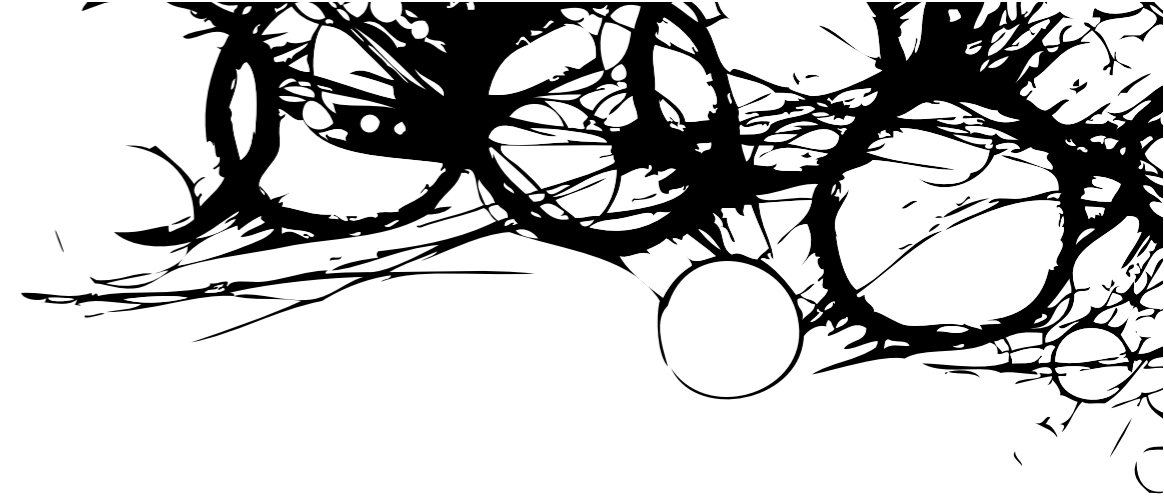
Cierro aquí y continuo con algo que alguien escribió en nuestro guestbook alguna vez “hay que gatear para poder caminar” y aprender de las caídas, de los demás, de los errores propios, hay que caerse para pararse, y en ese camino estamos...aprendiendo, dando pasos; yo creería que hoy en día las escenas de los países son muy similares, no hace falta ir a Paris o New York para disfrutar de una buena fiesta, posiblemente exista mas parafernalia, acceso a ropa u otras cosas, bailan distinto, pero el trasfondo es el mismo, musicalmente se comporta igual y en algunas ocasiones hasta como en todo, se tornan aburridos, siendo atractivo nuestro trópico, la sangre que llevamos; así no lo creamos, el hecho de ser latinos, nos da ese picante, que nos hace únicos, y cuando llegan personas foráneas y van a una fiesta no pueden creer la increíble energía que se siente, la sensualidad y vigorosidad de nuestra raza (punto a favor nuestro).

Por otro lado y continuando un poco con la idea anterior, como se lo dije a alguien alguna vez, y cito: “es evidente que en muchos de los casos, llámese Bogotá o Medellín, priman intereses personales, envidias, niñerías y malas intenciones no sobran, pero está en nosotros darle un buen manejo” y le sumaria los egos, que bastante difíciles son de manejar, pero bueno eso ya seria otro tema de nunca terminar, por el momento y continuo con mi tratado, jejejeje...existen estados de competencia sana que nos acercan precisamente a ser mejores, a crecer e inevitablemente a expandirnos, no a pasar por encima del otro, a destruir y hablar a sus espaldas, se trata de construir, yo no hablaría de unión o división, pero si hablaría de respeto, por las organizaciones, por quienes intentan hacer algo, llámese fiesta, ritual, concierto, reunión, parche u demás, y en los casos que se de por supuesto, camaradería.



A *DeadTech Corp* le abono sus cojones para arriesgarse a hacer conciertos de tal envergadura, cuando algunos que llevamos tantos años nunca lo hicimos, eso es tener valor; uds abrieron la discusión con la inquietud “ ¿Colombia no está preparada para la escena Goth e Industrial?”, a la pregunta yo respondería : SI, está preparada para hacer muchas cosas, para crecer, para alimentarse, tal vez no el momento mas asertivo para traer grupos de afuera, posiblemente necesitamos crecer mas, afianzar muchas cosas y animo, por un concierto (Combichrist en Bogotá) no se puede poner en tela de juicio todo lo que ha pasado en el transcurso de tantos años, mucho menos sin saber las razones de fondo que cada persona tiene para no ir, llámese dinero, problemas u otros eventos, a uds que apenas comienzan póngale ganas, hagan crecer, maduren ideas.

Para finalizar dejo abierta la inquietud, proponer a todos los personajes que lean este mensaje que se encarguen de unir, no dividir, esta en nuestras manos, en vuestras manos señores, con buena vibra, sigamos adelante! larga vida a nosotros y vosotros también. Blackangel.

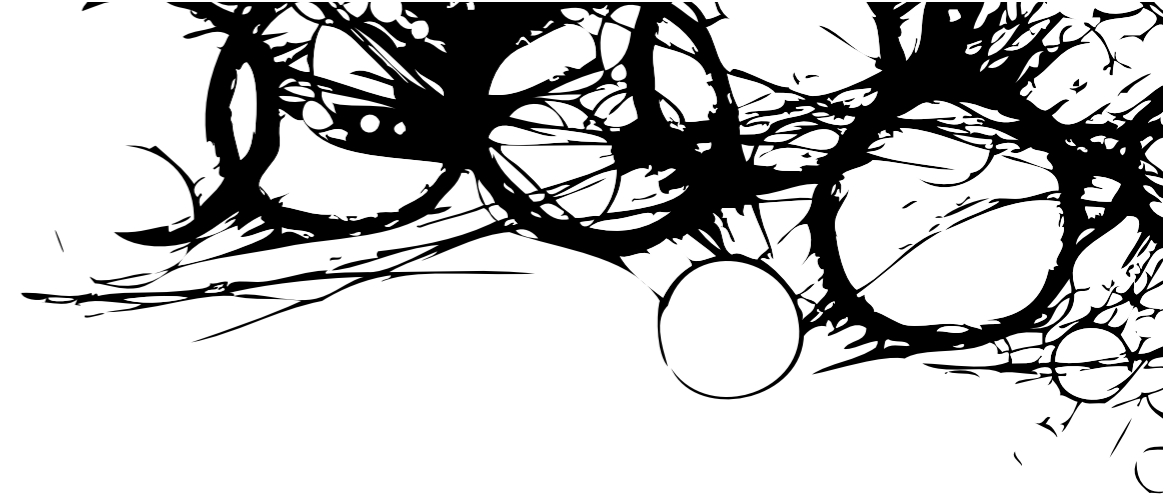


XV. BIBLIOGRAFIA

- Acevedo Raúl; Herrera, Martha C.; Olaya, Vladimir y Pinilla, Alexis. (2005), "Tejiendo la memoria en la construcción de identidades juveniles". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 23, Octubre, p: 68-75.
- Aguadero, Francisco. (1997), La sociedad de la información. Madrid: Acento Editorial.
- Agustín, Santo Obispo de Hipona. (1957), Confesiones. España: Iberia.
- Albornoz, María Belén. (2008), "Cibercultura y las nuevas nociones de privacidad". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 28, Abril, p: 44-50.
- Anderson, Benedict. (1997), Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Balardini, Sergio Alejandro. (2000), "Jóvenes e identidad en el ciberespacio". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 13, Octubre, p: 100-110.
- Barbero Martín, Jesús. (2004), "Crisis identitarias y transformaciones de la subjetividad". En: Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas. AA.VV. Bogotá: Siglo del Hombre. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. p: 33-45.
- Barret, Edward. (1997), Medios contextuales en la práctica cultural: la construcción social del conocimiento. Compiladores Barret Edward y Marie Redmond. Barcelona: Paidós.
- Bartolini, S.; Cotta; Morlino y Pasquino. (1988), Manual de ciencia política. Barcelona: Alianza editorial.
- Baudrillard, Jean. (1984), Las estrategias fatales. Barcelona: Anagrama.
- ----- (2009), La sociedad de consumo: sus mitos y estructuras. Madrid: Siglo XXI.
- Bermúdez, Emilia y Martínez Gildardo. (1999), "Identidades colectivas en el ciberespacio". En: Comunicación: estudios venezolanos de comunicación. Caracas, N° 105, Enero-Marzo. p. 52-55.
- ----- (2001), La galaxia internet: reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad. Barcelona: Plaza y Janes.
- Bernal, Patricia. (2003), "Identidades y comunidades virtuales: redes de interacción comunicativa". En: XII Congreso Latinoamericano de Comunicación Social: comunicación para construir lo público. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. p: 125-137.
- Bourdieu, Pierre. (1996), Cosas dichas. Barcelona: Gedisa.
- ----- (1998), La distinción: criterios y bases sociales del gusto. Bogotá: Taurus.
- ----- (2002), Pensamiento y acción. Buenos Aires: libros del Zorsal.
- ----- (2002), "Condiciones de clase y posición social". En: Revista colombiana de sociología, Universidad Nacional: Bogotá, vol. 7 # 1.
- ----- (2007), El sentido práctico. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Caicedo Córdoba, Servio Alberto. (2007), "Biopolítica en la perspectiva de la complejidad". En: Memorias: II coloquio de profesores de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Javeriana. Bogotá. p: 25-34.
- Canevacci, Massimo. (2004), "Etnografía web e identidades avatar". En: Revista Nómadas. Instituto de

estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 21, Octubre, p: 138-151.

- Castells, Manuel. (1999), La era de la información: economía, sociedad y cultura. México: siglo XXI.
- ----- (2001), La galaxia internet: reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad. Barcelona: Plaza y Janes.
- Chomsky, Noam y Foucault, Michel. (2006), La naturaleza humana: justicia versus poder; un debate. Buenos Aires: Katz.
- Cubides C. Humberto. (2004), "Formación del sujeto político. Escuela, medios y nuevas tecnologías de la comunicación y la información". En: Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas. AA.VV. Bogotá: Siglo del Hombre. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. p: 105-127.
- Daza Gisela y Zuleta Mónica. (2002), "Del sujeto de la norma al individuo del control". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 16, Abril, p: 52-63.
- De la Torre, Renée. (2002), "Crisis o revaloración de la identidad en la sociedad contemporánea". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 16, Abril, p: 75-85.
- Dery, Mark. (1998), Velocidad de escape. Barcelona: Siruela.
- Duque, Félix. (1994), Las sectas del ocaso. Barcelona: Trotta.
- Elías, Norbert. (1997), El progreso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Erikson, Erik. (1974), Sociedad y adolescencia. México, Siglo Veintiuno.
- Escobar, Arturo. (1999), El final del salvaje. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Evera, Stephen Van. (2002), Guía para estudiantes de ciencia política: métodos y recursos. Barcelona: Gedisa.
- Faura, Ricard. "Cibercultura ¿Realidad o ficción?" En: http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Ricard_Faura.htm. (junio 2001).
- Fischer, Hervé. (2004), Cyberprometeo: instinto de poder en la edad digital. Buenos Aires: Eduntref.
- Fisher, Michael M. J. (1999), "Emergent forms of life: anthropologies of late postmodernists". En: Annual Review of anthropology. N° 28.
- ----- Feixa, Carles. (2004), "Generación @: la juventud en la era digital". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 13, Octubre, p: 76-91.
- Fernández, Ana María. (2007), "De la diferencia a la diversidad: Género, subjetividad y política". En: ¿Uno solo o varios mundos?: diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. AA.VV. Editores: Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar. Bogotá: Siglo del Hombre. Universidad Central IESCO. p: 127-143.
- Foucault, Michel. (1981), Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones. Madrid: Alianza editorial.
- ----- (1981), Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. Bogotá: Siglo XXI.
- ----- (1983), El discurso del poder. México: Folios Ediciones.
- ----- (1992), Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta.
- ----- (1992), Historia de la sexualidad: La voluntad del saber. Tomo I. México: Siglo XXI.
- ----- (1997), Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI.



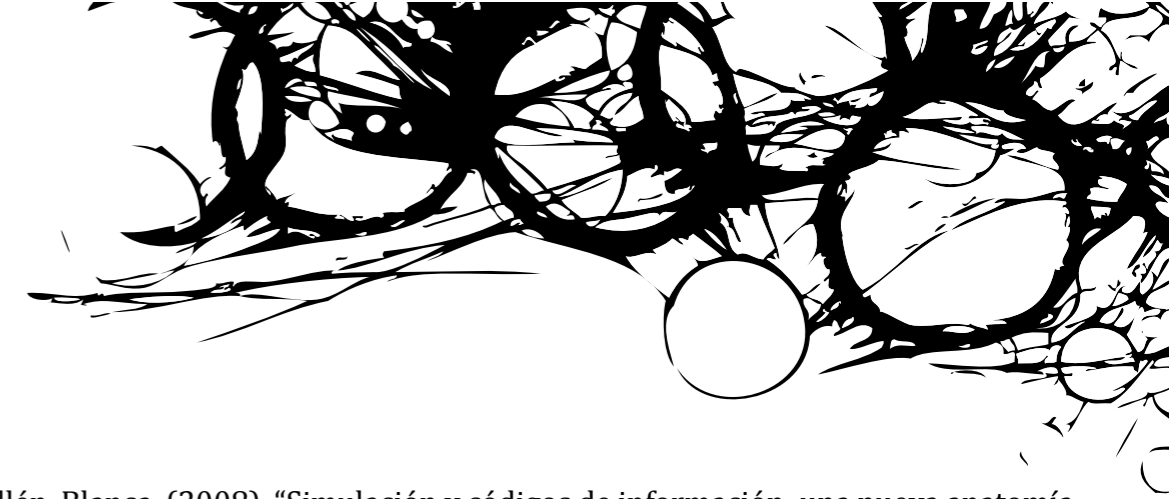
- (1999), Estrategias del poder. Barcelona: Paidós.
- (2000), "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En: Nombres; Revista de Filosofía (Córdoba) Vol. 10, No. 15, Oct.
- (2001), Los anormales. México: Fondo de Cultura Económica,
- (2008), Pensamiento del afuera. Valencia: Pre-Textos.
- (2008), El orden del discurso. España: Tusquets Editores,
- (2008), Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2009), El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fuchs R. Walter. (1969), El libro de los cerebros electrónicos. Barcelona: Omega.
 - Galindo C., Jesús. (2000), "Cibercultura, cibercidad, cibernación: nuevas metáforas conceptuales para nuevos mundos posibles". En: Comunicación; estudios venezolanos de comunicación. Caracas. N° 109. Enero-marzo.
 - Gallino, Luciano. (1995), Diccionario de sociología. México: Siglo XXI.
 - Garzon, María Teresa. (2005), "Si te dicen perra...tienen razón: Representación, identidad, política y ciberfeminismo en 'Perrahabl@'". En: Revista Nómadas. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Universidad Central. Bogotá; N° 23; Oct. p. 195-201.
 - Geertz, Clifford. (1994), La interpretación de las culturas. Barcelona: Paidós.
 - Gibson, William. (1989), Neuromante. Madrid: Minotauro.
 - Gomez, Carlos. "Los medios de comunicación masiva: identidad y territorio frente a la globalización de la información". En: <http://www.oei.es/oeivirt/rie18.htm>. 1998 (07, 2008).
 - Gómez Z. Rocío y González M. Julián. (2005), "Estilos del cuerpo expuesto". En: Revista Nómadas. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Universidad Central. Bogotá; N° 23; Oct. p. 38-46.
 - _____ (2008), "Tecnología y malestar urbano entre jóvenes: la celebración de lo inútil y la emergencia del trabajo liberado". En: Revista Nómadas. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Universidad Central. Bogotá; N° 28; Abril, p. 82-92.
 - Goode, William J. & HATT, Paul K. (1967), Métodos de investigación social. México: Trillas editores.
 - Habermas, Jürgen. (1989), La transformación de la estructura pública. Madrid.
 - Gros, Begoña. (2001). "De la cibernética clásica a la cibercultura: herramientas conceptuales desde donde mirar el mundo cambiante". En: http://campus.usal.es/~teoriaeducacion/rev_numero_02/n2_art_gros.htm. (29/03/ 2010).
 - Haraway, Donna. "Manifiesto cyborg: Ciencia, tecnología y feminismo socialista finales del siglo XX". En: <http://manifiestocyborg.blogspot.com/> (08/2007).
 - Hayles, Katherine. (1993), La evolución del caos: el orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas. Barcelona: Gedisa.
 - Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc. (1995), Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo. Barcelona: Península.
 - Helmaer, Frank. (1972), "¿Qué es la cibernética?" En: Cibernética: un puente entre las ciencias. Barce-

lona: Zeus.

- Kauffman, Linda S. (2000), Malas y perversos. Madrid: Cátedra.
- King, G.; Keohane, R. y Verba, S. (2000), El diseño de la investigación social. Barcelona: Alianza editorial.
- Lago Martínez, Silvia. (2008), "Internet y cultura digital: la intervención política y militante". En: Revista Nómadas. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. Universidad Central. Bogotá; N° 28; Abril, p. 102-111.
- Laverde T. María Cristina. (2004), Las subjetividades: eje articulador de un proyecto. EN: Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas. AA.VV. Bogotá: Siglo del Hombre. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. p: 11-19.
- Lazzarato Maurizio. (2002), "Del biopoder a la biopolítica". En: Nova & Vetera. Boletín del Instituto de Investigación de la ESAP. N° 48, julio-septiembre. p: 53-63.
- (2007), "El acontecimiento y la política: la filosofía de la diferencia y las ciencias sociales". En: ¿Uno solo o varios mundos?: diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. AA.VV. Editores: Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar. Bogotá: Siglo del Hombre. Universidad Central IESCO. p: 23-36.
- (2007), "Biopolítica y control de la opinión pública". En: La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor. Bogotá: Universidad Central-IESCO. p: 105-134.
- López, Alfonso. (1992-1993), "El valor formativo de la experiencia estética". En: Análisis de la real academia de ciencias morales y políticas. N° 70.
- Macluhan, Marshall. (1971), Contraexplosión. Argentina: Paidós.
- Maffesoli, Michel. (2004), "Yo es otro". En: Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas. AA.VV. Bogotá: Siglo del Hombre. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. p: 21-30.
- Maier, Henry. (1984), Tres teorías sobre el desarrollo del niño: Erikson, Piaget y Sears. Buenos Aires, Amorrortu.
- Mandoki, Katya. (1994), Prosaica: introducción a la estética de lo cotidiano. México: Grijalbo.
- Martin-Craido, Enrique. (2007), "La juventud como apuesta política". En: ¿Uno solo o varios mundos?: diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. AA.VV. Editores: Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar. Bogotá: Siglo del Hombre. Universidad Central IESCO. p: 247-262.
- Martínez Sanchez, Amparo. (1994), "El "estudio de casos" en los procesos de intervención social". En: El estudio de casos como estrategia didáctica para la formación de los profesionales en la acción social. Madrid: Narcea.
- Mattelart, Armand. (2002), Historia de la sociedad de la información. Barcelona: Paidós.
- Mead, Margaret. (1991), Cultura y compromiso: Estudio sobre la ruptura generacional. Barcelona: Gedisa.
- Morfaux, Louis-Marie. (1985), Diccionario de ciencias humanas. Barcelona: Grijalbo.
- Nietzsche, Friedrich. (1973), En torno a la voluntad de poder. Barcelona: Península.



- Ollivier, Bruno. (2004), "Sobre dos maneras de enfocar lo político en las eras de los medios masivos y de internet: representaciones y poder". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 21, Octubre, p: 84-91.
- Ortiz, Carlos E. (2008), La estrategia discursiva del poder. "Texto Inédito". Medellín.
- Pardo, José Luís. (1986), La banalidad. Barcelona, Anagrama.
- Pedraza Gómez, Zandra. (2004), "Intervenciones estéticas del yo: sobre estético-política, subjetividad y corporalidad". En: Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas. AA.VV. Bogotá: Siglo del Hombre. Departamento de Investigaciones de la Universidad Central. p: 61-72.
- (2007), "Afectos, trabajo corporal y biopolítica". En: ¿Uno solo o varios mundos?: diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. AA.VV. Editores: Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar. Bogotá: Siglo del Hombre. Universidad Central IESCO. p: 185-191.
- Piscitelli, Alejandro. (1995), Ciberculturas: en la era de las maquinas inteligentes. Buenos Aires: Paidós.
- (1997), Enredados: ciudadanos de la cibercultura. Barcelona: Gedisa.
- Portillo, Maricela. (2004), "El papel de los nuevos medios en relación con las formas emergentes de participación ciudadana". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 21, Octubre. p: 108-118.
- Rueda Ortiz, Roció. (2004), "Tecnocultura y sujeto cyborg: esbozos de una tecnopolítica educativa". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 21, Octubre, p: 75-81.
- (2007), "Subjetividades cyborg: ficciones y posibilidades para una tecno-referencia". En: ¿Uno solo o varios mundos?: diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. AA.VV. Editores: Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar. Bogotá: Siglo del hombre. Universidad Central IESCO. p: 163-169.
- Sampieri, R.; Fernandez-Collado, C. y Baptista Lucio, P. (2006), Metodología de la investigación. México: McGraw-Hill.
- Sennett, Richard. (1997), Carne y piedra: el cuerpo y la arquitectura en occidente. Madrid: Alianza Editorial.
- Serrano Amaya, José Fernando. (2002), "Ni lo mismo ni lo otro: la singularidad de la juvenil". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 16, Abril. p: 10-25.
- Sommers, Margaret R. (1996/97). "¿Qué hay de político o de cultural en la cultura política y en la esfera pública?: hacia una sociología histórica de la formación de conceptos". En: Zona Abierta. Madrid, Siglo XXI. N° 77-78. p: 31-94.
- (1996/97). "Narrando y naturalizando la sociedad civil y la teoría de la ciudadanía: el lugar de la cultura política y la esfera pública". En: Zona Abierta. Madrid, Siglo XXI. N° 77-78. p: 255-337.
- Tarde, Gabriel de. (1907), Las leyes de la imitación: estudio sociológico. España: Daniel Jorro.
- Téllez Iregui Gustavo. (2002), Pierre Bourdieu: conceptos básicos y construcción socioeducativa. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.



- Tirado, Francisco y Callén, Blanca. (2008), "Simulación y códigos de información: una nueva anatomía para las prácticas biopolíticas". En: Revista Nómadas. Instituto de Estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 28, Abril. p: 34-43.
- Turkle, Sherry. (1997), La vida en la pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet. Barcelona: Paidós.
- Valderrama H. Carlos Eduardo. (2004), "Medios de comunicación y globalización: tensiones de la política, las identidades y la educación". En: Revista Nómadas. Instituto de Estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 21, Octubre. p: 12-22.
- (2008), "Movimientos sociales: TIC y prácticas políticas". En: Revista Nómadas. Instituto de Estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 28, Abril. p: 94-101.
- Vásquez García, Francisco. (2005), "‘Empresarios de nosotros mismos’: Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal". En: La administración de la vida: estudios biopolíticos. AA.VV. Coordinador Francisco Javier Ugarte Pérez. Barcelona: Anthropos. p: 73-103.
- Virilio, Paul. (1987), Estética de la desaparición. Barcelona: Anagrama.
- Weibel, Peter. (1998), "El mundo como interfaz". En: El paseante, N° 28.
- Wiener, Norbert. (1958), Cibernética y sociedad. Buenos Aires: Sudamericana.
- Wenger, Etienne. (2001), Comunidades de práctica: aprendizaje, significado e identidad. Barcelona, Paidós.
- Winner, Langdon. (2004), "Internet y los sueños de una renovación democrática". En: Revista Nómadas. Instituto de estudios Sociales; Universidad Central: Bogotá, N° 21, Octubre, p: 54-67.
- Xibille, Muntaner, Jaime. (2000), "La velocidad de escape y el aligeramiento de los signos". En: Revista de extensión cultural Universidad Nacional de Colombia. p. 7-20. N° 43. Diciembre.
- Zepke, Stephen. (2007), "El ataque a la representación: La estética como política". En: ¿Uno solo o varios mundos?: diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas. AA.VV. Editores: Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Roberto Escobar. Bogotá: Siglo del hombre. Universidad Central IESCO. p: 53-67.