





EL CULTURALISMO ESTADOUNIDENSE. UNA MIRADA HISTÓRICA

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales

Bonilla Artigas Editores

EL CULTURALISMO ESTADOUNIDENSE. UNA MIRADA HISTÓRICA

Marcos Cueva Perus



BONILLA
ARTIGAS
EDITORES



México, 2008

HM621

C894

Cueva Perus, Marcos

El culturalismo estadounidense : una mirada histórica.—
México, D.F. : UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales; Bonilla
Artigas Editores, 2008.

408 p.

ISBN 978-970-32-4628-1

1.- Cultura – Estados Unidos. 3.- Estados Unidos – Historia — Siglo XX.
I.- Tít.

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de derechos.

Primera edición: 2008


D.R. © 2008, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, 04510. México, D. F.

Bonilla Artigas Editores, S.A. de C.V.
Cerro Tres Marías núm. 354
Col. Campestre Churubusco, C.P. 04200
México, D.F.

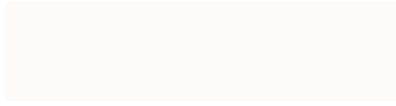
Coordinación editorial: Berenise Hernández Alanís
Cuidado de la edición: Adriana Guadarrama Olivera
Diseño editorial y formación: Blanca Rosa Rosas A.
Portada: María Artigas

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-970-32-4628-1



Agradezco al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, a su directora, doctora Rosalba Casas, y a su jefa de Publicaciones, Berenise Hernández, por la publicación de este libro; y de manera especial, a Adriana Guadarrama por el fluido y eficaz trabajo de revisión del texto.



Índice

Presentación	11
Introducción	53
Precedentes: algo de historia estadounidense	71
El asalto a Occidente	117
¿Qué individualismo?	171
Contra el “autoritarismo”	191
La contracultura y el pragmatismo: el entronque	211
La nueva izquierda: a la deriva	265
El multiculturalismo	291
La cultura del narcisismo y la sociedad terapéutica	345
Conclusiones	369
Bibliografía	399

PRESENTACIÓN

Para principios del siglo XXI, Estados Unidos no había salido de la crisis que se iniciara a finales de los años sesenta del siglo pasado. La superpotencia apenas podía confesarse que muchas de las contradicciones económicas y sociales se habían vuelto ya irresolubles a corto y mediano plazos. Aunque con el fin de la Guerra Fría se dio por sentado que habían triunfado las democracias liberales, en realidad es probable que el liberalismo ya no sea el de antaño, en particular el del siglo XIX, y que haya sido sustituido por el profundo conservadurismo que se instaló desde las administraciones de Reagan, en los años ochenta. Desde este punto de vista, quizá sea erróneo que parte de las izquierdas latinoamericanas y caribeñas (en términos muy generales, hasta aquí) se hayan lanzado contra un muy supuesto “neoliberalismo” —o incluso “ultraliberalismo”— sin conocer exactamente el contenido de éste. A pesar del progreso tecnológico y del triunfo en la Guerra Fría, Estados Unidos se ha dedicado en cierta medida a vivir del pasado, en particular de la nostalgia de la llamada edad de oro de la segunda postguerra, como suele probarlo por ejemplo la música o el persistente recuerdo de personalidades como John F. Kennedy y Martin Luther King Jr.

Desde 1962, Christopher Lasch advirtió sobre el hecho de que definir el liberalismo se había vuelto cada vez más difícil. “Liberal” podía abarcarlo todo, desde la creencia en el individualismo a ultranza hasta la defensa del Estado de Bienestar (Lasch, 1962: vii). Los liberales estadounidenses del periodo 1900-1920 se caracterizaron por su optimismo. Creían en el progreso

moral del espíritu humano y en el hecho de que la razón, y no la fuerza, podía imponerse para eliminar la pobreza, la enfermedad y la guerra; dichos liberales consideraban que el ser humano no podía ser coaccionado por nada externo, y que debía respetarse el derecho a la autodeterminación en todos los ámbitos: las naciones, las municipalidades y los individuos (Lasch, 1962: viii). Como en la actualidad, a principios del siglo XX los pacifistas en Estados Unidos se encontraban en franca minoría (Lasch, 1962: ix), pero existían en cambio algunos antiimperialistas que se identificaban con el progresismo. Lasch se cuidó de idealizar a los antiimperialistas estadounidenses. A finales del siglo XIX, durante la anexión de Filipinas, quienes se oponían a ella solían hacerlo desde un punto de vista impregnado por el social-darwinismo que estaba de moda en la potencia emergente. Los antiimperialistas rechazaban a veces que los filipinos se convirtieran en ciudadanos estadounidenses de pleno derecho, ya que podían competir con mano de obra barata contra los trabajadores de la potencia (Lasch, 1973: 75). Los había incluso que sostenían que las instituciones democráticas heredadas de la Declaración de Independencia no podían sobrevivir en un clima tropical (Lasch, 1973: 77).

Al comentar la guerra de las Filipinas, Lasch tuvo una intuición interesante. El primer Roosevelt (Theodore) reivindicó cierta tradición guerrera de Estados Unidos, por contraste con los hombres de negocios que resultaban aparentemente algo timoratos. Para Roosevelt, el imperialismo debía ser el arte de la regeneración moral de la clase gobernante (Lasch, 1973: 85), la “crítica guerrera de la civilización de los negocios” (Lasch, 1973: 87), y la corriente contraria al parroquianismo, el escapismo, el derrotismo y el malestar hacia la política. Contra lo que pudiera sugerir cualquier visión simplista del imperialismo estadounidense, éste no se propuso jamás civilizar ni emancipar a nadie, a diferencia de las viejas potencias coloniales europeas (Francia y Gran Bretaña). Las grandes corporaciones

estadounidenses, sin perder cierto sentido “étnico” que las llevaba en ocasiones a rechazar a los judíos de la clase ascendente, buscaban afianzar sus privilegios, y hasta parecían volverse ociosas, pero sin tener auténticos antecedentes aristocráticos. En realidad, las clases gobernantes quisieron salir de sus orígenes provincianos del siglo XIX para convertirse en una verdadera clase, que incluyera una visión liberal del mundo. Sin embargo, como lo ha hecho notar Lasch, no existía en Estados Unidos tradición aristocrática alguna que hiciera de los grupos dominantes sectores letrados y dispuestos a otra cosa que no fuera simplemente comprar cultura. Más allá del ascenso imperialista y el belicismo hacia el exterior, los grupos dominantes estadounidenses, erráticos, caóticos y amorfos, no lograron darle a una población heterogénea una dirección clara de la vida nacional (Lasch, 1973: 98). Curiosamente, Thorstein Veblen ya había entrevisto a su manera, desde finales del siglo XIX (*Teoría de la clase ociosa*, 1899), cierta tendencia de los magnates a querer comprar estatus, algo que en algunos países de Europa (Gran Bretaña, Francia) se daba por adquirido desde las viejas jerarquías feudales. Aunque fue ubicado en la escuela institucionalista, Veblen se vio influido por la escuela histórica alemana a través de algunos de sus maestros y de la American Economic Association.

Se puede caer a veces en desatinos creyendo en la omnipotencia imperialista de Estados Unidos. Como con el vaquero George W. Bush o el dechado de ignorancia Ronald Reagan, detrás de la fachada de la abundancia material y la fuerza tecnológica con frecuencia se esconde una clase dirigente insegura de sí misma, hasta cierto punto acomplexada y provinciana, y sobre todo proverbialmente inculta. En perspectiva, los grupos dominantes estadounidenses nunca se caracterizaron particularmente por su educación ni por su capacidad para exportarla (a través de la diplomacia, por ejemplo) o para inculcarla a la población local. Hasta cierto punto, el primer Roosevelt había querido reemplazar esta incultura por una tradición guerrera, y el uso de la fuerza se

volvió desde entonces el sucedáneo de la capacidad para ejercer una auténtica influencia civilizatoria y educativa.

No está de más anotar que, para principios del siglo XXI, parte de la izquierda latinoamericana y caribeña seguía confiando casi ciegamente en el progreso tecnológico —en lo que un marxismo simplista llamaría “el desarrollo de las fuerzas productivas”— y en la necesidad de adaptarse a él, como seguía creyendo en la urgencia de alimentar un optimismo interesado en dar al traste con las desigualdades sociales, aunque sin ir, salvo en excepciones como la venezolana de Hugo Chávez, más allá del anhelo redistributivo. Desde este punto de vista, parte de la izquierda se definió ciertamente por un profundo rechazo al conservadurismo. Sin embargo, para principios del siglo XXI parecía haberse instalado un malentendido, por decir lo menos. Parte de la izquierda seguía creyendo en el perfeccionamiento humano, al igual que los antiguos liberales estadounidenses, mientras que la derecha conservadora se retiró a embestir contra el cosmopolitismo y la destrucción de los valores tradicionales. Parte de la izquierda (la muy reducida de Estados Unidos y parte de la del subcontinente americano) abandonó un conjunto de valores morales (al confundir ética y moral) que dejó en manos de la derecha o, si se prefiere, de la reacción conservadora estadounidense y latinoamericana y caribeña.

En un ensayo hasta cierto punto premonitorio, aunque sin mayor argumentación científica, por lo que no podemos recoger mucho de él, Alain Finkielkraut ya había entrevisto que la derecha se apoderaba paulatinamente en los años setenta de las formas de actuar de la izquierda: del lenguaje ultraradical y la apelación al pueblo, por una parte, y del uso de las tácticas extraparlamentarias, por la otra (Finkielkraut, 1982: 28). Los conservadores supieron aprovechar entonces el hecho de que los dos grandes partidos estadounidenses, el demócrata y el republicano, se habían convertido en “dos máquinas vacías, carentes de disciplina interior y de contenidos diferenciados”

(Finkielkraut, 1982: 37). En América Latina y el Caribe, un fenómeno similar ocurrió durante los años noventa con los partidos políticos en distintos países (en Argentina y Ecuador, por ejemplo), al grado de que lo que Finkielkraut llamó la “mayoría silenciosa” (en buena medida compuesta por la clase media baja, decidida a no perder su tren de vida y a acceder a un mayor consumo) reclamara “que se vayan todos”.

Es preciso señalar a partir de lo anterior que el texto que se presenta al lector no pretende ubicarse en la izquierda o en la derecha, ya que ello implicaría significar al extremo el debate. Si no es posible hacerlo, es en la medida en que probablemente no sean las nociones más adecuadas para dar cuenta de lo que ocurre en el espectro político estadounidense y en la política exterior de Washington. En América Latina y el Caribe, parte de los sectores progresistas (por llamarlos de algún modo) han llegado a idealizar a los demócratas estadounidenses, como ocurrió por ejemplo con James Carter en los años setenta (con su discurso sobre los derechos humanos) y con William Clinton en los noventa, pero al precio de olvidar que en el pasado (con la excepción de Franklin Delano Roosevelt) fueron con frecuencia los mismos demócratas quienes promovieron la injerencia directa en los asuntos del subcontinente. A lo sumo, cuando se habla de izquierda y derecha, se trata en buena medida de nociones que se originaron en algunos países de Europa occidental (en particular con la Revolución francesa), y que sólo por un tiempo corto, durante el siglo XX, quisieron decir algo en América Latina y el Caribe, donde el siglo XIX se caracterizó por la pugna entre liberales y conservadores y la imprecisión doctrinaria. Este texto tampoco puede tomar partido por los liberales o los conservadores estadounidenses, y mucho menos cuando en los propios Estados Unidos estas clasificaciones se han vuelto en buena medida confusas.

Si de ubicar el texto se trata, la reconstitución de la historia estadounidense, sobre todo durante el siglo XX, pretende

sugerir dos cosas: una, que el “neoliberalismo” contra el que se ha lanzado parte de la izquierda latinoamericana y caribeña (la altermundialista en particular, en foros como los de Porto Alegre, Mumbai y Caracas), pareciera haberse convertido en un epíteto que no corresponde demasiado a los términos del debate en Estados Unidos; y otra, que lo que se ha entendido como izquierda en Estados Unidos corresponde más a un culturalismo que a una problemática social específica que sea similar a la de América Latina y el Caribe y que responda a sus necesidades. Dicho en otros términos, parte de la izquierda del subcontinente americano confundió, probablemente por ignorancia, el conservadurismo estadounidense con un supuesto neoliberalismo, y adoptó al mismo tiempo lo que ahora se entiende confusamente por liberalismo en la superpotencia. Podemos insistir en que, por decir lo menos, se ha ido creando en este terreno un malentendido. Sin tomar partido por el conservadurismo, hemos querido poner de relieve que los ataques desde parte de la izquierda a un supuesto neoliberalismo no corresponden a los términos del debate en Estados Unidos.

En buena medida, este texto está destinado a echar una mirada crítica sobre la supuesta izquierda estadounidense de finales de los años sesenta y su influencia en distintas latitudes del planeta, incluyendo al subcontinente americano. No por ello se ha tomado partido por el conservadurismo o incluso por el neoconservadurismo que arribó al gobierno con George W. Bush en Estados Unidos. No se busca aquí llegar al establecimiento de verdad absoluta alguna. En cambio, se ha querido sugerir que algunos sectores de las izquierdas en América Latina y el Caribe, por cierto que bajo la influencia fundadora de lo ocurrido a finales de los años sesenta, han adoptado un poco a ciegas el credo antiautoritario de lo que fue supuestamente la izquierda estadounidense en el pasado. En esta medida, es comprensible que una parte de la izquierda del subcontinente americano haya perdido anclaje social, al confundir la moderni-

zación y la democratización de América Latina y el Caribe con la americanización de los términos del debate y con la formación de grupos de presión (“étnicos” y de género, por ejemplo). Con todo, no es una problemática que pueda atribuírsele en exclusiva a parte de la izquierda del subcontinente. El asunto va más allá, como lo demuestra la frecuente adopción del multiculturalismo en la academia latinoamericana y caribeña. En todo caso, reconstituir a la vez hechos históricos concretos y (a partir de Lasch y Sennett) polémicas específicas en la trayectoria moderna estadounidense, puede ser útil para orientar al lector (sin llevarlo a tomar partido) de tal manera que la tesis del culturalismo sobre la que volveremos más adelante resulte comprensible. Esta tesis nos ha interesado mucho más que la simple denostación del imperio (que aún domina en las izquierdas latinoamericanas y caribeñas, y que toma la forma de los ataques contra el “neoliberalismo” y el “capitalismo salvaje”), o que la aceptación acrítica de una americanización sobre la que buscaremos abundar. Hasta cierto punto, con este trabajo se busca demostrar que, por increíble que parezca, la izquierda del subcontinente americano, casi sin excepciones, ha conocido muy poco la historia interna del imperio al que se ha opuesto, y en el cual, por cierto, es probable que el capitalismo haya tendido a ser más bien casi siempre salvaje, por lo menos desde finales del siglo XIX. Es posible que la derecha, por su parte, se haya limitado en los últimos tiempos a la imitación acrítica del modo de vida estadounidense y al interés por la alta política de los grupos de presión.

Durante el siglo XX, salvo excepciones a las que habremos de referirnos en las conclusiones y las de José Luis Orozco y Jorge G. Castañeda en México (junto quizá con John Saxe-Fernández),¹ muy pocos latinoamericanos y caribeños se esforzaron por

¹ Los trabajos de José Luis Orozco sobre Estados Unidos, y en particular sobre el pragmatismo, son numerosos. Entre ellos podemos citar *El Estado pragmático*, *El Estado norteamericano*, *Benjamín Franklin y la fundación de*

conocer desde dentro la realidad estadounidense. Se hicieron intentos sobre todo en México (con Carlos Fuentes y su *Gringo viejo*, por ejemplo, sin ubicarlo desde luego a la izquierda), pero desde nuestro punto de vista bastante superficiales y poco fructíferos. Este desconocimiento latinoamericano y caribeño sobre la realidad interna estadounidense contrasta de manera notoria con los numerosos estudios sociológicos, antropológicos e históricos (como los de Tannenbaum y Hanke, por ejemplo, o los más recientes de Katz y Riding sobre México), que se produjeron desde la segunda postguerra en Estados Unidos sobre el subcontinente, con todo y los límites frecuentes del funcionalismo y cierto dejo de exotismo.

En América Latina y el Caribe, la derecha no ha producido realmente ideólogos de envergadura y los que han aspirado a serlo, además de dedicarse sobre todo a atacar a una izquierda contradictoria y mal conocida, han mostrado en más de una ocasión cierta ignorancia. Tal es el caso, por mencionar uno, del *Manual del perfecto idiota latinoamericano*, cuyos autores (que se pretenden liberales, y que desde otro punto de vista podrían ser en realidad conservadores) sostienen por ejemplo que “el nacionalismo latinoamericano es [...] una importación europea” (Apuleyo, Montaner y Vargas Llosa, 1996: 211), pero también, para lo que nos interesa, que “Estados Unidos [...] siempre se autopercibió como una prolongación mejorada de Europa” (Apuleyo, Montaner y Vargas Llosa, 1996: 205). Lo más probable es que sea una afirmación completamente errónea, como buscaremos demostrarlo con pruebas concretas más adelante. Si ideólogos como los mencionados han llegado a equivocarse, en

la república pragmática y De teólogos, pragmáticos y geopolíticos: aproximación al globalismo norteamericano. Jorge G. Castañeda se ha ocupado más de la relación entre México y Estados Unidos, por ejemplo en *The Estados Unidos affair: cinco ensayos sobre un amor oblicuo*, y el conocido *Límites en la amistad: México y Estados Unidos*. Por su parte, John Saxe-Fernández es autor de *Terror e imperio: la hegemonía política y económica de Estados Unidos*.

un trabajo como el nuestro no hemos considerado que se trate de tomar partido a favor o en contra, como tampoco puede hacerse con la izquierda denostada en el *Manual*. Es poco lo que dicen Apuleyo, Montaner y Álvaro Vargas Llosa sobre la relación entre Estados Unidos y América Latina. No pueden dejar de reconocer que esta relación no ha sido fácil por las agresiones del imperio, aunque también sostienen, y en esto bien cabe el beneficio de la duda (éste es el terreno de las apreciaciones personales), que Washington no puede ser el chivo expiatorio de todo.

Ya sea en la derecha o la izquierda del subcontinente, no ha faltado hacia Estados Unidos “una malsana mezcla de admiración y rencor” (Apuleyo, Montaner y Vargas Llosa, 1996: 191), a lo que se suma el desconocimiento al que ya nos hemos referido. Para anticipar la argumentación que presentamos al lector, podemos compartir la idea de que no todos los presidentes estadounidenses han tenido en mente supuestos complots maquiavélicos contra el sur. En particular, y pese a que estuviera interesado en Cuba, es poco probable que Thomas Jefferson, al permitir la compra de Louisiana a los franceses por unos cuantos dólares, se haya comportado de modo realmente imperialista. En 1803, nadie sabía exactamente los límites de Louisiana (Apuleyo, Montaner y Vargas Llosa, 1996: 199) y, por ende, lo que significaba la anexión. Ésta se jugó no en la agresión y la codicia económica del norte contra el sur, sino en un equilibrio de intereses entre Estados Unidos, Francia e Inglaterra que los autores del *Manual* describen bien, y que atribuyen a que ciertamente la idea de Estado-nación no había terminado aún de cuajar (Apuleyo, Montaner y Vargas Llosa, 1996: 198-199). Como lo sugieren los tres autores, tampoco es posible reducir el conflicto entre Estados Unidos y el sur americano al choque entre “la espiritualidad de Ariel y el materialismo de Calibán” (Apuleyo, Montaner y Vargas Llosa, 1996: 205). En cambio, parece difícil homologar los propósitos de un Kipling con los

de los presidentes estadounidenses de turno (Apuleyo, Montaner y Vargas Llosa, 1996: 207). Es imposible proseguir, ya que el *Manual* va más allá de lo que nos interesa argumentar. El hecho es que, fuera de algunos argumentos certeros, no es seguro que los ideólogos de derecha en América Latina y el Caribe se hayan preocupado realmente por conocer la trayectoria histórica estadounidense. En rigor, una investigación bibliográfica detallada sólo puede toparse con un examen detallado de los contrastes entre el norte y el sur de América en el texto de Mariano Baptista Gumucio, *Latinoamericanos y norteamericanos* (1990).

Por otra parte, como lo veremos a propósito del multiculturalismo, no toda la izquierda latinoamericana y caribeña ha adoptado de modo acrítico el culturalismo estadounidense. Entretanto, es en buena medida cierto que parte de la izquierda se dedicó desde los años ochenta a denostar al supuesto neoliberalismo remachando hasta la satanización (Apuleyo, Montaner y Vargas Llosa, 1996: 258) y por ende sin mayor reflexión.

En perspectiva, este trabajo se propone volver a la historia y la psicología social estadounidenses para hacerlas comprensibles al lector latinoamericano y caribeño, y así llenar un hueco y evitar una confusión que se ha vuelto frecuente por el culturalismo sobre el que volveremos más abajo: no se pueden confundir una trayectoria y unos términos del debate particulares con una problemática supuestamente universal, y ello sólo ha sido posible en la medida en que, desde 1945, Estados Unidos buscó ejercer de distintas maneras su dominación en distintos espacios del planeta. Si en el pasado esa dominación se caracterizaba sobre todo por la amenaza militar, de un tiempo a esta parte ha buscado privilegiar los métodos informales, que consisten justamente en hacer pasar “valores” particulares por globales. Así, es posible sugerir que la adaptación a una globalización con frecuencia mal definida y convertida en concepto-lema, puede desembocar en la americanización del modo de plantear los problemas que América Latina y el Caribe tienen que afrontar.

Aunque en el pasado fuera un reclamo del conservadurismo, desde hace algunos años ha sido el multiculturalismo el que ha buscado encargarse del rescate de la “comunidad” y, al mismo tiempo (¡como los conservadores de antaño!), el que se ha lanzado contra los valores supuestamente patriarcales de la Ilustración, aunque en realidad los *philosophes* se les hayan opuesto, al considerar las estructuras tradicionales de parentesco como contrarias a “la naturaleza” y “la razón” (Nisbet, 1986: 23). Hasta cierto punto, el conservadurismo estadounidense recogió valores como “familia, linaje, barrio o comunidad”. Sin embargo, a diferencia de los conservadores europeos (como Burke), los estadounidenses nunca tuvieron mayor feudalismo o corporaciones por defender. Las cosas llegan a aparecer invertidas: el multiculturalismo se ha dedicado a fortalecer grupos de presión que pueden pasar por pequeñas comunidades o corporaciones, mientras que el conservadurismo se volvió un fenómeno de masas como los que tanto temían los conservadores europeos, con frecuencia de origen aristocrático, desde Burckhardt, Nietzsche y Kierkegaard hasta Ortega y Gasset (Nisbet, 1986: 71). Ambos —el conservadurismo y el multiculturalismo— han terminado por coincidir, al igual que los conservadores europeos de antaño, en el reclamo de que el Estado se mantenga lo más alejado posible de los asuntos económicos, sociales y morales. Puede sonar extravagante, pero Nisbet lo sugiere: Coolidge, Hoover, Goldwater o Reagan podrían etiquetarse como “feudales” por su rechazo al Estado (Nisbet, 1986: 62), pero es igualmente cierto que a la Nueva Izquierda estadounidense le dio finalmente por rechazar todo burocratismo y por establecer un equivalente entre Estado y autoritarismo. Lo más probable es que en la sociedad de masas estadounidense el liberalismo y el conservadurismo no puedan identificarse con las diferenciaciones que se originaron en Europa alrededor de 1830. Burke, por ejemplo, combatía la “necesidad superficial pero penetrante que sienten las masas de distracción y excitación a través de novedades sin fin” (Nisbet,

1986: 46), masificación en la que hoy llegan a coincidir conservadores y multiculturalistas en Estados Unidos. Ambos habrían compartido sin duda la aversión de Burke hacia la Revolución francesa, acusada de igualitaria y no, como la independencia estadounidense, alabada por ser fundamentalmente libertaria (Nisbet, 1986: 73). En perspectiva, resulta algo curioso que a principios del siglo XIX, al momento de las independencias, los libertadores latinoamericanos se hayan inspirado en procesos tan dispares como el francés y el estadounidense; el primero se interesó por la igualdad y la fraternidad entre ciudadanos, mientras que el segundo se centró en los privilegios de la libertad para unos pocos, ya que no podía reconocer el mismo trato para blancos, negros e indios, algo sobre lo que habremos de volver más adelante.

Durante casi todo el siglo XX, y sobre todo a partir de la Revolución cubana de 1959, buena parte de la izquierda al sur del continente se dedicó a denostar un imperialismo realmente existente, que había comenzado en Estados Unidos con la formulación del Destino Manifiesto (y con la Doctrina Monroe) y, en 1898, con la ocupación de Cuba y Puerto Rico, además de Filipinas. Al mismo tiempo que ocurría esto, desde la segunda postguerra surgieron en el subcontinente clases medias que con el paso del tiempo se mimetizaron cada vez más con el mito del sueño americano y las oportunidades de movilidad social para todos que ofrecía. Ese mito no parece del todo abandonado para principios del siglo XXI, y puede encontrarse oculto en el anhelo por reducir las desigualdades sociales, pero sin tocar a los sectores adinerados, por escandalosa que sea la riqueza extrema. En gran medida, las clases medias del subcontinente terminaron adoptando el credo estadounidense sobre la movilidad social. Por su parte, a partir de la crisis, pero muy en particular desde los años ochenta, las clases dominantes del sur, a nombre de una muy abstracta globalización, también han optado por la visión estadounidense del mundo, y en particular por el pragmatismo

(muy distinto del sentido práctico o del sentido común), al que poco le ha faltado para ser la única justificación de la conversión al libre mercado.

Esta visión acabó por calar entre intelectuales y sectores académicos, que antes preferían otear hacia Europa y que ahora denostan al eurocentrismo. A lo sumo, parte del discurso izquierdista se estancó en la crítica al imperialismo estadounidense (cuyas características estudiaran alguna vez marxistas como Baran, Sweezy y Magdoff, interesados en el capitalismo monopolista de Estado),² pero jamás alcanzó a deslindarse de cierta fascinación por la fuerza de la superpotencia. En el fondo, es probable que los beneficiarios de la crisis —que los hubo— y parte de la intelectualidad, incluyendo la de una izquierda supuestamente ilustrada, terminaran convencidos, como los jóvenes estadounidenses (por lo menos según Lasch), de que las exigencias éticas —confundidas con la moral tradicional— representan un atentado contra las libertades personales. Puede incluso sugerirse que para principios del siglo XXI, algunas de las izquierdas de distintas partes del mundo han abrazado de manera con frecuencia acrítica lo que les ha parecido más liberal (liberal se ha confundido con libertario) y democrático: el multiculturalismo, detestado por los conservadores estadounidenses al ser entendido como un síntoma de decadencia. Si se toman en cuenta estos elementos, lo cierto es que, para principios del siglo XXI, y pese a un persistente imperialismo, Estados Unidos se parece ya muy poco a lo que había sido en el siglo XIX, o incluso hasta la Gran Depresión de los años treinta del siglo pasado.

Habida cuenta de los cambios por los que pasó la sociedad estadounidense en el siglo XX y de la prolongación de la crisis,

² Salvo Baran, los otros dos teóricos murieron a principios del siglo XXI y habían sufrido persecuciones en la época del macartismo. Su obra ha sido relegada en lo que queda del marxismo actual, y llegaron a coquear con el tercermundismo, sin dejar de observar, desde muy temprano, la crisis de la economía, la sociedad y la cultura en Estados Unidos.

consideramos, como ya lo hemos sugerido, que era necesario llenar un hueco en los estudios del sur americano sobre Estados Unidos, y es así que desembocamos en el interés por la obra de Lasch y Sennett. Esta obra, lejos de la simple crítica pseudorradical y de la denuncia contra las “malas élites” de la superpotencia, seguramente se encuentre entre las pocas que, de un modo objetivo, ha conseguido dar cuenta de las transformaciones internas de la sociedad estadounidense y, al mismo tiempo, de la trayectoria de las ideas en la misma. Seguramente sea una proeza en una sociedad que siempre ha respetado la libertad de expresión, junto con la religión casi obsesiva del individuo, pero en la cual suele considerarse “incorrecto no pensar como todo el mundo”, y donde “expresar un punto de vista personal es mal visto, o incluso recibido como una injuria para el interlocutor” (Dupont, 1993: 27). Dupont no descubrió nada nuevo. Alexis de Tocqueville ya había observado: “no conozco país alguno donde haya, en general, menos independencia de espíritu y verdadera libertad de discusión que en Norteamérica” (Tocqueville, 2000: 260).

Hasta aquí, cabe decir que no tiene mayor sentido encasillar a Lasch o a Sennett desde un punto de vista político. Fuera de sus estudios sobre el narcisismo en la sociedad contemporánea, Sennett (1943-) se interesó sobre todo por el urbanismo (en particular en su natal Chicago) y las formas de existencia del espacio público, y por las consecuencias de la flexibilización laboral en las últimas décadas. Sobre Lasch (1932-1994), en cambio, a quien algunos han considerado un “socialista orwelliano” (en particular en Francia), bien cabe mencionar que se vio influido por corrientes de pensamiento tan dispares como la Escuela de Frankfurt y el escritor francés (protestante) Jacques Ellul. En algún momento de su trayectoria, Lasch se interesó por el marxismo y por *New Left Review*. Sin embargo, mantuvo su independencia, y su mayor preocupación fue siempre que el modelo de progreso en el siglo XX estadounidense pudiera terminar por desfigurar el sentido primigenio de la cultura y la

democracia en el país del norte. Para ser justos, es probable que Lasch hubiera querido que, en el siglo pasado, las clases medias conservaran un papel protagónico como depositarias de las virtudes cívicas. No fue así, pero no por ello Lasch tomó partido por el conservadurismo o el liberalismo.

En este texto, ciertamente predomina la exposición de los argumentos de Lasch y la polémica con los mismos, mientras que Sennett ocupa un lugar relativamente secundario. No se ha buscado simplemente glosar a ambos autores. Se ha sugerido más bien partir de ellos, y no siempre de manera acrítica, para dar cuenta de la trayectoria histórica estadounidense, sobre todo desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. Dado el espacio de este texto, que no podía extenderse al infinito en detrimento del lector, resultó imposible referirse a todos los debates en los cuales se insertan los autores mencionados, y muy en particular Lasch. Nos hemos detenido en las polémicas más importantes y más accesibles al lector, y no cabe duda de que las distintas corrientes del pensamiento estadounidense no siempre han formado un conjunto coherente y sistemático. En todo caso, nos pareció importante dar cuenta de lo siguiente: desde una perspectiva “americanizada”, muchas de las respuestas o pseudorrespuestas que se han dado a la crisis que arrancara a finales de los años sesenta, se encontraban ya latentes en Estados Unidos en los años veinte y treinta del siglo pasado, cuando ya se había impuesto en la potencia el reino de los grandes negocios, de la plutocracia y de la industria cultural.

El problema que se ha señalado un poco más arriba no es menor. Muchos de los cambios que se polemizan en este estudio parecieran haber estado destinados a que los estadounidenses renuncien a su capacidad de juzgar, que se confunde con la tendencia a condenar. En Lasch y Sennett encontramos algo distinto: la disposición a la mirada crítica y distanciada que, desde nuestro punto de vista, suele escasear en la sociedad estadounidense. Hannah Arendt buscó ocuparse del problema

del “juicio” al abordar la filosofía política de Kant. Para éste, juzgar no significaba en modo alguno imponer una “opinión” o una “verdad revelada”, sino pensar por sí mismo, pensar colocándose en el lugar del otro y pensar en acuerdo con uno mismo (Beiner, 1991: 171). Arendt observó que el pensamiento crítico sólo es posible ahí donde los puntos de vista de todos los demás se abren a examen y se anula el prejuicio que tiende a la pasividad (Arendt, 1991: 71). Para Arendt, el “caso Eichmann” (el responsable de Auschwitz que fue juzgado en Jerusalén) demostró una forma de la “banalidad del mal”: la incapacidad para pensar, para juzgar y para discernir (el bien del mal, lo bello de lo feo) (Arendt, 1991: 144). Esta incapacidad pareciera haberse vuelto endémica en las sociedades contemporáneas, hasta desembocar en una indiferencia más o menos generalizada e incluso en la pérdida del sentido común (Beiner, 1991: 160). En los trabajos sobre Kant que Arendt no alcanzó a terminar, quedó implícita la idea de que el juicio —por lo menos el estético— supone el desinterés (Beiner, 1991: 172). Como se verá con la argumentación de este estudio, seguramente no haya nada más alejado del desinterés y de la capacidad para “pensar con el otro” que el utilitarismo que se impuso en las masas estadounidenses, y que encuentra en parte sus antecedentes en el pragmatismo. En la indiferencia hay, además, una falta de imaginación y de desinterés que impide “tomar en consideración a los otros, a los cuales hay que poder representarse” (Revault D’Allonnes, 1991: 217).

Quizá no sean tanto el discrepar —cualquiera puede hacerlo en Estados Unidos, desde Gore Vidal hasta Unabomber— y el “opinar diferente” los elementos que expliquen la reticencia del estadounidense a aceptar una opinión personal, sino el temor a juzgar y a ser juzgado, a “ser visto”. La manera de sortearlo es el maniqueísmo, y aunque sólo en parte pueda atribuirse al puritanismo, lo cierto es que los estadounidenses, en vez de juzgar, se han acostumbrado a interpretar el mundo en blanco y negro, de manera simplista y hasta ingenua, y a dar por sentada

su superioridad, pasmosa e irritante, sobre el resto del mundo (Allen, 1976: 38), sin la menor capacidad de autorreflexión. Es a partir de las reflexiones hechas en este párrafo que se puede argüir que el propósito del texto que se presenta al lector no es, de ninguna manera, el de juzgar (en el sentido peyorativo de la palabra) y mucho menos el de condenar a la sociedad estadounidense en su conjunto, como lo ha hecho en ocasiones, y sin conocimiento de causa, parte de la izquierda latinoamericana y caribeña. Tampoco se trata de dar una simple “opinión diferente”, sin mayor respaldo, ni mucho menos de adoctrinar al lector. La mirada de este texto sobre la sociedad estadounidense es desinteresada, por extraño que parezca y, como ya se ha señalado más arriba, no busca “tomar partido” u orillar al lector a hacerlo.

Para volver sobre los argumentos que utilizara Hannah Arendt en su trabajo sobre Kant, hemos considerado que se puede aportar al lector los elementos suficientes para “representarse” a la sociedad estadounidense sin recurrir a los prejuicios y los clisés, cualquiera sea su signo. No se trata en modo alguno de preguntarse si dicha sociedad es “buena” o “mala”, sino de reconstituir una trayectoria histórica y cultural específica y de sugerir que, a fin de cuentas, plantear los problemas de América Latina y el Caribe como si fueran los mismos que los de algunos sectores sociales y académicos de Estados Unidos (por la supuesta globalización), puede acarrear más de un riesgo. Como se verá en este texto, también en el subcontinente americano se ha impuesto a veces la tendencia (criticada por Lasch y Sennett) a “psicologizar” y “antropologizar” los problemas sociales. Este es el meollo de la “cultura del narcisismo” de la que nos ocuparemos más adelante.

Lasch y Sennett dejaron estudios de gran valor y vinculados entre sí (Lasch polemizó con Sennett en *La cultura del narcisismo*, 1999, y parcialmente en *Women and the Common Life. Love, Marriage and Feminism*, 1997), desafortunadamente poco

conocidos en el sur. Tomando en cuenta lo anterior, consideramos que era preciso hacer un doble trabajo: por una parte, contextualizar históricamente los trabajos de estos dos autores, y en ocasiones matizarlos, y de ser posible extraer algunas consecuencias, así fueran parciales, para el acontecer de América Latina y el Caribe. Por otra parte, resultó necesario completar —o, a veces, contrastar— los estudios de Sennett y Lasch con los de otros autores como Lipovestky o Bauman, que polemizaron con los primeros, con frecuencia para darles la razón. De entrada, cabe anotar que no todas las obras de Sennett y Lasch revisten la misma importancia. En particular, dejamos prácticamente de lado los trabajos de Sennett sobre la vida urbana (*Vida urbana e identidad personal*, 1975), y consideramos que algunos trabajos del mismo autor sobre “la nueva cultura del capitalismo” son hasta cierto punto endebles, aunque no por ello menos interesantes (*The Culture of the New Capitalism*, 2006).

Por otra parte, algunos textos de Lasch, en particular sobre la utopía mormona (Lasch, 1973: 56-69), no son demasiado relevantes para nuestros propósitos, como no lo son las reflexiones de Lasch sobre el deporte en *La cultura del narcisismo*. De igual forma, el acercamiento de Lasch al pensamiento del francés Jacques Ellul (Lasch, 1973: 270-293), se complica por las dificultades que plantea este último. Asimismo, el breve estudio sobre Erikson y Gandhi (Lasch, 1973: 119-123) sale del marco que escogimos para nuestra argumentación. Ciertamente, por momentos puede parecerle al lector que sobre todo Lasch es casi un pretexto para lanzar una crítica acérrima a la sociedad y al culturalismo estadounidenses. Como ya se ha señalado, es imposible, dado el espacio de que se dispone, reconstituir el conjunto de los debates (a veces parciales, sin duda) en los que se inserta Lasch. Con todo, y siempre con el propósito de orientar al lector latinoamericano y caribeño, hemos buscado una contextualización histórica lo más precisa posible de los debates

de ideas estadounidenses, aunque no se pueda reconstituir la totalidad de los mismos.

Si bien no profundizamos en ello, no está de más indicar que Lasch no dejó de interesarse por la política exterior estadounidense, y aunque no se dedicó a denunciarla en sus “conspiraciones”, no por ello fue benévolo con ella en un caso como el de la guerra de Vietnam y el problema que plantearan los llamados “papeles del Pentágono”, asunto del que también se ocupó Hannah Arendt. Para el autor, dicho problema puso en tela de juicio la visión de una sociedad pluralista y capaz de hacer contrapeso —con los grupos de presión, por ejemplo— a los excesos de la concentración del poder (Lasch, 1973: 232). Para Lasch, Vietnam nunca fue un problema aislado, sino el resultado de una larga evolución de la clase dominante estadounidense, como él mismo la llamara, pero además una “expresión generalizada de la cultura” del país del norte, en la que la élite política no aprendió en realidad mayor cosa y demostró ser mucho menos ilustrada y madura de lo que podía suponerse (Lasch, 1973: 249). No dudaríamos en afirmar que algo de esto se ha repetido en Irak desde 2003, y que poco tiene que ver con una simple “conspiración de las élites” para apoderarse del mundo y sus recursos.

De Richard Sennett y Christopher Lasch, es sin duda el segundo el que mejor intuyó hasta qué punto la democracia estadounidense cambió en el curso de la crisis que se abrió a finales de los años sesenta. En este cambio influyó lo que Lasch llamó la “rebelión de las élites”, y el autor supo ver hasta qué grado Estados Unidos comenzó a correr, desde principios de los años noventa, el riesgo de verse “cortado en dos”, al mismo tiempo que las nociones de izquierda y derecha empezaron a perder sentido, contra lo que pudiera pensar parte de la izquierda latinoamericana y de otras latitudes. Hasta cierto punto, es como si algunas de las izquierdas hubieran aceptado parte del discurso oficial estadounidense, empeñado en ubicarse al “centro” y en adular el debate político. Para dicho discurso, todo lo que no

se encontrara en el “centro” resultó sospechoso de autoritarismo o, peor aún, de totalitarismo. En realidad, las nociones de izquierda y derecha nunca interesaron mayormente en Estados Unidos, y para principios del siglo XXI la polémica parece enfrentar a liberales-cosmopolitas y conservadores-traditionalistas. Guy Sorman ya lo había observado cuando comenzaba la primera administración de Reagan: no tiene mucho sentido buscar izquierdas y derechas a la usanza europea en Estados Unidos, y la diferenciación entre liberales y conservadores parece hasta cierto punto, y pese a la confusión, mucho más pertinente en un país donde se confunden ideología y propaganda (Sorman, 1985: 29). En cierta medida, y a nombre de una “globalización” a la que no quedaría más que acomodarse, distintos sectores de la intelectualidad y las sociedades latinoamericanas y caribeñas, aun atacando en algunos casos al supuesto neoliberalismo, adoptaron de modo contradictorio la visión del mundo de los liberales-cosmopolitas, diferentes de los liberales de antaño que se apegaban al Estado-nación.

Las nuevas élites, ubicadas en las costas (la costa este y la californiana, como lo demostrara la votación para el demócrata John Kerry en el año 2004), se volvieron a la vez cosmopolitas y multiculturales, adictas al dinero de rápida circulación y al *glamour* a nombre de la globalización. Con ello decidieron darle la espalda a la “América media”, que se imaginaron como una nación tecnológicamente atrasada, políticamente reaccionaria, represiva en su moralidad sexual, de gustos semiplebeyos, pagada de sí y torpe y vulgar (Lasch, 1996: 15), lo que por lo demás no es del todo falso. Fue esta misma “América media” la que, para principios del siglo XXI, se rebeló contra los demócratas y optó por George W. Bush. Esta “América media” parecía oponerse al progreso al poner el énfasis en los valores familiares, el patriotismo irreflexivo, el fundamentalismo religioso, el racismo, la homofobia y la concepción retrógrada de la mujer (Lasch, 1996: 34); parecía anticuada y provinciana, adicta a pésimas

novelas de amor y aventuras, mal informada sobre los cambios de gustos e intelectuales y atontada por la televisión, todo lo cual, de nueva cuenta, dista de ser erróneo, aunque bastante simplificado. A todo esto, sin embargo, las nuevas élites no han tenido gran cosa que oponer, como no sea el eslogan de la diversidad, un dogma que, para Lasch, serviría para que las minorías rivales se escuden tras un conjunto de creencias intocables por la discusión racional (Lasch, 1996: 23). Estas mismas élites han promovido la vida en un mundo desconectado de la realidad y hecho de abstracciones, imágenes y artificialidad, con la fe postmoderna en “la construcción social de la realidad” (Lasch, 1996: 26). Por lo demás, comenzaron una embestida contra la “civilización occidental”, concebida como un sistema organizado de dominación, diseñado para imponer la conformidad con los valores burgueses y mantener a las víctimas de la opresión patriarcal —las mujeres, los niños, los homosexuales, las personas de color— en un estado permanente de sometimiento (Lasch, 1996: 31). Así pues, y al amparo de idolatrías como la de Internet, que impulsara por ejemplo el ex vicepresidente demócrata Albert Gore (posteriormente convertido en un “icono” de los ambientalistas por sus trabajos sobre los riesgos del calentamiento global), las nuevas “élites” optaron por vivir irreflexivamente en un mundo libertario —de “posibilidades ilimitadas” y “completa libertad”—, y en la seguridad de que el mañana sería más rico, más amplio y más perfecto, como si disfrutase de un poder espontáneo e inagotable de crecimiento (Lasch, 1996: 32). Para muchos, incluyendo a sectores de izquierda no del todo insatisfechos con las “libertades del mercado” y el individualismo a ultranza, las nuevas élites estadounidenses parecieran encarnar el progreso (con Clinton, por ejemplo), aunque el mismo mercado, ya muy distinto del decimonónico, se haya tragado a los verdaderos liberales, que en el pasado se habían apoyado en la disciplina formadora del carácter en la familia, el vecindario, la escuela y la Iglesia (Lasch, 1996: 89).

Como lo observara el propio Lasch, la intrusión del mercado tiende cada vez más a convertir las noticias en diversión, el saber en una carrera profesional y el trabajo social en una “gestión científica de la pobreza” (Lasch, 1996: 89), la misma que han recogido los organismos económicos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, como única propuesta para los países del sur del continente, agobiados por décadas de reconversión económica, ajustes estructurales y descomposición social. Guy Sorman fue más lejos. Pasados los años contestatarios, los del *radical chic*, los liberales estadounidenses, no sin cierta influencia de la Nueva Izquierda y la contracultura, se dedicaron sobre todo a “administrar las palabras, los símbolos, las ideas” (Sorman, 1985: 34), al grado de que uno puede preguntarse si no perdieron algo del sentido común. Por momentos, hay que decirlo, parte de la izquierda latinoamericana y caribeña, convencida de que el progreso está encarnado en Estados Unidos por los liberales-cosmopolitas (en lo cual hay una toma de partido evidente y hasta cierto punto prejuiciada), también pareciera haberse extraviado en la administración de las palabras y las ideas.

Para agravar el caso, lo cierto es que la “América media” y las nuevas élites se volvieron impermeables unas a otras. Las ideologías perdieron el contacto con las preocupaciones de los ciudadanos corrientes (Lasch, 1996: 75), algo que tampoco era infrecuente en algunas campañas electorales latinoamericanas, a veces carentes de todo contenido programático y dedicadas al marketing. Como lo sugiriera Todd, por lo menos para Estados Unidos y ciertos países europeos, las élites de derecha e izquierda acabaron por coincidir en impedir cualquier reorientación de la política económica conducente a la reducción de la desigualdad, y las campañas se convirtieron en “un universo cada vez más disparatado en el que el juego electoral debe desembocar, tras un titánico enfrentamiento mediático, en el *statu quo*” (Todd, 2003: 20). Desde este punto de vista, pareciera bastante

claro que, como la estadounidense, muchas sociedades se han vuelto más conservadoras que neoliberales. Bajo la influencia de los medios de comunicación de masas, aunque Lasch no los mencione, las ideas se pusieron a circular en forma de cuchicheos y reflejos condicionados, y la antigua discusión entre la izquierda y la derecha agotó su capacidad de clarificar los temas y proporcionar un mapa fiable de la realidad (Lasch, 1996: 75). Como ocurrió también en América Latina y el Caribe, algunas de las izquierdas se negaron a escuchar puntos de vista que no fueran los suyos y, al igual que las nuevas élites, en vez de participar en discusiones desconocidas, pasaron a contentarse con clasificarlas como ortodoxas o heréticas. “La denuncia de la desviación ideológica en ambos bandos —ha escrito el mismo Lasch— absorbe energías que sería mejor invertir en la autocrítica, cuya decadencia en una tradición intelectual es la señal más segura de su agonía” (Lasch, 1996: 75). Con el pretexto de ubicarse en el “centro”, como antes se había tratado de situarse en alguna “tercera vía” entre el capitalismo y el soviétismo, algunas izquierdas moderadas del subcontinente americano se desdibujaron, aunque es menos probable que el conservadurismo ligado a los privilegios creados por la globalización haya renunciado a sus prerrogativas y a una orientación de derecha, eso sí, sin mayor consistencia ideológica. En el fondo, en el sur del continente, la insistencia en ubicarse en el “centro” sirvió para opacar los restos críticos y radicales de la izquierda (al mismo tiempo que el altermundialismo se volvió tolerable), de la misma manera en que en Estados Unidos, desde los años noventa, los demócratas fueron incapaces de distanciarse de manera sustancial del conservadurismo republicano.

Lasch y Sennett fueron sin duda liberales, aunque no en el sentido del liberalismo actual. Del antiguo liberalismo ya no quedaba mayor cosa en todo el continente americano a principios del siglo XXI, como no fuera el liberal-cosmopolitismo. Aquí vale la pena detenerse en una explicación: el liberalismo de Lasch y

Sennett no tiene nada que ver con el neoliberalismo que denosta parte de la izquierda latinoamericana y caribeña, que suele adoptar, en cambio, el “liberalismo americanizado” que no pone en duda al multiculturalismo, y mucho menos a la globalización. Aquí cabe adelantar ya el problema del culturalismo estadounidense del que nos ocuparemos más adelante. Hasta cierto punto, parte de la izquierda latinoamericana, además de confundir neoliberalismo y conservadurismo, quiso distanciarse de éste de tal forma que adoptó los términos de debate particulares de la Nueva Izquierda estadounidense, que se estancó a finales de los años sesenta. Hasta cierto punto, cabe afirmar que parte de la izquierda latinoamericana y caribeña (si se hacen excepciones como la de Hugo Chávez), se ha estancado en la nostalgia por el periodo de finales de los años sesenta y en la adopción acrítica del multiculturalismo estadounidense.

Al sur del continente las nuevas élites, forjadas al calor de la globalización, se volvieron incapaces de pensar lo nuevo y se limitaron, para principios del siglo XXI, a acusar cualquier alternativa popular —por limitada que fuese— de populista. Pero tampoco es seguro que las “nuevas izquierdas” hayan sido capaces de dialogar, más allá de llevar la contra a un muy supuesto neoliberalismo en la medida en que, en realidad, se entró en tiempos conservadores. Unos y otros, en casos extremos, pasaron a acusarse de autoritarismo (cuando no, de la manera más sorprendente, de “fascismo”), aunque su visión del pasado soliera ser tan errónea como la del futuro. Por lo demás, en este marco, el horizonte de la crisis comenzó a eternizarse en lo que Lasch denominara, ya en 1984, la “normalización de la crisis” (Lasch, 1984: 60), hasta crear una profunda inseguridad de masas rayana en la paranoia, la precariedad y la credulidad ante cualquier presentación apocalíptica que los medios de comunicación de masas quieran dar del futuro, incluyendo el ambiental (después de todo, para Albert Gore la defensa del medio ambiente no está reñida con los negocios, y cuando era

vicepresidente estadounidense no tuvo empacho en bloquear las resoluciones de la reunión Cumbre de Río de Janeiro, en 1992). Esta normalización de la crisis puede favorecer al mismo tiempo el victimismo y la culpabilización de las víctimas reales. Mientras tanto, desde el norte hasta el sur del continente la situación social siguió degradándose, al mismo tiempo que se perdió en gran parte el sentido ciudadano del bien común. En medio de todo esto, parte de las izquierdas y de la intelectualidad optaron por suspender todo juicio, aunque ello condenara a la soledad y a nombre de una “pluralidad de compromisos éticos” que significa que no podemos exigirle nada a nadie, y que no le reconocemos a nadie el derecho de exigirnos nada (Lasch, 1996: 81).

La indiferencia —con la apatía, el cinismo sofocante y la parálisis moral— terminaron por convertirse en el mayor riesgo para la democracia (Lasch, 1996: 82). Por cierto que este autor, en una intuición fulgurante, observó en su momento que tras la caída del fascismo y el comunismo la obsesión por el terror difícilmente podría justificarse blandiendo la amenaza del fundamentalismo islámico, (Lasch, 1996: 82). A lo sumo, desde el ámbito intelectual, se ha propuesto una sociedad completamente dominada por el mercado, ya ni siquiera suavizada por vínculos de confianza y solidaridad, o un tenue liberalismo socialdemócrata, encarnado por ejemplo por John Rawls,³ en quien tampoco habría lugar para la confianza ni la conciencia, cualidades consideradas como opresivas (Lasch, 1996: 92-93). La tolerancia se volvió permisividad y acomodo, pero también resignación a los malos modales y el habla incorrecta, desde la

³ Rawls trató de hacer compatibles la justicia y la equidad, sin haber dejado nunca de considerar que el régimen político más justo es el de la democracia liberal. Rawls consideraba que la “libertad justa” no puede equivaler al igualitarismo, ya que éste atentaría contra la libertad; las desigualdades sociales serían inevitables e incluso benéficas, pero Rawls abogó también por la igualdad de oportunidades, de acceso a la educación y la salud, y por la “discriminación positiva” hacia ciertas personas o grupos (John Rawls, *A*

vulgaridad escatológica hasta la elaborada evasión académica (Lasch, 1996: 96). No faltaron incluso quienes sostuvieran que puede prescindirse de la idea de sociedad para reemplazarla por un conglomerado de tribus de distintos colores (Lasch, 1996: 98).

Ni siquiera es seguro que todos los sectores de la sociedad hayan advertido en ello los síntomas de una fuerte descomposición. En América Latina y el Caribe, mientras buena parte de la izquierda se lanzó a luchar contra una vaga pobreza y se mostró a veces incapaz de reconocer la autonomía de las culturas populares (que nunca quisieron ser parte de la clase media), o de distinguir la pobreza (relativa) de una inexcusable miseria (absoluta), para las nuevas élites y sus seguidores de clase media la crisis no es tal. En las últimas décadas se beneficiaron del dinero fácil, de la movilidad social ascendente y de la americanización del sur para crear intereses y privilegios inamovibles, aunque ya no tuvieran auténticas propuestas para gobernar (como no fuera administrar la crisis), ni mayor sentido de la nación y el Estado. A lo sumo, muchos aceptaron el discurso de los organismos internacionales, dispuestos a tratar de conciliar lo irreconciliable: la pobreza con la inamovilidad conservadora de la política económica.

Lasch tuvo otras intuiciones fulgurantes. El liberalismo dejó de ser lo que era antaño, como ya se ha sugerido, y para muchos demócratas en Estados Unidos se convirtió en el equivalente de “libertad sexual”, derechos para las mujeres y los homosexuales, pero también en denuncia de la familia como fuente de todas las opresiones y en la crítica al supuesto autoritarismo de las clases trabajadoras (Lasch, 1991: 34). Sorman ha hecho notar que la nueva clase liberal terminó por despreciar valores clásicos de la clase media como el trabajo, la disciplina, la moral, la discreción, el ahorro y la propiedad (Sorman, 1985: 35). Lasch intuía

Theory of Justice, Oxford: Oxford University Press, 1971. Existe traducción al español en el Fondo de Cultura Económica).

que, habida cuenta del estado del mundo y sus desigualdades, la creencia en el progreso y la falta de límites para el poder y la libertad humanas, y sobre todo en el derecho de todos a tener una pequeña propiedad, podía resultar insostenible. Si en el pasado, en los propios Estados Unidos, la clase media aspiró a tener cada vez mayores posibilidades de consumo y de lujo para todos (Lasch, 1991: 531), algo que para principios del siglo XXI ya no existía ni en la sociedad estadounidense, lo peor podía ser que buena parte del mundo, lejos de la frugalidad, albergara la ilusión de que la abundancia se extendiera a todos, y que los estándares de vida de las clases más favorecidas en los países industriales se propagaran al resto del mundo (Lasch, 1991: 532). Lasch dejó en claro que incluso en los países centrales no puede sostenerse por mucho tiempo un tren de vida alejado de la frugalidad: la ecología ya no estaría en capacidad de sostener la “expansión ilimitada de las fuerzas productivas” y la fe ciega en el progreso (Lasch, 1991: 529). Para este autor, una distribución más equitativa de la riqueza requeriría al mismo tiempo de una reducción drástica en el estándar de vida de las naciones ricas y las clases privilegiadas (Lasch, 1991: 529), cosa que muy pocos se han atrevido siquiera a insinuar al sur del continente americano. El progresismo optimista —que volvió por sus fueros al final de la Guerra Fría— no ha querido admitir los límites del poder humano y sus libertades, pese a que en el mundo actual se ha vuelto ineludible el establecimiento de esos límites (Lasch, 1991: 530).

Por otra parte, para Lasch el populismo no se confundió con las aspiraciones populares, sino con las de los pequeños propietarios y sus utopías; en el sur americano, y si se deja de lado el lacerante problema de la pobreza extrema (la miseria o la indigencia), bien podía resultar un peligro que se aspirara, desde la derecha como desde la izquierda, a convertir a los pequeños propietarios en miembros de una clase media más próspera, acomodada y dedicada al consumo dispensable (superfluo).

Al estudiar la “cultura del narcisismo”, Lasch probablemente haya dado pie para una intuición más, considerando que el narcisismo no debe confundirse con el egoísmo (Lasch, 1984: 18). Justamente de un modo narcisista Estados Unidos pasó, sobre todo cuando terminó la Guerra Fría, a considerar el mundo entero como un espejo de sí mismo y de sus propios deseos y temores (Lasch, 1984: 33). En el pasado, un poco a la manera británica, Estados Unidos mantuvo una línea ambivalente entre el universalismo y el diferencialismo, si se hace caso de las sugestivas hipótesis de Emmanuel Todd (Todd, 2003: 98): integró a los inmigrantes blancos, pero no aceptó a los indios y los negros como semejantes. Para finales del siglo XX, sin embargo, las cosas habían cambiado. En la promoción de la democracia y el “libre mercado”, la primera, sobre todo, ya no podía entenderse más que al modo estadounidense, aunque en éste se hayan apagado las virtudes ciudadanas y hayan terminado por ser desvirtuadas con la era de masas. Ante cualquier asomo de rechazo a este culturalismo, Estados Unidos se dispuso a responder con un acusado diferencialismo, aunque se lo atribuyera a otros, por ejemplo al supuesto rechazo islámico a adoptar el universalismo occidental. La incapacidad de Estados Unidos para desplegar un auténtico universalismo, inclusivo y no excluyente, probablemente haya llevado a los mismos estrategias de la supremacía estadounidense, como Huntington, Nye o Brzezinski, a constatar que el resto del mundo no se plegará forzosamente a los designios de Washington.

Si se seleccionó a Lasch y Sennett y se optó por contextualizarlos e inscribirlos en debates lo más precisos posibles, fue con el fin de demostrar que Estados Unidos, como lo hiciera antaño Europa, ha querido exportar un culturalismo que suele imponer a izquierdas y derechas en distintas latitudes los términos del debate. Samir Amin, un poco a destiempo, hizo en su momento la crítica del eurocentrismo desde un Tercer Mundo que no incluía a América Latina y el Caribe, pero la del americanocentrismo

está por hacerse. Al oponerse al eurocentrismo, Amin quizá cometió un error, ya que el viejo continente es muy diverso. En términos generales, estos “centrismos” (el eurocentrismo y el americanocentrismo) pudieran parecerse, y ambos hablan de un Occidente más o menos eterno. Para Amin, el eurocentrismo supone invariantes culturales que se presentan como un universalismo al proponer a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos del mundo moderno (Amin, 1989: 9). Amin ya había detectado ciertos términos del debate estadounidense, como la combinación del “derecho a la diferencia” con el elogio de los provincianismos (Amin, 1989: 13). Asimismo, había detectado que la politología funcionalista a lo estadounidense, si bien a veces eficaz para la acción inmediata, es de una extrema pobreza conceptual, lo que le impide el acceso a la condición de teoría crítica (Amin, 1989: 19). Para Amin, el culturalismo puede entenderse como una tendencia a tratar los caracteres culturales como invariantes transhistóricas (Amin, 1989: 21). Es claro en el caso estadounidense: aunque luego discrepara de los neoconservadores que llegaron al gobierno con George W. Bush, alguien como Francis Fukuyama convirtió al final de la Guerra Fría caracteres culturales específicos de la sociedad estadounidense (un modo particular de entender la democracia liberal y el muy vago “libre mercado”) en invariantes transhistóricas, llegando incluso a afirmar que quienes no los adoptaran se quedarían atrapados en “la Historia”, como si ésta no fuera ya asunto de Estados Unidos.

En este estudio hemos buscado sugerir que, por lo menos hacia el sur del continente americano, Estados Unidos ha conseguido exportar los términos de sus debates particulares y su cosmovisión como si fueran de interés general, aunque ahora, en lo que nos parece clave, se haya cambiado general por global. Como reacción —también muy típica de la sociedad estadounidense—, el multiculturalismo se ha opuesto al eurocentrismo y reivindicado todos los particularismos. Como veremos en este

estudio, hay en esto una falla similar a la de Amin, pero que se manifiesta de modo más claro. De la misma manera en que los conservadores estadounidenses, sobre todo a partir de las administraciones de Reagan, adoptaron corrientes de pensamiento provenientes de Alemania (Leo Strauss, discípulo entre otros de Heidegger) y de la escuela económica austriaca, la contracultura, antecedente del multiculturalismo, hizo lo propio: lo que Allan Bloom ha llamado la *german connection* (la conexión alemana) es clave para comprender muchos de los términos del debate que se instalaron en Estados Unidos en la segunda postguerra. Hasta cierto punto, el establecimiento de esa conexión tenía que ocurrir. Desde finales del siglo XIX, el liberalismo británico y el universalismo francés comenzaron a irse a pique ante el ascenso de tres nuevas potencias: Estados Unidos, Alemania y Japón. Este último no cuenta mucho en el asunto, pero en cambio la rivalidad entre Estados Unidos y Alemania a principios del siglo XX terminó por convertirse en otra cosa entre los años treinta y la Segunda Guerra Mundial: cierta connivencia (por lo menos entre los eugenistas) y el reciclaje de varias corrientes del pensamiento alemán (y en menor medida austriaco) en la cultura estadounidense.

El americanocentrismo que Amin no trató no es una réplica exacta del eurocentrismo, aunque ambos hayan hecho pasar intereses particulares por generales. Como se buscará demostrar en este texto, Estados Unidos se apropió de Occidente desde la Guerra Fría, pero a diferencia del europeo —quíerese o no—, el supuesto universalismo estadounidense —en realidad un globalismo— no tiene nada de civilizatorio que proponer al mundo, sobre el que busca influir con los medios de comunicación de masas (lo que algunos han llamado el “poder blando”), el maniqueísmo de la división de la sociedad entre ricos y pobres (que no constituyen clases sociales) y la propagación de la oscilación entre multiculturalismo y fanatismo. Por otra parte, en este trabajo hemos considerado de particular importancia poner el

acento sobre lo siguiente: desde la Independencia, la tradición democrática estadounidense se afianzó con la glorificación del *farmer*, el pequeño propietario granjero, que sin embargo comenzó a salir de escena a finales del siglo XIX. Desde entonces, Estados Unidos ha tendido a convertirse en una plutocracia (cosa que ni Lasch ni Sennett mencionan, por cierto), y la democracia liberal sólo sobrevivió con la “defensa del mundo libre” durante una Guerra Fría de la que, fuera de la geopolítica, los estadounidenses no entendieron mayor cosa en la medida en que nunca alcanzaron a representarse al Otro más que como enemigo.

Desde América Latina y el Caribe, la lectura de este debate se antoja difícil. En el pasado, la adopción de los valores europeos podía entenderse como una herencia colonial. La de los valores estadounidenses, más sutil, es difícil de detectar porque no aparece de manera neocolonial (Estados Unidos nunca fue una potencia colonial), y suele calar de las maneras más insospechadas en el imaginario social, en buena medida gracias a los medios de comunicación de masas. El universalismo europeo planteaba la existencia de una Historia; el estadounidense no puede hacerlo porque, como se sugerirá, es como si la potencia no tuviera, más allá de ciertos mitos y ciertos periodos históricos, una auténtica Historia que reivindicar. No es casual entonces que al adoptar los supuestos desafíos globales, muchos, sobre todo intelectuales e incluso partidarios de la izquierda, se hayan olvidado por completo de la historicidad de los procesos sociales y de las ideas, para instalarse en el eterno presente. ¿Hasta dónde ha llegado esta “americanización” de los imaginarios sociales? Muy lejos, desde nuestro punto de vista. Y baste para señalarlo una pequeña anécdota. “Estamos en contacto” ni siquiera es un formulismo mexicano: traduce simplemente el *we keep in touch* estadounidense al que se refiere Sorman (Sorman, 1985: 15), de la misma manera en que, a diferencia del “que te vaya bonito”, el “que tenga un bonito día” es un *have a nice day*. Hasta aquí, hemos dado por supuesto que podría existir un

universalismo estadounidense. Sin embargo, como se argumentará en este texto, Estados Unidos vivió, por lo menos desde los años veinte del siglo pasado, apropiándose de distintos debates europeos para acomodarlos a sus propias necesidades. Ello ocurrió tanto con la Nueva Izquierda como con los conservadores. A diferencia de Gran Bretaña y Francia, que en su momento ascendente generaron corrientes de ideas importantes (desde la Economía Política clásica británica hasta la Ilustración francesa), Estados Unidos nunca fue capaz de hacer lo propio, y mucho menos después de la Segunda Guerra Mundial o de la Guerra Fría. Con la probable excepción de Tom Paine, ni siquiera antes de la Independencia fue capaz Estados Unidos de crear grandes pensadores, y la única pretensión estadounidense al universalismo tomaría más tarde la forma del Destino Manifiesto y el fanatismo religioso.

Quien siga atentamente la argumentación de Lasch puede toparse con un peculiar problema, el de la concepción del populismo en la historia estadounidense, y que en muy poco se asemeja en este punto a la latinoamericana y caribeña, y mucho menos a la polémica que el fenómeno desató en el subcontinente a principios del siglo XXI. Lejos de una identificación, romántica o no, con “el pueblo”, para Lasch el populismo, no exento de virtudes, se enraizó en la defensa de la pequeña propiedad que, de acuerdo con el autor, en el siglo XVIII y comienzos del XIX se consideraba generalmente como la base de la virtud cívica (Lasch, 1996: 85). Poco tiene que ver esto con la tendencia a identificar el populismo con el “populacho” —de manera despectiva— en América Latina y el Caribe.

El populismo, tal y como yo lo entiendo —escribió Lasch—, está inequívocamente comprometido con el principio de respeto [...] El populismo ha rechazado siempre tanto la política de la diferencia como la de la compasión. Defiende los modales sencillos y el habla llana y franca. No le impresionan las pretensiones ni los títulos ni los otros símbolos del rango social elevado, pero tampoco le impresionan las pretensio-

PRESENTACIÓN

nes de superioridad moral que se atribuyen a los oprimidos. Rechaza “una opción preferente por los pobres” si esto significa tratar a los pobres como víctimas desamparadas de las circunstancias, descargándolos de toda responsabilidad o excusando sus dejadeces sobre la base de que la pobreza va unida a la presunción de inocencia (Lasch, 1996: 95).

La concepción de Lasch no deja de estar anclada en la historia estadounidense, en la cual, en un principio, la pequeña producción mercantil simple —la de los ciudadanos-granjeros— podía parecer un auténtico paraíso, al grado de llevar a Lasch a afirmar: “el populismo es la verdadera voz de la democracia. Opina que los individuos son dignos de respeto hasta que demuestran no merecerlo, pero insiste en que se responsabilicen de sí mismos” (Lasch, 1996: 95). Para principios del siglo XXI ya no quedan rescoldos para este populismo (se fue agotando desde principios del siglo XX), ni para la expresión de la cultura popular, la de los antiguos granjeros: éstos pasaron a vivir en la pobreza de varias generaciones en lugares como Kentucky, al igual que los mineros (Dupont, 1993: 102-125). El ideal de una sociedad integrada por pequeños propietarios parecía haberse convertido, para Lasch, en provincial y reaccionario, y puede bordear el antiintelectualismo, la xenofobia y el racismo (Lasch, 1991: 531). Dicho de otro modo, los conservadores se apropiaron hasta cierto punto del populismo, aunque lo desfiguraron. Digamos en todo caso que, aunque en términos generales la tesis de Lasch nos parece apropiada, no es posible saltar directamente del populismo agrario de finales del siglo XIX a la cultura del narcisismo. En realidad, como se buscará mostrar en este texto, tuvo que mediar un periodo histórico, el de los años veinte y treinta del siglo XX, para que apareciera luego de la crisis una clase media hedonista. De igual forma, es únicamente a partir de la crisis en los años setenta del siglo pasado que la cultura del narcisismo (gracias en particular al progreso de los medios de comunicación de masas) cobró una fuerza mayor, hasta afirmarse con el fin de la Guerra Fría.

Estados Unidos siempre quiso negar la existencia de clases sociales, y no fue sino hasta los años sesenta del siglo XX cuando algunos presidentes, como Kennedy o Johnson, se percataron de la existencia de bolsones de pobreza como los de Kentucky, para lo cual se intentó crear la Comisión Regional de los Apalaches (Dupont, 1993: 106), sin mayores resultados. Fue en esta misma época que algunos quisieron revalorar el populismo de finales del siglo XIX, aunque se llegara a achacarle rasgos “fascistas”, “paranoicos” y “antisemitas” contrarios a la modernidad. En realidad, el populismo había sido en el pasado un movimiento radical que expresaba su pesar por la extinción de los pequeños propietarios y criticaba la concentración de la riqueza y el poder económico, lejos de la demagogia de extrema derecha (Lasch, 1973: 163), aunque no se opusiera al imperialismo, en la medida en que con éste los granjeros podían ampliar sus mercados externos. En suma, el populismo fue en sus orígenes un movimiento progresista, si se quiere llamarlo así.⁴ Para principios del siglo XXI, sin embargo, lo que quedaba de él había caído en manos de la derecha, o en todo caso de los conservadores estadounidenses, que lo adulteraron con un *new look*.

En este trabajo, a partir de un recorrido histórico lo más preciso posible, demostraremos que el ideal del *farmer* acabó transmutándose en el de la clase media, hasta que esta misma quedara en aprietos con la crisis de las últimas décadas, pero con la mediación de la crisis entre los años veinte y treinta. El ideal del *farmer*, para seguir a Lasch, era a la vez democrático y popular; el de las clases medias, que lo reemplazó, se volvió un

⁴ Por cuestiones de espacio, no nos hemos extendido mucho sobre el tema del populismo. Sin embargo, existen por lo menos tres obras recientes muy detalladas al respecto: de Elizabeth Sanders (*Roots of Reform: Farmers, Workers and the American State, 1877-1917*), de 1999; de Robert C. McMath (*American Populism: a Social History, 1877-1898*), de 1993 y, más antigua, de Lawrence Goodwyn (*The Populist Movement: a Short History of the Agrarian Revolt in America*), de 1973.

ideal propio de la sociedad de masas, y por ende aparentemente mayoritario, pero arrumbó todo componente popular hasta quebrarse entre el multiculturalismo (para los sectores “bien pensantes”) y la reacción fanática (para la “América media”). Un recorrido histórico preciso permite sugerir que estos quiebres ya estaban en ciernes en Estados Unidos por lo menos desde los años veinte, aunque sin la amplitud de la segunda postguerra y el alcance de finales del siglo XX. De este modo, en este trabajo hemos buscado sugerir, entre otras cosas, que el sueño americano del pequeño propietario se convirtió desde principios del siglo XX en el de las clases medias, para muchos lo más admirable de Estados Unidos.

Lo grave es que se haya perdido la idea de un estándar de vida modesto para todos, y que haya sido suplido por el anhelo de extender los estándares de las clases más favorecidas al resto del mundo, sin siquiera aceptar la igualdad, que implica el reconocimiento de límites morales y materiales. Frente a esto, el populismo ya no parece tener mucho que proponer, como no sea un utópico regreso a la producción en pequeña escala y la descentralización (Lasch, 1991: 532), sin explicar cómo podría obtenerse en una economía moderna. En este trabajo nos ha interesado particularmente, para contextualizar a Sennett y Lasch, recorrer la historia estadounidense del siglo XX de tal forma que se haga evidente lo siguiente: la cultura popular, identificada con la del pequeño propietario, fue sustituida por la cultura de masas, hasta donde puede hablarse de tal, y la ética del trabajo por la fascinación del consumo. Este proceso se preparó desde comienzos del siglo XX cuando, en disputa con Alemania, Estados Unidos acabó por convertirse en una potencia ascendente y capaz de disputarle el cetro de la economía internacional a Gran Bretaña.

En esta perspectiva, es necesario hacer una precisión. Si se leen los textos de Lasch y Sennett, puede concluirse que lo que ambos llaman “cultura del narcisismo” es un fenómeno relativamente re-

ciente, que arranca (por lo menos para Lasch) en los años sesenta del siglo pasado. Para Sennett, el fenómeno pareciera ser todavía más tardío. En la argumentación que proponemos al lector, es posible compartir sólo hasta cierto punto la periodización que proponen ambos autores. Si se acude a otras fuentes sobre la historia de Estados Unidos, y si se recogen al mismo tiempo algunas observaciones de Lasch, no resulta descabellado pensar que desde los años sesenta del siglo XX se ha repetido, amplificado si se quiere, un conjunto de fenómenos que ya estaba latente en los “años locos” de los veinte. En efecto, en particular para Lasch, la cultura popular tiende a opacarse desde finales del siglo XIX, con el fin del populismo agrario, para dar paso casi de modo abrupto a la “era de masas” (agreguemos de paso que en la base se encuentra el surgimiento del taylorismo y el fordismo) y del consumo. Ciertamente, es un tema que ha sido objeto de polémica entre distintos historiadores y sociólogos estadounidenses. Los fenómenos de masas y de fascinación por el consumo se encuentran ya en germen en los años veinte, como lo prueban distintos hechos históricos concretos a los que habremos de referirnos. Lo curioso es que la Gran Depresión de los años treinta no los haya relegado por completo. Por el contrario, la respuesta consumista se preparó en dichos años para ir calando más hondo después de la Segunda Guerra Mundial y llegar al auge en los años sesenta. Este consumismo ya aparecía en algunos países de Europa occidental (Francia y Gran Bretaña en particular) cuando llegaron las tropas estadounidenses en 1944. Con todo, para entonces, la dominación estadounidense sobre buena parte del hemisferio occidental no hacía sino comenzar. Es sólo desde los años sesenta que esta “cultura del narcisismo” comenzó a ganar gran terreno fuera de Estados Unidos. Hechas estas observaciones, es indudable que la visión de Lasch, y en segundo lugar la de Sennett, son hasta cierto punto parciales hasta donde se limitan a la sociedad estadounidense. Lo que hemos querido sugerir es una contextualización histórica que ubique el periodo a partir

del cual un fenómeno propio de la sociedad estadounidense se extiende hacia otras regiones del mundo. Desde nuestro punto de vista, dicho periodo sólo puede ser el de los años sesenta.

Para principios del siglo XXI, el mayor temor para los estadounidenses ha sido el de perder un tren de vida oneroso para el mundo. Para colmo, como lo ha sugerido Edouard Husson, algunas potencias han seguido dispuestas a sufragar dicho tren de vida mediante las asimetrías del sistema monetario internacional, con tal de no desplomarse junto con el gigante. Desde este punto de vista, Estados Unidos se convirtió hasta cierto grado, para principios del siglo XXI, en un país parasitario, incapaz de vincular la riqueza artificial con el bien común, dedicado a gastar lo que no ha ganado (Husson, 2005: VII) y dispuesto a defender su modo de vida incluso a costa de empresas militares peligrosas, financiadas indirectamente por otros. En el pasado, las intervenciones armadas estadounidenses en el exterior, muy puntuales, respondían al anhelo de expansión de una potencia en ascenso. Para principios del siglo XXI, en cambio, las intervenciones se han conjugado con una gran incertidumbre sobre el futuro económico de Estados Unidos. Desde este punto de vista, no nos parece conveniente alimentar la idea —como se hace con frecuencia desde parte de la izquierda— de que Washington siempre se dedicó al imperialismo sin que éste haya cambiado de forma.

Podemos afirmar que quizás no haya nada más desafortunado que la creencia “a lo Chomsky”, como la llama Emil Vlajki (Vlajki, 2005:19),⁵ de que el pueblo estadounidense es en el

⁵ Esta expresión no descalifica en nada los trabajos de Chomsky, ni los lingüísticos ni aquéllos destinados a la denuncia del imperialismo estadounidense. En cambio, se pone distancia frente a cierta tendencia de Chomsky a no ver en los gobiernos estadounidenses más que “maquinaciones” para “engañar al pueblo”. No hay en Chomsky mayor historia de ese “pueblo” (a diferencia, por ejemplo, de Lasch). Con frecuencia sin contradicciones, la “ciencia del gobierno” de Chomsky detecta por doquier “conspiraciones

fondo bueno, sólo que está dirigido por élites malas. No era exactamente el tipo de argumentación que se encontraba en antiguos marxistas estadounidenses como Baran, Sweezy y Magdoff. Hoy, parte de la izquierda latinoamericana y caribeña, entre otras, tiende a creer con obnubilación que el problema es de “las élites”, pero quizás no ve hasta qué punto el narcisismo y el maniqueísmo de las masas estadounidenses ha creado una peligrosa sociedad de “borregos-lobos”, como los llama Vljaki (Vljaki, 2005). Quizás de poco sirva afirmar, siempre “a lo Chomsky”, que el buen pueblo estadounidense es manipulado por quienes manufacturan consensos. Para Vljaki —y es a lo mejor una idea que valdría la pena explorar—, las masas estadounidenses consienten la política de sus élites porque saben, o en todo caso intuyen, y de manera calculadora e interesada (o pragmática), que de ella depende que no se vengán abajo el modo de vida y las creencias a las que están acostumbrados.

Después de todo, en el año 2004 los estadounidenses votaron masivamente y ganó George W. Bush, pese al fraude de 2000, a todos los escándalos que salpicaron su administración y a las mentiras con las que fue ocupado Irak. Se puede estar o no de acuerdo con Vljaki sobre el origen del comportamiento de las masas estadounidenses en el protestantismo; lo cierto es que, a su modo, Alexis de Tocqueville ya había previsto el riesgo de que surgiera en la sociedad estadounidense una mayoría tiránica e incapaz de la menor autorreflexión: “en la duda de las opiniones” —escribió Tocqueville—, “los hombres acaban por adherirse únicamente a los instintos y a los intereses materiales, más tangibles y más permanentes por naturaleza que las opinio-
monólicas e implacables”, y considera que la democracia se manipula “para contener al pueblo” (no hay diferenciación alguna entre pueblo y masa). Entre muchos otros, un ejemplo de lo sugerido hasta aquí se encuentra en Noam Chomsky, *Perspectivas sobre el poder* (Barcelona: El Roure, 2002), en particular en las páginas 103-143. Chomsky siempre se mantuvo alejado del soviétismo, aunque se haya lanzado en cambio, y a veces a ciegas, a defender al tercermundismo reducido a “víctima”.

nes” (Tocqueville, 2000: 204-205). El autor consideraba que en una república democrática como Estados Unidos, la mayoría tiránica podía provocar “un rebajamiento más general de las almas” (Tocqueville, 2000: 263). Con todo, para principios del siglo XXI, si bien parecía un hecho ineludible que los antiguos ciudadanos estadounidenses se habían convertido en seguidores del ídolo de turno, tampoco podían soslayarse algunas fracturas internas entre los cosmopolitas y los provincianos.

Algunos trabajos de Lasch supieron entrever el origen de la tragedia estadounidense en el siglo XX. Es pensando en este peligro y en los riesgos del maniqueísmo que, a partir de los trabajos de Lasch y Sennett, hemos querido adentrar al lector por el camino de las transformaciones bastante complejas que vivió la sociedad estadounidense en el siglo XX. El subcontinente americano debe conocerlas a partir de estudios lo más objetivos posibles. Después de todo, en medio de los “borregos-lobos” no han faltado en la potencia unas cuantas voces, poco conocidas de la izquierda, que han analizado de manera fina las transformaciones estadounidenses, aun a riesgo de deplorar los resultados a los que condujeron. Ninguna óptica de izquierda puede repetir los errores que se cometieron al estudiar el sovietismo: creer que todo lo decide un poder monolítico de arriba, malvado y sin contradicciones. Sería tanto como caer en el maniqueísmo que caracteriza hoy al mismo discurso oficial estadounidense, a los partidarios de la globalización a ultranza y con frecuencia a quienes, en nombre del Bien y supuestamente sin contradicciones propias, se oponen al Mal llamado neoliberalismo.

Por lo señalado hasta aquí, podemos ya delinear las hipótesis que guían este trabajo. En primer lugar es probable que, desde principios del siglo XX, el significado de la democracia en Estados Unidos haya cambiado, en particular con el eclipse de los pequeños propietarios granjeros y el comienzo del establecimiento de una plutocracia. Desde los años veinte, en algo que nos parece de particular importancia, Estados Unidos entró de modo latente

en la era de masas (como lo hicieron por lo demás Alemania y Japón), pero sin reminiscencias feudales ni mayor historia pasada que reivindicar. Con la entrada en la era de masas y en la del consumo, el viejo ideal del ciudadano-granjero se canjeó por el de una clase media arribista y con frecuencia inculta, pero sin duda dinámica. En segundo lugar, y a diferencia de potencias como Gran Bretaña y Francia, Estados Unidos, que casi siempre impuso un imperialismo informal en el mundo, no tiene por su historia capacidad alguna para civilizar a los dominados, si por civilizar se entiende educar. Ello constituye una diferencia importante entre el culturalismo estadounidense y el pasado de Gran Bretaña y Francia, o incluso de España y Portugal. Si esto es así es también porque, desde finales del siglo XIX, a la realidad pacífica del ciudadano-granjero se impuso el mito violento de la frontera, aunque ya estuviera adelantado desde tiempos coloniales por el rechazo a la civilización y la glorificación de lo “natural”. En tercer lugar, es a partir de 1945 que Estados Unidos se apropió de la noción de Occidente, pero de manera sesgada. Por un lado recogió parte de la herencia del pensamiento alemán (y austriaco), y por el otro se lanzó contra el eurocentrismo y, en particular, contra el Iluminismo. En cuarto lugar, un recorrido somero por la historia estadounidense muestra que leer a la sociedad del norte con la diferenciación de origen europeo entre izquierda y derecha puede ser un error e incluso, a estas alturas, hacerlo distinguiendo a liberales de conservadores. La Nueva Izquierda, por lo demás bastante debilitada desde los años sesenta del siglo XX, evolucionó hacia la contracultura y posteriormente hacia el multiculturalismo, de rasgos cosmopolitas, pero también impregnados de culturalismo estadounidense; el antiguo liberalismo fue agotándose en la segunda postguerra, y la reacción conservadora a partir de los años ochenta viró al fanatismo. En esta perspectiva, las nociones de izquierda y derecha terminaron por diluirse, sin que por ello se hayan terminado las ideologías, y no es seguro que las de “liberalismo” y “conserva-

durismo” sean útiles. En quinto lugar, y para ahorrarse en una sociedad de masas la capacidad para juzgar (en el sentido en que lo entendieron Kant y Arendt), en Estados Unidos se creó por lo menos desde los años veinte (aunque parezca novedoso en los noventa) un individualismo particular, cercano al pragmatismo, muy de factura estadounidense, y una “cultura del narcisismo” que, por la misma influencia de Washington en los medios de comunicación de masas, se ha extendido por distintos rincones del planeta. De Estados Unidos surgió también una forma peculiar de entender el feminismo duro y el ecologismo profundo. En sexto y último lugar, consideramos que el desafío a la autoridad (el antiautoritarismo) también es en gran medida de raigambre estadounidense, y basado en la confusión de autoridad y poder (tema sobre el que ya hemos abundado en otro trabajo). Este tema seguramente no esté desligado de la creación, desde los medios de comunicación de masas, de un embotamiento destinado a bloquear la imaginación y la capacidad para formarse un juicio. Hasta aquí, todos estos elementos serían entonces propios de un culturalismo estadounidense que quisiera ser transhistórico, y que ha hecho pasar, a nombre de lo global, un interés particular por una creencia de masas.

Desde el punto de vista metodológico hemos considerado que sólo a partir de un recorrido histórico mínimo puede entenderse el surgimiento, provinciano si se quiere, de lo que a partir de 1945 tenderá a ser exportado como modelo a imitar al resto del mundo. Así, además del recorrido primigenio, en cada apartado se ha puesto particular atención a la contextualización histórica. Ahora bien, dados los alcances del culturalismo ya aludido, el texto no podía sino tener un abordaje desde varias disciplinas: las que predominan son desde luego la Historia, pero también la Sociología y, sobre todo, la Psicología social, que de todos modos preferiríamos encajar en una pequeña historia de los imaginarios sociales y las mentalidades de los estadounidenses. En buena medida, el trabajo de Lasch y Sennett es rico por

su carácter interdisciplinario, aunque la formación de ambos autores sea básicamente sociológica. En los textos de Lasch no escasean la historia de las ideas y la polémica constante con distintas corrientes del pensamiento estadounidense. A su vez, sobre todo cuando abordan el tema del narcisismo, Lasch y Sennett se adentran en la Psicología social. Así pues, no se puede seguir la argumentación de ambos autores si no se toma en cuenta su orientación interdisciplinaria. Sin embargo, para un lector de otras latitudes sería imposible comprender las polémicas que establecen los autores (Lasch en particular) sin tener un conocimiento lo más preciso posible de los hechos más relevantes de la historia estadounidense contemporánea. Es indudable que la del periodo que va de finales del siglo XIX a los años veinte del siglo XX, y que sobre todo Lasch aborda con detalle, se conoce muy poco en el subcontinente americano.

Por otra parte hemos buscado, hasta donde ha sido posible, poner de relieve la influencia del culturalismo estadounidense en América Latina y el Caribe. El lector podrá encontrar, sobre todo al final del texto, las pocas miradas que algunos humanistas latinoamericanos supieron echar sobre la sociedad estadounidense, más allá de la simple denostación del imperialismo (sin duda realmente existente, y sobre el que abundan los estudios). Así, hemos buscado llenar un hueco en las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas, y advertir al mismo tiempo contra el culturalismo estadounidense. Si el lector puede llegar a tener una visión más objetiva de la sociedad estadounidense y sus cambios, esta investigación puede darse por satisfecha. Lasch y Sennett pueden ser un buen camino para asegurar esta objetividad: se ocuparon de la historia concreta, pero también de las ideas, y de la de los comportamientos que podrían encajar en una Psicología social.

INTRODUCCIÓN

Desde la segunda postguerra del siglo XX y hasta finales de los años sesenta, el mundo parecía regirse por fuertes ideales colectivos. En el espacio occidental, a raíz de la Gran Depresión de los años treinta y de la misma guerra, se había impuesto el pacto social del Estado de Bienestar —de fuerte influencia keynesiana— entre trabajadores y empresarios, por lo menos en Estados Unidos y varios países de Europa occidental, y cierta cohesión social parecía asegurada. En Estados Unidos, aunque la intervención del Estado fuera en gran medida impuesta desde arriba con Franklin Delano Roosevelt y sus grandes trabajos de infraestructura, ante todo para salvar a los empresarios, la Gran Depresión todavía había propiciado movimientos sociales colectivos de cierta importancia, al menos entre los sindicatos obreros. En algunos países de Europa occidental, como Francia e Italia, Estados Unidos llegó incluso a temer que el colectivismo ganara influencia con los partidos comunistas, que habían adquirido reputación por la resistencia a la ocupación alemana y al mussolinismo; en algunos casos, como el de Francia, los comunistas habían entrado al gobierno.

Por otra parte, desde la primera mitad del siglo XX, en algunos países de Europa occidental los sindicatos, nucleados por fuerzas de izquierda comunistas y socialistas (y por el laborismo en Gran Bretaña), habían adquirido la fuerza necesaria para imponer el pacto social, aunque la socialdemocracia hubiera dejado de plantearse transformaciones radicales. En los países centrales, era el tiempo de los metarrelatos que se habían consolidado con

la victoria sobre el nacionalsocialismo, y también de la fraternidad. Por un momento, incluso soviéticos y norteamericanos habían fraternizado al encontrarse en el Elba. Habían pasado ya los tiempos difíciles en los cuales buena parte de la humanidad había tenido que luchar por su sobrevivencia, y los venideros, por lo menos en los países centrales, habrían de ser de bonanza material.

Lasch ha mostrado, en retrospectiva, cómo muchos estrategas norteamericanos, entre ellos George F. Kennan, no creían demasiado en la existencia de una “amenaza roja” soviética, aunque a algunos recalcitrantes se les hubiera ocurrido que Roosevelt había sido un “traidor”, a falta de mano dura contra Moscú.¹ El mismo Kennan, aunque partidario de la contención, podía ser contrario al mesianismo y al moralismo estadounidenses (Lasch, 1973: 220): reconocía que la Unión Soviética, sin ningún interés imperial, tardaría hasta 15 años en recuperarse de los estragos de la guerra de 1941-1945. Otros veían ya desde entonces que el problema no estaba en la “amenaza comunista”, sino en el anhelo ortodoxo de Estados Unidos por proseguir con una “política de puertas abiertas” que le permitiera ganar el máximo de mercados (incluidos los de Europa oriental), al grado de volverse “el líder de la contrarrevolución mundial” (Lasch, 1973: 222). La Guerra Fría no era más que la continuación de esta ofensiva por los mercados. Mientras la Unión Soviética —en ruinas— buscaba compromisos, los anglosajones los evitaban (Lasch, 1973: 223), con tal de obtener el máximo de superioridad (incluso con el arma atómica). En perspectiva, bien podría aventurarse

¹ Curiosamente, aunque no creyera en una “amenaza roja”, George F. Kennan (1904-2005) fue el primero en hablar de la necesidad de una estrategia de contención contra Moscú, aunque luego fue arrumbado por no compartir el militarismo de Washington y por su negativa a negociar el desarme con la Unión Soviética. Poco antes de fallecer, Kennan se opuso, entre otras cosas, a la política belicista de George W. Bush y la invasión de Irak en 2003.

que el desenlace de la Guerra Fría, aunque no se produjo sino hasta los años ochenta del siglo XX, ya estaba preparado desde finales de la Segunda Guerra Mundial. En todo caso, las voces “revisionistas” —para las cuales la debilidad soviética dictaba la cooperación con Occidente— y liberales que en Estados Unidos no consideraban que Moscú hubiera desencadenado la Guerra Fría, terminaron por ser silenciadas.

Al final de la Segunda Guerra Mundial, la cultura popular no había desaparecido del todo. Asomaba en las fuertes solidaridades sindicales desde abajo, en distintos países centrales, pero también lo había hecho en acontecimientos como la resistencia republicana, con sus fuertes componentes anarquistas y anticlericales, contra el franquismo durante la guerra civil española. En algunos países como Italia, el cine realista consiguió retratar la sobrevivencia de la cultura popular, con sus contradicciones y sus penurias, después de la Segunda Guerra Mundial y el mussolinismo. En Francia, la cultura popular se había impuesto con el Frente Popular de 1936 y sus conquistas sociales. Y en otras latitudes europeas, como en el este, la cultura popular había sobrevivido con las reivindicaciones nacionalistas y el prestigio de algunas resistencias a la ocupación alemana, por ejemplo en la Yugoslavia de Tito y en Grecia hasta la guerra civil y la intervención foránea.

En los países del Tercer Mundo, el comienzo de la descolonización desembocó en el anhelo del desarrollo, siempre bajo la égida estatal, y tenía una importante impronta nacionalista, en ocasiones populista e ideológicamente confusa. La cultura popular —incluso precapitalista— estaba lejos de haber desaparecido aunque, a diferencia de los países centrales, tuviera con frecuencia una mayor raigambre campesina. En los países socialistas, ya se tratara de la Unión Soviética o de China, el colectivismo parecía empujado hasta sus extremos con un Estado omnipotente que practicaba la planificación centralizada. Ambos países entraban en la era de masas y, como se sabría después, a costa de

sacrificar en buena medida la cultura popular y las disidencias. Por doquier, o casi, era la cultura popular la que parecía haberse impuesto a la locura de masas del nacionalsocialismo, y lo cierto es que el futuro se miraba con optimismo.

La Gran Depresión y las guerras mundiales, catastróficas, se habían convertido en acontecimientos fundadores que debían transmitirse a las generaciones venideras, de tal modo que los cataclismos no volvieran a reproducirse. Las generaciones de la Era de las Catástrofes (Hobsbawm), en particular después de la Segunda Guerra Mundial, parecían haber fundado una autoridad y haberlo hecho, primordialmente, con la consolidación del Estado, con la de algunas figuras señeras y sobre todo con la importancia atribuida a la universalización de la educación y el progreso material. Este Estado no era en todos los casos el equivalente de una fuerte burocracia. No la había en Estados Unidos, como tampoco era tan potente en Francia, que habría de optar por la planificación indicativa, y mucho menos en Gran Bretaña. En realidad, las burocracias se consolidaron sobre todo en la Unión Soviética, donde el fenómeno ya existía con fuerza desde la época zarista, y en China luego de la Revolución de 1949 y la llegada de Mao Zedong al gobierno, aunque los mandarines ya tuvieran una larga tradición.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la autoridad se había fundado en la capacidad de la civilización para vencer a la barbarie, y en la obediencia generalizada y consentida a los sistemas triunfantes y sus representantes, que eran legítimos. Las democracias liberales encarnaban el progreso de la libertad, las sociedades de tipo soviético el de la igualdad, y donde subsistía la cultura popular se recreaba la fraternidad. Los ideales de la Revolución francesa seguían vigentes y, desde este punto de vista, la modernidad no parecía haber tocado a su fin, aunque desde unos Estados Unidos “libertarios” asomara ya la “postmodernidad”. El siglo XX no dejó al mismo tiempo de ser frenético. En efecto, al frenesí de las guerras pronto siguió el del progreso y

la entrada en la era de masas, sobre todo en Estados Unidos. En realidad, se preparaban unos nuevos “años locos”, donde se difundían aprisa comodidades materiales impensables hasta la Segunda Guerra Mundial.

Desde los años treinta y durante la Segunda Guerra Mundial, el nacionalsocialismo alemán, como en menor medida el fascismo italiano, habían mostrado hasta dónde podían llegar los fenómenos de masas y los mismos excesos de la estadolatría, de tal modo que la autoridad, que había sido confundida en ambos casos con el carisma y el uso de la fuerza, no debe equipararse a ciegas con el poder estatal. Hasta cierto punto, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán habían suplantado la cultura popular —luego de derrotarla— por la de masas. Los populismos y los nacionalismos del Tercer Mundo también fueron fenómenos de masas. Estados Unidos se había convertido igualmente en una sociedad masificada, en mayor grado que las sociedades de Europa occidental, aunque estos países centrales se diferenciaron del resto por su apego a la democracia y al capitalismo, que aún no había sido rebautizado como simple “libre mercado”. Era un capitalismo a defender como tal frente a la supuesta “amenaza comunista” cuando comenzó la Guerra Fría.

En las sociedades de tipo soviético o en las del Tercer Mundo, el anhelo igualitario era extremadamente fuerte. Luego de la Gran Depresión y de la guerra, el pacto social del Estado de Bienestar en los países centrales, sobre todo europeos, también reclamaba su dosis de igualdad y de fraternización. Era sobre todo Estados Unidos, a la cabeza de Occidente, el que ponía menor énfasis en la igualdad, aunque la clase media desempeñara a la larga su papel en la búsqueda de cierta “nivelación” (más entre parecidos que entre iguales). La potencia era antes que nada el faro de la libertad, y por ende del liberalismo. En el mundo occidental, a diferencia de las sociedades soviéticas y del Tercer Mundo, el despliegue de las libertades individuales en un marco democrático era considerado como esencial, aunque ello se lleva-

ra todavía a cabo en el marco de normas sociales que respetaban las colectividades y los pactos sociales establecidos.

El cuadro descrito duró apenas poco más de dos décadas, de “esplendor” en muchos sentidos. Estados Unidos defendía con ahínco el “mundo libre”; Europa occidental se recuperaba; los soviéticos prometían el pronto advenimiento del comunismo; China habría de lanzarse a grandes proyectos como los del “gran salto adelante” y la Revolución cultural, y el Tercer Mundo daba pasos importantes para intentar salir del atraso. Cada espacio colectivo tenía sus acontecimientos y sus padres fundadores, y cada una de estas sociedades prometía, de algún modo u otro, la llegada de la abundancia material y la distribución masiva de sus frutos, aunque Marx seguramente no haya pensado en el socialismo y el comunismo como “abundancia para todos” (un “comunismo toscó”). El progreso había estado en tela de juicio con la barbarie de la Era de las Catástrofes, pero volvió por sus fueros. La sociedad estadounidense corría deprisa justamente hacia la “abundancia para todos”; Europa occidental, aunque tuviera que afrontar la pérdida de sus colonias, seguía acariciando la idea de ser el pivote de la Historia; desde la Unión Soviética, Jrushov prometía llegar al comunismo en veinte años, y en el sur se multiplicaban las esperanzas de emancipación y modernización con personalidades emblemáticas, desde Gandhi y Nehru hasta Castro y Guevara.

A finales de los años sesenta, desde París hasta Praga, pasando por México y Tokio, esos acontecimientos y padres fundadores, acusados de represión y burocratismo, pero sobre todo de autoritarismo, comenzaron a ser cuestionados, en especial por los jóvenes, que no habían tenido que enfrentarse a la dura lucha por la sobrevivencia de sus antepasados y que habían gozado con frecuencia de comodidades materiales, sobre todo en los países centrales. De Gaulle tuvo que marcharse, la dirigencia soviética se volvió esclerótica, Mao causó estragos en China, Richard Nixon en poco se parecía a un John F. Kennedy y

Estados Unidos se enfrentaba a las dificultades de Vietnam. De varios líderes del Tercer Mundo comenzaba a tenerse una idea menos idealizada. De Patricio Lumumba a Ernesto *Che* Guevara muchos habían muerto, y el tercermundismo se institucionalizaba, por lo que también se le atribuían rasgos autoritarios. La crisis se agudizó y tuvieron que pasar algunos años más hasta que el sentimiento de una “gran liberación” terminara de afianzarse con la caída del muro de Berlín (1989) y la desaparición de la Unión Soviética (1991). En estos acontecimientos, como en los movimientos de finales de los años sesenta, los jóvenes tuvieron un papel preponderante. Ganó la euforia, sobre todo en Occidente: por fin llegaba la “gran liberación” de los “totalitarismos” que no se había completado después de la Segunda Guerra Mundial. Incluso en China, con la revuelta estudiantil de Tiananmen (1989), había florecido por un tiempo la lucha contra el autoritarismo. Entretanto, muchas sociedades del Tercer Mundo, entre ellas algunas latinoamericanas y caribeñas, abrazaron los ideales democráticos y del “libre mercado”, rompiendo de paso con las dictaduras y los regímenes “burocrático-autoritarios” del pasado. El mundo del futuro ya no sería el de un pasado oprobioso y sobre todo opresivo.

Esa fue la culminación de la “gran liberación”: los autoritarismos y todas las formas de represión debían tocar a su fin. A la cabeza del liberalismo, Estados Unidos podría finalmente hacer triunfar la libertad por doquier. Los colectivismos de antaño se habían desmoronado y debía llegar por lo demás la hora del Estado mínimo, ya que no había nada más contrario a la “libertad” que la burocracia. En perspectiva, algo se antojaba sin embargo inexplicable: la fraternización inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial y la legitimidad de distintos regímenes, lograda con la victoria sobre el nacionalsocialismo alemán y la descolonización, debían haber consolidado la autoridad. Ésta, sin embargo, se convirtió en “autoritarismo” para los jóvenes de la postguerra, cuyo principal anhelo era el libertario. Debían

disfrutar de una libertad que otros habían conseguido a costa de grandes sacrificios. En cierto modo, la libertad —concebida casi de un modo absoluto— comenzó a contraponerse con la autoridad, como si ésta representara una traba burocrática y “estatista” por definición.

Desde finales de los años sesenta, y para justificar el anhelo libertario, se volvió de lo más común asociar el autoritarismo con tendencias totalitarias. Desafortunadamente, la trayectoria de Hannah Arendt, quien quiso desentrañar a fondo el fenómeno “totalitario”, nunca fue reconstituida con claridad, y lo cierto es que la autora acabó por prestarle algo así como un extraño servicio a Estados Unidos durante la Guerra Fría. Como lo ha demostrado Domenico Losurdo, el interés por el totalitarismo nunca fue más allá de Occidente. No se ocupó de Japón y las atrocidades que cometió en China, con exterminios masivos de población por decapitación (en Nanking, por ejemplo), vejaciones de todo tipo contra las mujeres conquistadas (utilizadas como esclavas sexuales) y experimentos de vivisección con seres humanos (Losurdo, 2004: 71-72). Cabe agregar a esto que, pese a procesos brutales como la Revolución cultural y el gran salto adelante maoístas, China casi nunca atrajo la atención de los estudiosos del totalitarismo, y el interés se redujo a la comparación entre la Alemania nacionalsocialista y la Unión Soviética, desde lo que Losurdo ha llamado un deductivismo arbitrario e inconcluyente. En medio de la polémica, Losurdo ha conseguido por cierto demostrar que la Alemania nazi sentía admiración por la eugenesia estadounidense y por el modo en que habían sido exterminados los pieles rojas, algo que Hitler esperaba imitar con los judíos, al condenarlos a reservaciones (*Judenreservat*). Rosenberg nunca ocultó su admiración por el autor estadounidense Lothrop Stoddard, el primero que acuñara el término *Untermensch*, elogiado por dos presidentes estadounidenses (Harding y Hoover) y recibido con todos los honores en el Berlín nazi (Losurdo, 2004: 81). Por lo demás, fueron alemanes nacionalso-

cialistas los primeros en hablar de la Unión Soviética como “país totalitario”. Lo hizo explícitamente el general Halder en agosto de 1941, para tratar de explicarse la resistencia del agredido, y Goebbels acusó por su parte al bolchevismo de “transformar a los hombres en robots de guerra y mecanizados” (Losurdo, 2004: 62). Por lo menos en el espíritu de la Alemania hitleriana, que desde muy temprano había expresado su anhelo de construirse un “espacio vital” a costa del mundo eslavo, el nazismo poco tenía que ver con el bolchevismo.

Estados Unidos recogió después de la Segunda Guerra Mundial las teorías de Hannah Arendt (dejando por cierto de lado el segundo volumen de *Los orígenes del totalitarismo*, intitulado *Imperialismo*²), pero también las de otro alemán refugiado, Carl Joachim Friedrich, quien terminó haciendo carrera en Harvard y, en menor medida, en Colby College y Duke University. El estratega estadounidense Zbigniew Brzezinski no elaboró nada original, simplemente tomó de los autores mencionados la concepción del totalitarismo para incorporarla al aparato propagandístico estadounidense, al grado de que hoy esa misma “concepción” se utiliza de manera vulgar, sin ton ni son, e incluso, en ocasiones, desde los críticos a Estados Unidos (que pasa entonces por un país supuestamente totalitario).

De manera curiosa, el entusiasmo por el estudio del fenómeno totalitario llevó a algunos, desde 1953, a buscar rastros del mismo incluso en la Revolución francesa (cosa que a la larga habría de coincidir con las interpretaciones más radicales de la contracultura), o hasta en... las misiones jesuitas del Paraguay. Como queda claro a partir del estudio conjunto de Friedrich y Brzezinski (quien desde los años cincuenta se especializó en asuntos rusos en el Russian Research Center de la Universidad de Harvard), la caracterización del totalitarismo tuvo dificultades para alcanzar definiciones precisas desde el punto de vista de la

² 1968.

ciencia política. Difícilmente puede llegar a hablarse, como lo hiciera Friedrich, de “dictadura totalitaria”, si se toma en cuenta el origen romano de la definición de dictadura (que supone poderes extraordinarios para un gobernante y el estado de excepción por un periodo transitorio, con frecuencia de guerra). En cambio, que Friedrich haya intuido la influencia de la antigua autocracia en el soviétismo dista mucho de ser descabellado. Aun así, calificar al totalitarismo como “un tipo nuevo de autocracia” (Friedrich y Brzezinski, 1975: 37), se presta a cargar los dados contra la Rusia soviética que la misma Hannah Arendt conocía mal, entre otras cosas por falta de documentación fiable sobre lo que ocurría en tiempos de Stalin.

Friedrich y Brzezinski, pese a todo, consiguieron desde 1956 sugerir que la Alemania nazi y la Unión Soviética no eran idénticas (la segunda buscaba “la revolución mundial del proletariado” y era universal en sus arengas, y la primera la supremacía racial para un pueblo determinado) (Friedrich y Brzezinski, 1975: 131), para advertir además que los movimientos fascistas surgieron como reacción al reto comunista y se presentaron ante la clase media atemorizada como su salvación del peligro comunista. Por su parte, los movimientos comunistas se ofrecieron para liberar al pueblo oprimido por un régimen autocrático, por lo menos en Rusia y China (Friedrich y Brzezinski, 1975: 40). Por lo demás, la Alemania nazi no elaboró constitución alguna, aunque la Unión Soviética sí. Hasta aquí llega la diferenciación, salvo para constatar que los alemanes sentían un profundo odio contra los eslavos (Friedrich y Brzezinski, 1975: 128), y seguramente sea de lamentar que mucho de lo escrito se haya omitido en la vulgarización del debate sobre el totalitarismo.

En todo caso, para Friedrich y Brzezinski, las “dictaduras totalitarias” debían caracterizarse por lo siguiente: un ideario minucioso sobre todos los aspectos vitales de la existencia del hombre, destinado al repudio radical de la sociedad existente y la conquista del mundo para otra nueva; un partido único de

masas, acaudillado (la expresión está mal avenida) siempre por un hombre; un sistema de terror, físico o psicológico, a través del control del partido y de su policía secreta, y que puede afectar hasta sectores de la población caprichosamente seleccionados; el monopolio de todos los medios de difusión, y el control central y la dirección de toda la economía mediante la coordinación burocrática de organismos corporativos antes independientes (Friedrich y Brzezinski, 1975: 43-44). A partir de estas definiciones, podrían encontrarse rasgos totalitarios hasta en regímenes como el argentino de Perón. Si se dan las definiciones anteriores por contundentes, difícilmente puede argüirse que, para principios del siglo XXI, Estados Unidos se había convertido en un país totalitario. Friedrich, por su parte, habría tenido cierta razón —aunque Arendt lo refutara— sobre el hecho de que la llegada de Jrushov al gobierno en la Unión Soviética podía marcar el rumbo hacia el fin del totalitarismo (cosa que efectivamente ocurrió, aunque bastante después de lo previsto).

No deja de resultar curioso que Friedrich y Brzezinski hayan detectado en el totalitarismo tendencias oligárquicas, “con sus intensas rivalidades personales, su sentido sumamente desarrollado de categoría informal y su sentido de grupo respecto a los elementos de fuera” (Friedrich y Brzezinski, 1975: 59), algo nada raro durante mucho tiempo en la política latinoamericana. Llama igualmente la atención la débil definición de la ideología (“sistemas de ideas relacionados con la acción”, como si de pragmatismo se tratara, o de “ideas sabias”) (Friedrich y Brzezinski, 1975: 123). Losurdo seguramente tenga razón: si se revisan los argumentos de Friedrich y Brzezinski, el deductivismo es arbitrario, pero además faltan hechos históricos concretos para explicar que, siendo supuestamente idénticos, los regímenes nazi y soviético se hayan enfrentado entre sí (desde Europa, y en particular desde Francia, llegaron más tarde las explicaciones con críticas al pacto Molotov-Ribbentrop, por ejemplo). El hecho es que los argumentos para explicar el derrumbe de la Unión Soviética en

1991 ya estaban preparados en Estados Unidos desde los años cincuenta (casi 40 años antes). No sólo el descalabro de Moscú no los modificó sino que, ya con George W. Bush, se pasó a acusar al islamismo de fascista y totalitario, con argumentos cada vez más insostenibles.

Las normas de vida en colectividad que habían regido durante la segunda postguerra del siglo XX, y que de algún modo contenían las patologías sociales mediante formas de regulación específicas, se vinieron abajo con la crisis, como ocurrió con los pactos sociales del Estado de Bienestar. El mundo entró en una era de “post” y “neos” bastante nebulosa. Se anunciaron el fin de la Historia, la llegada de la postmodernidad, el fin de las ideologías, la entrada en una era postindustrial, el fin del trabajo, la afirmación de la postcolonialidad, el fin del Estado-nación y hasta el fin del hombre (Fukuyama). El libre mercado debe basarse en la competencia entre individuos libres y la democracia en el voto, también, de individuos libres. Sonó la hora de la libertad. En realidad, se acabó con toda creencia colectiva heredada del pasado. Emmanuel Todd ha escrito al respecto:

Debemos añadir, para comprender la crisis, la hipótesis de una disolución de las creencias colectivas, en todas sus manifestaciones: decadencia de las ideologías, de las religiones, de la conciencia de clase, del Estado, del sentimiento nacional. Todas las creencias que asegurarían la definición y la cohesión de grupos capaces de actuar colectivamente parecen en vías de extinción, dentro de un universo social y mental que sólo dejaría subsistir al individuo [...] Hemos vivido el lógico resultado del absurdo ultraliberal que, queriendo “liberar al individuo” de todo yugo colectivo, no ha conseguido sino transformarlo en un enano asustado y pasmado, que busca la seguridad en la edificación del dinero y su acumulación (Todd, 1999: 28).

Así como se acabaron los totalitarismos, en el mundo occidental el pacto social del Estado de Bienestar comenzó a resquebrajarse desde los años ochenta del siglo pasado. En un mundo con fuertes desigualdades, la igualdad y la fraternidad se volvieron “impracticables”, o simplemente ilusorias y “nostálgicas”. Ni

siquiera los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 lograron recrear algún fervor universal contra un terrorismo islámico ubicuo, y más bien dejaron la impronta de la desazón. Por otra parte, no está de más señalar que, salvo en lo que puede seguir prometiendo de abundancia material, la “globalización”, que busca levantar toda traba a la libertad de movimiento de las mercancías y los capitales, poco puede prometer de igualdad, como la democracia poco ha aportado de fraternidad. No son la igualdad y la fraternidad las que triunfaron: es la “libertad” (lo libertario, para ser más exacto), tan afianzada en el discurso anglosajón, la que asumió el liderazgo.

¿Se convirtieron la democracia y el libre mercado en creencias colectivas de reemplazo, o apenas en formas comúnmente aceptadas de canalización de las “libertades individuales”? Contra lo que dejaría suponer una observación como la de Todd, es probable que sí sean creencias colectivas, sobre todo en el mundo occidental y en Estados Unidos. Afianzan la creencia de masas en que no hay nada más deseable que la libertad individual y el despliegue de los intereses particulares, esa “pasión tranquila” que definiera alguna vez Hume (Ornaghi y Cotellessa, 2003: 102), y que debiera simplemente producir la recíproca conveniencia. En el camino, a más de uno se le olvidó lo que sin embargo es más o menos evidente: si la libertad es para el despliegue de los intereses particulares, en las sociedades actuales los hay que son más fuertes que otros, y que pueden oprimir en nombre de esa misma libertad (“entre el fuerte y el débil”, decía Lacordaire, “la libertad oprime y la ley libera”). Hasta cierto punto, el regalo de los “libertarios de este mundo” a los más fuertes no podía ser mejor, por lo que no hay mayor motivo para extrañarse de que, al final de la Guerra Fría, las pugnas de fuerza se hayan reinstalado en el escenario internacional, en buena medida por iniciativa estadounidense.

En cierto modo, el énfasis en el “libre mercado” acabó por fundar un anarcocapitalismo donde no importaría demasiado

que proliferen el caos y todo orden sería autoritario. Es una anarquía positiva, según la definiera Proudhon, con la “afirmación de una dinámica y de un ‘agenciamiento nuevos’, capaces de liberar las fuerzas colectivas de sus trabas permitiéndoles *ir hasta el límite de lo posible*” (Colson, 2003: 31). Esa debía ser la “gran liberación”: romper con todos los límites que, para coincidencia de la extrema izquierda y el conservadurismo de derecha, estaban encarnados por el Estado y la burocracia. El “libre mercado” para los “individuos libres” trata curiosamente —y de la manera más absurda— de liberarse de toda forma de dominación, aunque al mismo tiempo la libertad del más fuerte sea el equivalente a la del del zorro en el gallinero. El “sistema”, como lo llamaran con frecuencia los antiautoritarios, demostró una enorme capacidad de recuperación y reciclaje del discurso contestatario. Ya no hubo acontecimientos fundadores, a diferencia del pasado, sino un *big bang* informe:

[...] la anarquía es ante todo el rechazo de todo principio inicial, de toda causa primera, de toda dependencia de los seres frente a un origen único [...]; la anarquía es [...] la afirmación de lo múltiple, de la diversidad ilimitada de los seres y de su capacidad para componer un mundo sin jerarquías, sin dominación, sin otras dependencias que la libre asociación de fuerzas radicalmente libres y autónomas (Colson, 2003: 30).

¿No es acaso lo que más tarde reclamarían la contracultura y el multiculturalismo, y lo que haría por su parte el “libre mercado” al atomizar a los individuos? De paso, “la anarquía remite al caos ciego de las fuerzas y las potencias, de los encuentros al azar” (Colson, 2003: 30), como si de la “mano invisible” se tratara. Paradójicamente, para el anarquismo, como para el “libre mercado”, “[...] el lazo social es un obstáculo y una cadena que obligan a las fuerzas colectivas a someterse a un orden exterior a lo que las constituye; [...] la asociación libertaria se opone a cualquier lazo” (Colson, 2003: 144). Algo similar puede encontrarse en la búsqueda de la libertad individual que se opone a

cualquier “reglamentación” y “coerción”, y que —en un enfoque de fuerte influencia anglosajona— reclama el mínimo de Estado. Para alguien como Robert Nozick, autor de *Anarquía, Estado y utopía*, cualquier Estado más grande que el que se produce espontáneamente —que es el Estado mínimo—, viola los derechos de los individuos (Barberis, 2002: 128).³

Para Hobbes, por “verdadera libertad” puede entenderse la ausencia de impedimentos externos (que pueden ser legales): éstos pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que desee; obligación y libertad son incompatibles con respecto a una misma acción (Barberis, 2002: 70-71). Para los antiautoritarios, parecía que las pautas de la segunda postguerra del siglo XX habían producido un exceso de deberes, obligaciones y demandas de sacrificio, pero a cambio de muy pocas libertades. Un enfoque como el de Hobbes, que considera que donde hay ley no hay libertad y viceversa, se encuentra igualmente en Bentham, a quien cita Barberis: “cuando una persona no está sometida ni a una obligación ni a una prohibición con respecto a un acto, es decir, que no se le impone ni hacerlo ni no hacerlo, entonces se dice que la persona es libre, o que está dotada de libertad, con respecto a ese acto” (Barberis, 2002: 71 y 96). La libertad se encuentra aquí subordinada a la utilidad y algunos autores, como el mismo Barberis, han encontrado ciertos paralelismos entre la tradición anarcoindividualista (aunque ésta rechace el utilitarismo) y el conservadurismo anglonorteamericano (Barberis, 2002: 126).

³ Nozick mantuvo una posición “libertaria” que rechazaba al mismo tiempo los extremos del liberalismo y del anarcocapitalismo. Partiendo del “estado de naturaleza” de Locke, buscó demostrar cómo se formaría un Estado mínimo, pero también se opuso a las políticas redistributivas y a la igualdad de oportunidades fuera del ámbito económico. Nozick criticó al socialismo y abogó por la creación de pequeñas sociedades con principios religiosos o políticos, siempre que el marco fuera el del mercado libre. Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988).

La libertad que persiguieron los anarquistas y los libertarios —opuestos a toda prohibición, ley y coacción externa— resultó de utilidad para que los intereses particulares del más fuerte pudieran reclamar derechos y despojarse de las obligaciones. Uno no ve bien, en estas condiciones, por qué las extremas izquierdas, contrarias a todo autoritarismo, se extrañaron cuando Estados Unidos, al final de la Guerra Fría, quedó en posición de hacer y deshacer a su antojo y sin prohibiciones en buena parte del mundo, en nombre de la lucha contra los totalitarismos y luego contra el terrorismo. Con lo que Lasch habría de llamar “la rebelión de las élites”, éstas dejaron de sentirse obligadas con nadie: queriéndolo o no, los anarquistas libertarios y las élites que se forjaron con la crisis, desde los años setenta del siglo XX, encontraron intereses curiosamente comunes y con riesgos aún más graves, como el de desresponsabilizar a las masas, acostumbrarlas a exigir derechos y quejarse de todo sin comprometerse, y a sentir cualquier obligación como una coacción. De paso, comenzó a perderse cualquier posibilidad de analizar la realidad en términos objetivos. Fuera del “inexorable” mercado, todo correría el riesgo de enmarañarse en una interminable intersubjetividad.

En esta perspectiva de las libertades individuales, quizá no sea demasiado casual que las antiguas creencias colectivas se hayan desmoronado por un marcado desequilibrio entre derechos y obligaciones en los marcos democráticos. Con las libertades se reclamaron los derechos individuales, con la fuerte impregnación de los derechos humanos, un reclamo que cobró fuerza a partir de los años setenta (en particular con James Carter en la presidencia estadounidense). La “gran liberación” confirmó en realidad otras creencias colectivas, aunque sea aquí donde surja una gran interrogante: ¿pueden estas mismas creencias voltearse contra el sentido mismo de colectividad, en una especie de autofagia? Tal posibilidad existe, sobre todo si ya no hay prohibición de ningún tipo. Para demostrarlo nos apoyaremos en Sennett y Lasch. Ambos deploraron que las transformaciones

de la sociedad estadounidense, triunfante al final de la Guerra Fría, se hayan hecho a contrapelo del auténtico liberalismo y en detrimento de la igualdad, la cooperación y el respeto que se encontraban arraigados en las creencias populares. La libertad sin límite alguno y la anarquía fragmentaron a una sociedad que sólo podría reconstituirse entonces con la idolatría, el victimismo de las masas y la búsqueda de chivos expiatorios. Ya hemos sugerido que, desde nuestro punto de vista, de poco sirve concebir a la sociedad estadounidense como si desde sus orígenes hubiera sido imperialista, dada a las “conspiraciones de las élites” y al exterminio sistemático del Otro.

Es probable que ni los teóricos del capitalismo monopolista de Estado (Baran, Sweezy, Magdoff), apegados a la historicidad de los procesos, se hubieran atrevido a sostener tales tesis. La sociedad estadounidense ha cambiado, y son los cambios en el curso del siglo XX los que se buscará reconstituir. Es probable que el imperialismo estadounidense de antaño buscara “mantener el orden”, en particular durante la Guerra Fría, contra un comunismo confundido con la “anarquía”. Las cosas cambiaron luego. El imperialismo de la potencia empezó a sembrar el caos y a no tener más propuesta que administrarlo y ganar tiempo, como ocurriera en Afganistán e Irak a partir del año 2003, o en Panamá después de 1989. En este contexto, no es seguro que los “conspiradores” supieran exactamente lo que estaban haciendo, o que midieran a la perfección las consecuencias de sus actos. Hasta aquí, lo cierto es que los Estados Unidos triunfantes a finales de la Guerra Fría se empeñaron en difundir la libertad por doquier, pero a costa de la igualdad y de la fraternidad. En realidad, desde la Independencia, los padres fundadores estadounidenses se interesaron muy poco, salvo excepciones, por la igualdad y la fraternidad.



PRECEDENTES: ALGO DE HISTORIA ESTADOUNIDENSE

Como ya se ha sugerido, las transformaciones de la sociedad estadounidense entre finales del siglo XIX y principios del XX fueron decisivas. Hasta cierto punto, con el fin del populismo agrario se canceló la vía democrática desde abajo que había marcado por mucho tiempo a Estados Unidos, para dar paso a la aparición de una plutocracia capaz de definir desde arriba el rumbo de la potencia emergente. Además de orientar al lector sobre estos cambios, en este capítulo nos ha interesado entre otras cosas mostrar cómo, entre los años veinte y treinta, se instalaron en la sociedad estadounidense formas de respuesta a la crisis que habrían de repetirse a finales de los años sesenta y a partir de los años setenta, aunque a mayor escala.

De una manera general, durante el siglo XX la evolución interna de la sociedad estadounidense fue relativamente desconocida en otras latitudes, a diferencia de lo que había ocurrido con una Europa occidental (España, Portugal, Gran Bretaña y Francia) con la que América Latina y el Caribe tuvieron estrechas relaciones desde la Conquista hasta bien avanzado el siglo XX. Las élites latinoamericanas y caribeñas no descubrieron Estados Unidos —donde habrían de instalar luego sus residencias de refugio, desde Miami hasta California— sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial.¹ Por su parte, la izquierda,

¹ Cuando, por ejemplo, en algunos barrios residenciales de grandes ciudades latinoamericanas se construyeron casas de estilo californiano.

aunque haya constatado las indudables y reiteradas agresiones del imperio contra el sur del continente, nunca pudo encontrar formas de alianza con los sectores populares estadounidenses, ni conocer a fondo su cultura, y no fue sino hasta finales de los años sesenta cuando cierta contracultura norteamericana entroncó con la efervescencia tercermundista. Si en el pasado la intelectualidad del subcontinente había oteado a Europa occidental, lugar de refugio de libertadores como San Martín, intelectuales, políticos y hasta dictadores como Porfirio Díaz, con la crisis de finales del siglo XX, y sobre todo desde las universidades, se profundizó el intercambio entre buena parte de la intelectualidad latinoamericana y caribeña y la academia norteamericana. Otra fue la suerte de los inmigrantes pobres, que han conocido lo que José Martí llamara las “entrañas del monstruo” y sus contradicciones, pero que suelen carecer de voz para transmitir esta experiencia.

En el desconocimiento, pronto se cayó en un absurdo. Al terminar el siglo XX, Estados Unidos se había convertido en el gran vencedor de la Guerra Fría, pero la supuesta amenaza roja se magnificó, quizá porque así lo necesitaba el sistema triunfante. Si se atiende a la realidad interna de la sociedad estadounidense, el comunismo nunca representó un desafío que pudiera cimbrar el *american way of life* y así, en la denuncia reiterada del imperialismo estadounidense, parte de la izquierda latinoamericana y caribeña perdió probablemente la oportunidad de comprender los cambios que se fueron produciendo en el vecino del norte. En estos cambios, los valores estadounidenses se fueron transformando. Para finales del siglo pasado ya no eran los mismos que durante el siglo XIX, o incluso que los que perduraran hasta finales de los años cincuenta. Importa conocer su evolución en la medida en que son estos mismos valores los que habrían de convertirse en un producto de exportación a nombre de la globalización.

Para lo que nos importa, en la sociedad estadounidense la cultura popular quedó finalmente arrumbada (es probable que sea

ella la que se convirtió en una verdadera minoría) para dar paso a la era de masas. Para finales del siglo XX y principios del XXI, y pese a sus aspiraciones de hegemonía a escala internacional, Estados Unidos había perdido —si alguna vez la tuvo— su capacidad para civilizar y domesticar a su propia población (aunque quisiera vigilarla), pero también a la de otras latitudes. Por caminos a veces insospechados, la sociedad estadounidense, endeble desde este punto de vista, renunció al desafío del humanismo (si alguna vez lo asumió), al del universalismo (al fin y al cabo, Estados Unidos seguía siendo un país profundamente provinciano al comenzar el siglo XXI) y, así, al del aporte civilizatorio para el planeta. De eso no cabe duda: nadie en el mundo parece esperar que Washington cumpla con una misión civilizatoria y educativa, aunque en cambio muchos hayan quedado deslumbrados por el bienestar material, los medios de comunicación de masas y la capacidad de la potencia para usar la fuerza.

Antes de entrar a la argumentación sobre los cambios que ocurrieron en la sociedad estadounidense entre finales del siglo XIX y principios del XX, conviene destacar que el sueño del país de pequeños campesinos libres había sido, al comenzar el decimonono, el del presidente republicano Thomas Jefferson quien formó parte, con Madison y Monroe, de lo que se ha llamado la *era of good feelings* (Remond, 2002: 40). Autor de la Declaración de Independencia, representante de Estados Unidos en la corte de Francia y deísta, creyente en la razón y la tolerancia, Jefferson, quien detestaba la arbitrariedad y la desigualdad (Remond, 2002: 39-40), borró los restos monárquicos y aristocráticos en la Constitución estadounidense. Es secundario que Jefferson tuviera esclavos. Cabe insistir en que prefirió asimilar a los indios antes que atacarlos y, sobre todo, en que creyó en la posibilidad de crear un sistema de escuelas públicas que hiciera de Estados Unidos un país de ciudadanos virtuosos e ilustrados (Brinkley, 2003: 185). Los republicanos no lograron su objetivo, y hacia 1815 ningún estado había hecho realidad la creación de

una red de escuelas gratuitas. Tanto las instituciones privadas como las religiosas ganaron la partida (Brinkley, 2003: 185), como lo hicieron también en la enseñanza superior. Incluso algunas universidades establecidas por cuerpos legislativos del Estado terminaron por depender de contribuciones privadas y el cobro de matrículas para sobrevivir (Brinkley, 2003: 186-187). En materia religiosa, Jefferson tuvo que enfrentar el mayor resurgimiento de fervor evangélico desde el Gran Despertar (Brinkley, 2003: 190), y en el terreno exterior las primeras aventuras expansionistas, como la compra de Louisiana. Los estadounidenses habían esperado, contra los sueños de grandeza de Hamilton, que con Jefferson pudiera volverse al ideal del país de pequeños campesinos libres alejado de la corrupción y las intrigas europeas (Brinkley, 2003: 220).

Desde principios del siglo XX, cuando los anhelos de los pequeños campesinos comenzaron a llegar su fin, Estados Unidos no se vio amenazado en su estilo de vida desde el exterior. Para estudiar el impacto que tuvo la Revolución rusa en Estados Unidos, Christopher Lasch comienza por recordar hasta qué punto, un poco como ahora, Occidente se encontraba a principios del siglo XIX seguro de sí mismo y de su superioridad en los más diversos ámbitos. El progreso continuo, la expansión de la tecnología (que desembocó en la aparición del taylorismo y el fordismo), la cultura y los estándares de comportamiento político parecían garantizados, y destinados además a sacar de la oscuridad al resto de la humanidad (Lasch, 1962: 1). Frente a todo esto, nadie dudaba que Rusia fuera un país atrasado, enigmático, y como tal llegaban algunos a idealizarlo. El país euroasiático habría guardado celosamente los principios de la cristiandad y del comunitarismo aldeano, y parecía oponerse de este modo al eficientismo, el racionalismo y el materialismo de Occidente, de Alemania en particular. Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, la principal preocupación de los políticos y los intelectuales estadounidenses fue que Rusia siguiera siendo

un aliado firme en la guerra contra el prusianismo. El hecho de que, en 1918, ya con los bolcheviques en el gobierno, un país harto de la guerra firmara la paz con los alemanes llegó a parecerles a algunos en Estados Unidos lo más cercano a una traición. Rusia se había convertido en el “Judas de las naciones”. Con todo, al principio la Revolución rusa parecía entroncar en algunos aspectos con los ideales de los liberales estadounidenses: el rechazo al imperialismo y la explotación. Para los conservadores más puritanos, en cambio, el proceso ruso podía convertirse en algo “licencioso”. Irónicamente, se rumoreaba que el bolchevismo se proponía “socializar a las mujeres” al mismo tiempo que, en Estados Unidos, la Primera Guerra Mundial fue el primer periodo en que los círculos vanguardistas, de corte anarquista, promovieron la idea del amor libre en comunas como la de Ferrer Colony en New Jersey (Lasch, 1962: 121), algo que podía anticipar lo que habría de ocurrir entre muchos jóvenes a finales de los años sesenta del siglo XX.

Como lo demuestra Lasch, la opinión pública estadounidense nunca tuvo mayor idea de lo que había ocurrido en Rusia con la llegada de los bolcheviques al poder. Estos, para muchos, eran poco menos que fanáticos doctrinarios, sin capacidad práctica, irresponsables e ingenuos, y a nadie parecía importarles mucho que Lenin y sus seguidores fueran hostiles a la propiedad privada. Lasch da cuenta de hasta qué punto en Estados Unidos se interpretó la Revolución rusa con un prisma distorsionado. Los liberales eran partidarios de la libertad y los conservadores del orden, y en ninguna cabeza estadounidense cabía la posibilidad de compatibilizar ambas cosas. Para los conservadores, la revolución sólo podía ser el equivalente de la anarquía, y nadie atinó a pronosticar que en Rusia los bolcheviques terminarían por imponer un orden férreo y con un Estado poderoso. Los anarquistas, que tampoco entendían mayor cosa, creyeron en un principio que la Revolución bolchevique representaba el triunfo del hombre frente al Estado (Lasch, 1962: 128-129). De

paso, con tal de reaccionar contra la “anarquía”, uno que otro estadounidense acabó prefiriendo a la larga el “orden” nacional-socialista en Alemania (Lasch, 1962: 131). Como lo sugiere la argumentación de Lasch, en Estados Unidos en realidad no se entendió gran cosa del proceso ruso. Resulta interesante anotar, con el autor, que los simpatizantes del bolchevismo en sus inicios tampoco se caracterizaron por su agudeza. Para los antiimperialistas, el cambio en Rusia podía eventualmente conseguir que la igualdad económica y la libertad política fueran inseparables, como se esperaba que ocurriera en Estados Unidos (Lasch, 1962: 133). Otros más deploraban que la clase media fuera tan débil en el país euroasiático, que por lo mismo se veía empujado a situaciones extremas. Los mismos antiimperialistas concebían la “democracia económica” como mera extensión de la “democracia política” (Lasch, 1962: 132). Lo interesante es que este tipo de enfoques haya reaparecido mucho tiempo después, al final de la Guerra Fría. Hasta cierto punto, tanto a la derecha como a la izquierda pareciera haberles importado sobremedida que en Rusia no hubiera democracia ni libertad, cosa que es entendible.

Al mismo tiempo, y en la línea del “socialismo libertario a la Chomsky”,² parte de la izquierda latinoamericana y caribeña, que alguna vez se había planteado la posibilidad de superar al capitalismo fue a parar, luego de la desaparición de la Unión Soviética, en una mezcla de antiimperialismo y de reclamo de igualdad económica con libertad política, exactamente al modo de los liberales de principios del siglo XX en Estados Unidos. Por otra parte, con la crítica acérrima a la burocracia soviética, parte de las izquierdas de Occidente compartieron hasta cierto punto la antigua visión de los anarquistas: la esperanza de que el hombre se liberara de un Estado autoritario *per se*.

Cuando ocurrió la Revolución bolchevique, los conservadores estadounidenses, como hasta hoy, sostuvieron que la anarquía

² El mismo Chomsky se ha definido como “socialista libertario”.

era contraria a la necesidad de controlar los instintos humanos mediante la autoridad (la de la Iglesia, el Estado y la tradición). Los liberales, en cambio (como los multiculturalistas de hoy), pensaban que la revolución (una palabra que acabó por banalizarse) podía emancipar al hombre de las coacciones sociales y artificiales, para hacerlo regresar al “estado de naturaleza” (Lasch, 1962: 128).

Luego de haber intervenido sin éxito en la guerra civil rusa posterior a la Revolución de 1917, en apoyo al antibolchevique Kolchak en Siberia (hasta 1920), a los estadounidenses no les quedó más remedio que retirarse, hacerse de la vista gorda, ignorando al nuevo régimen ruso, y resignarse ante el surgimiento de un proceso que eran incapaces de comprender. Es probable que la soviología estadounidense nunca se haya caracterizado por su capacidad para entender las contradicciones internas del soviétismo. Hasta los años ochenta del siglo pasado, en Washington parecía creerse en la existencia de un “monolito del Mal”, que se vino abajo con relativa facilidad en 1991. Lo que seguramente más se había lamentado con la Revolución bolchevique era la pérdida de mercados, aunque ya desde la guerra civil en Rusia algunos comenzaran a acariciar la idea de que los ideales estadounidenses dominarían al mundo.

La Revolución bolchevique de octubre de 1917 en Rusia pretendió tener un alcance universal, pero no mundial, si se evita la confusión entre ambos términos. En la medida en que se proponía acabar con el capitalismo, que había conducido a Europa a la carnicería de la Primera Guerra Mundial, el socialismo aspiraba a la paz y la universalidad, al igual que el propio capitalismo europeo por lo menos desde el siglo XVIII, con la Ilustración francesa. Con todo, la Revolución rusa no tuvo las mismas repercusiones en las distintas latitudes del planeta, y hubo espacios donde prácticamente no las tuvo, a pesar de que el periodista estadounidense John Reed cubriera en sus reportajes los “diez días que conmovieron al

mundo”.³ El acontecer ruso hizo albergar la esperanza de que las transformaciones sociales anheladas por Marx y Engels se produjeran en Europa occidental (Lasch, 1973: 169) y en particular en Alemania, cuya maquinaria económica no dejaba de admirar Lenin, pero el espartaquismo alemán de Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht sucumbió en 1919.

Cuando los bolcheviques rusos, desde un país atrasado, constataron que la revolución europea (y no mundial) no se produciría, la Unión Soviética se replegó sobre sí misma y optó a la larga, con Stalin, por el socialismo en un solo país y lo que puede interpretarse como un retroceso al despotismo asiático: el soviétismo salió de la órbita europea. Aunque algunos, como Bujarin o Trotski, tuvieran en mente una revolución mundial y el derrumbe de un capitalismo en dificultades, la perspectiva rusa no había dejado de ser hasta cierto punto eurocentrista e incluso heredera del jacobinismo de la Revolución francesa. Poco se sabía para aquel entonces (y ni Marx ni Lenin lo habían abordado a fondo, a diferencia por ejemplo de Tocqueville) sobre la sociedad estadounidense y sus transformaciones, que para 1945 convirtieron a Estados Unidos en la primera potencia del Atlántico. Como ha escrito Hobsbawm, aunque la observación amerite matices, “la revolución mundial que justificaba la decisión de Lenin de implantar en Rusia el socialismo no se produjo, y ese hecho condenó a la Rusia soviética a sufrir, durante una generación, los efectos de un aislamiento que acentuó su pobreza y atraso” (Hobsbawm, 1996: 72). En el fondo, la Primera Guerra Mundial había comenzado a barrer con el conjunto europeo. Aunque Washington intervino al final de la contienda, en 1917, con pocas bajas, Europa occidental tuvo que aceptar el arbitraje estadounidense, con la intervención del presidente Wilson y sus 14 puntos; en Europa

³ Reed también se haría famoso por su entrevista con Pancho Villa durante la Revolución mexicana (en *México insurgente*).

oriental se derrumbaron entretanto los imperios austro-húngaro, otomano y ruso. Con un origen en los debates decimonónicos, los bolcheviques habían contado con la respuesta de una civilización europea que comenzaba a tocar a su fin y se había adentrado en la barbarie.

Como los bolcheviques rusos después, Marx y Engels se habían ocupado muy poco de Estados Unidos a mediados del siglo XIX, quizás porque era una nación en ciernes. De este modo, al narrar y comentar —eso sí, con lujo de detalles— la Guerra de Secesión estadounidense, dichos teóricos lo hicieron sobre todo bajo el prisma de la crítica de la prensa británica, con frecuencia sesgada en pro de los sudistas (Gran Bretaña y Francia importaban algodón sureño). Era imposible que Marx y Engels vieran todo lo que estaba en juego, aunque ya adivinaban algunos rasgos del imperialismo estadounidense, que buscaba adentrarse hacia el norte de México y también afinarse en Cuba y Centroamérica. De todos modos, no era lo más importante. Los autores mencionados se ocuparon mucho más del colonialismo tradicional de varias potencias europeas, y lo cierto es que, aun con brutalidad, Estados Unidos parecía proceder de otro modo, no directamente colonial. Durante la Guerra de Secesión se había jugado la forma en que Estados Unidos transitaría al capitalismo: por el sistema de las grandes plantaciones o por el de los pequeños granjeros que, a final de cuentas, habían logrado hacerse representar entre los norteros —los *yankees*— del Partido Republicano. Marx veía bien que el cultivo de artículos de exportación del sur, como el tabaco, el algodón y el azúcar, requería de más y más esclavos y de inmensas tierras fértiles para un trabajo simple y no intensivo (Marx y Engels, 1973: 53). Los esclavistas quisieron extenderse por el sur hacia el oeste y la frontera con México, pero perdieron la partida en la guerra. No es exactamente que los nordistas tuvieran un aprecio particular por los negros (ni siquiera fue el caso de Jefferson), y tampoco es seguro que la lucha contra la

esclavitud diera paso inmediato, como lo hiciera notar Marx a Proudhon (Marx y Engels, 1973: 27), al trabajo asalariado, que debía permitir la industrialización en gran escala y la postrera lucha por el socialismo. Los industrialistas nortños ganaron y comenzaron a extenderse hacia el oeste. Lo más importante, sin embargo, es que la economía y la ideología del pequeño propietario —el ciudadano granjero libre, que buscaba la atribución de tierras gratuitas (Marx y Engels, 1973: 16)— ganaron la partida por la conquista del oeste y la frontera hasta finales del siglo XIX, imprimiéndole su sello a la transición estadounidense al capitalismo y —por qué no decirlo— un extraordinario dinamismo, como ni siquiera se había visto en algunos países europeos que también habían pasado por la vía *farmer*. Para Marx y Engels, la lucha entre el norte y el sur estadounidenses era un conflicto entre dos sistemas sociales, “entre el sistema de la esclavitud y el trabajo libre” (Marx y Engels, 1973: 99).

Pero dos particularidades habrían de imponerse sin que los teóricos tuvieran tiempo de calibrar su alcance: en primer lugar, la carrera desenfrenada por las tierras del oeste y los sueños de los pequeños granjeros, y en segundo lugar la extrema debilidad de los obreros, pese a que los primeros brotes de industrialización se habían dado con Jefferson. Con el triunfo del norte, en efecto, se acercaba la era industrial, que sería también la del social-darwinismo. Estados Unidos pasaría muy rápido a la era de los grandes monopolios, los *trusts*. Los trabajadores, en cambio, tuvieron que competir entre sí. Entre 1865 y 1915 entraron a Estados Unidos 25 millones de inmigrantes, principalmente de Europa, aunque también de Asia y Canadá (Brinkley, 2003: 544). Hasta 1870 y 1880, muchos provenían de Inglaterra, Irlanda y el norte de Europa, pero para finales de siglo se sumaron inmigrantes originarios de Italia, Polonia, Rusia, Grecia y países eslavos (Brinkley, 2003: 545). Lejos de unificar a los obreros y de favorecer entre ellos tendencias revolucionarias, la competencia por los salarios, en función de su proce-

dencia, los dividió, a lo que se agregó además el trabajo infantil y el femenino. El trabajo libre en el que Marx habría podido depositar esperanzas revolucionarias no las creó en Estados Unidos. El sindicalismo era mal visto y la población solía asociarlo con el anarquismo, aunque a pesar de todo se fundó en 1886 la Confederación Norteamericana del Trabajo (AFL), a cargo del poderoso líder Samuel Gompers. Las huelgas, sin embargo, fueron duramente reprimidas, y la AFL no consiguió superar la división sindical ni las tensiones “étnicas” y raciales entre sus afiliados. Poco o nada hubo de revolucionario en la formación de los obreros estadounidenses.

Como lo ha observado Lasch, nunca como en el siglo XX se infló tanto la palabra “revolución”, al grado de adulterarse y ser utilizada para hablar casi de cualquier cosa: “los adelantos revolucionarios en el control de la contaminación”, la “revolución permanente en las sociedades industriales avanzadas” y frases por el estilo. En realidad, cabría preguntarse si los tiempos modernos fueron tan revolucionarios como se pretende. Lasch se pregunta si las sociedades modernas no fueron en muchos aspectos particularmente resistentes al cambio (Lasch, 1973: 103). De especial importancia es que el autor distinga las revoluciones urbanas europeas y la estadounidense (desde la Revolución francesa hasta la rusa de 1917) de los movimientos de raigambre campesina en países como China, Argelia, Cuba o Vietnam. La “usurpación de las funciones gubernamentales” (como ocurriera con los clubes jacobinos o los soviets rusos) distó mucho de ser lo mismo que el establecimiento de áreas liberadas en las revoluciones campesinas (Lasch, 1973: 106). Donde se produjeron revoluciones, tuvieron un carácter popular que logró imponerse cuando las clases gobernantes perdieron sus propias tradiciones humanistas, de libertad y de dignidad humanas (que las tuvieron), y que al mismo tiempo habían servido para alimentar visiones sociales alternativas. Todo esto era posible en el siglo XIX (hasta la Comuna de París), pero para

principios del XX los anarquistas y los extremistas de izquierda ya no contaban más que con un “derrumbe cataclísmico del capitalismo” (temas que abordaron en el marxismo Grossman y otros) que nunca se produjo, y que por lo demás no era parte de la teoría marxista (Lasch, 1973: 110). En el siglo XX, la Revolución rusa había triunfado al oponerse a la guerra, a diferencia de los socialdemócratas, quienes a la larga integraron lo que Lasch llama “la cruzada contra el comunismo totalitario”. En este contexto, el movimiento socialista se quedó sin alternativas que proponer para las realidades de las sociedades industriales avanzadas, y la izquierda acabó encerrándose en disputas de facciones y un tedio que alejaron a los trabajadores de cualquier interés por el socialismo (Lasch, 1973: 111).

Europa, alguna vez con clases dominantes humanistas con cierto origen aristocrático y con un movimiento obrero fuerte, había sido la esperanza del marxismo-leninismo. Eso se acabó muy pronto, y no podía ser de Estados Unidos de donde surgieran alternativas del mismo tipo. No está de más recordar que, salvo excepciones, el socialismo y el comunismo no alcanzaron mayor influencia entre los trabajadores industriales latinoamericanos y caribeños, cooptados por los populismos (salvo excepciones), mientras que por mucho tiempo se concibió al campesinado —como hoy a los indígenas— como alternativa. Lo cierto es que el subcontinente americano tampoco engendró clases dominantes humanistas que pudieran dejar una impronta entre los de abajo. Hasta aquí, probablemente tenga razón Lasch al sugerir que, después de la experiencia europea, con sus ideales de libertad e igualdad ancladas paradójicamente en la tradición preindustrial, la revolución, imposible de asimilar a un simple golpe de Estado, se volvió obsoleta y la disidencia fue cooptada de tal forma que quedó como una visión peculiar de la “buena vida”. En adelante, ya no se crearían más movimientos capaces no sólo de tomar el poder del Estado, sino de oponerse al orden social existente como un conjunto (Lasch, 1973: 103).

Emil Vlajki da por sentado que el social-darwinismo es parte íntegra de la mentalidad estadounidense, aunque no deja de anotar cómo comenzó a tener auge inmediatamente después de la Guerra de Secesión con un profesor de Yale, William Gram Sumner (Vlajki, 2005: 143). En realidad, si hemos de remitirnos a la argumentación anterior, el problema estriba en que los grupos dominantes estadounidenses, cuando se acercaron a un verdadero poderío a finales del siglo XIX, no supieron formular doctrina humanista alguna. Pese a cierta oposición (entre los granjeros, por ejemplo), no había modo de que los de abajo recibieran de los magnates algún ejemplo de alternativa social. Para finales del siglo XIX surgieron ya las grandes fortunas que harían el renombre de Estados Unidos, como la de John D. Rockefeller en la Standard Oil; la del banquero J. P. Morgan o la de Cornelius Vanderbilt en los ferrocarriles. Para estos magnates, la fortuna había sido el fruto del esfuerzo propio, aunque la crueldad y la corrupción en el ascenso económico no escasearon (Brinkley, 2003: 538). El filósofo inglés Spencer contribuyó a popularizar el social-darwinismo con su idea de que los débiles debían extinguirse y los fuertes e inteligentes sobrevivir. Vlajki ha hecho notar cómo, para Spencer, había que liquidar toda medida de protección (leyes sobre la pobreza, educación pública, higiene pública, etcétera) que representara una traba a la “libre iniciativa individual” (Vlajki, 2005: 143). En Estados Unidos, otros como Andrew Carnegie trataron de ser más moderados y de promover cierta filantropía, pero el mito ya había calado hondo. Lo llevó al pueblo y las clases medias con distintas novelas Horacio Alger, para sugerir que hasta el de más abajo, así fuera un vendedor ambulante, podía convertirse en un triunfador (Brinkley, 2003: 540). Alger se hizo famoso, sobre todo después de su muerte en 1899, y ningún crítico de esta filosofía del éxito alcanzaría tal renombre. No es algo que deba parecer tan anticuado.

Hasta los años setenta del siglo pasado, James Carter encarnaba al vendedor de cacahuates que se había encumbrado hasta una presidencia estadounidense en la cual, según sus opositores, no hizo sino mostrar flaquezas, aunque este *self made man* fuera en cambio admirado en el exterior por sus reiterados discursos sobre los derechos humanos y por cierta bonachonería.

No es lo único que debiera sorprender del social-darwinismo que se enseñoreaba en unos Estados Unidos cada vez más industriales y alejados del ideal del pequeño propietario granjero. Como lo ha hecho notar Brinkley, fue justamente el social-darwinismo el que comenzó a interesarse con curiosidad antropológica por otras culturas, y principalmente por la de los indios norteamericanos, que para algunos era coherente con sus propias normas y valores, y por ende digna de respeto y preservación (Brinkley, 2003: 585). Era una preservación folclórica que, bien mirada, no sería del todo ajena a un social-darwinismo capaz de tolerar al Otro siempre y cuando estuviera derrotado y reducido a la inferioridad. El hecho es que, mientras para principios del siglo XX se producía la Revolución rusa, desde finales del siglo XIX Estados Unidos había tomado un rumbo muy distinto, el de un capitalismo extraordinariamente dinámico en el cual, al mismo tiempo, la cultura popular habría de ser arrumbada para beneficio de la era de masas. Taylor y Ford no estaban demasiado lejos de inventar el tipo de trabajo fabril que ridiculizó Charles Chaplin en *Tiempos modernos* (1936).

Para lo que nos interesa, el “peligro rojo” se redujo al mínimo en Estados Unidos a partir de 1917, y ahí donde llegó a expresarse fue perseguido, en la medida en que los socialistas (a diferencia de los socialdemócratas europeos) se habían opuesto a la guerra y la unidad social y nacional por la misma. El líder socialista Eugene V. Debs, opositor al belicismo, fue sentenciado a diez años de prisión en 1918, aunque obtuvo su libertad en 1921 con el perdón del presidente Warren G. Harding, y los miembros de los Trabajadores Industriales del Mundo (IWW)

fueron duramente procesados (Brinkley, 2003: 712). Si acaso, uno de los eventos que más conmovió a la opinión pública fue el que involucró a dos inmigrantes italianos, Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti, de probable tendencia anarquista, acusados, en una campaña de prejuicios y matices “nativistas” (Brinkley, 2003: 722), de haber matado a un contador en Braintree, Massachussets, y que fueron finalmente ejecutados en 1927. En realidad, como lo ha demostrado Hobsbawm, las escasas simpatías hacia el bolchevismo habían anidado apenas entre algunas comunidades “nacionales”, como la finlandesa, y entre los obreros de Minnesota (Hobsbawm, 1996: 73), mientras que durante la guerra Washington temió por la actitud de las comunidades de origen alemán, aunque la mayoría de los germano-estadounidenses respaldaron los esfuerzos bélicos norteamericanos.

Terminada la contienda, el clima de hostigamiento y cierto conformismo provocó el declive de los antiguos sindicatos obreros. Dos tendencias se abrieron paso: una, de cooperación creciente con los patronos, y la otra de la entrega, con ribetes mafiosos, de las jefaturas sindicales a los radketeros (Degler *et al.*, 1992: 499). Los agricultores ganaron poco, incluso los del noroeste que estuvieron bajo el liderazgo de la vieja Liga de No-Comprometidos, y formaron un partido obrero-agrario que quedó en segundo lugar en la elección de 1920 (Degler *et al.*, 1992: 484). El populismo agrario tendía a opacarse y perder fuerza: antes se había equiparado con la quintaesencia de la educación política mediante la cooperación económica, y podía temerse que el declive de esta tendencia repercutiera de manera negativa en la vitalidad de la vida pública (Lasch, 1991: 219). El populismo de finales del siglo XIX había considerado que el control de la propiedad y la independencia personales eran precondiciones esenciales para la constitución de una ciudadanía (Lasch, 1991: 223). Es posible aventurar entonces que, pasados los ideales democráticos del siglo XIX con Jefferson, Jackson y

el populismo agrario, Estados Unidos comenzó a entrar en los años veinte en una era en la que a la larga se privilegiaría más al consumidor que al productor.

Pese a la “alarma antirroja”, que en realidad no tenía mucho que perseguir, las preocupaciones y las respuestas de los estadounidenses eran otras, y no pasaban por un eventual conflicto social. En cambio, en zonas rurales como las del sur y en algunos lugares del medio oeste, desde 1915 había revivido el temible Ku Klux Klan, unido contra los negros, los católicos, los judíos y, de una manera general, contra los extranjeros. Bajo el liderazgo de Edgard Y. Clarke, el Klan se convirtió en una poderosa fuerza social que para 1924 tenía ya varios millones de miembros y una influencia nada desdeñable en la clase media baja (Degler *et al.*, 1992: 483).

Al final de la contienda internacional, las líneas de fractura en la sociedad estadounidense siguieron moviéndose por el problema de la discriminación racial. Los negros que habían combatido en Europa y desfilado por la victoria en los barrios de Harlem, esperaron un mayor reconocimiento por sus servicios que nunca llegó, al tiempo que muchos se habían desplazado con la gran migración hacia las ciudades norteamericanas. Como lo hace notar Howard Zinn, el problema negro en el norte se prolongó hasta la Gran Depresión, durante la cual el Harlem negro se vería azotado por la tuberculosis, la prostitución, el crimen y otros males, incluidos las explosiones de violencia sin ton ni son contra los comerciantes blancos locales (Zinn, 2003: 404). El racismo y los linchamientos de negros prosiguieron. En respuesta, éstos llegaron a amotinarse, como ocurriera con los disturbios del “verano rojo” de 1919 en Chicago. Pero los mismos negros se dividieron: crearon por una parte la Asociación Nacional para el Desarrollo de la Gente de Color (NAACP) y esperaron el renacimiento de Harlem, mientras que el inmigrante de origen jamaiquino Marcus Garvey fundó su Asociación para el Mejo-

ramiento de los Negros Unidos y promovió entre sus partidarios la utopía del regreso a África.

Christopher Lasch destacó cómo en el periodo de entreguerras del siglo pasado la “pequeña izquierda” estadounidense fue perdiendo fuerza. De hecho, el otrora influyente socialismo se colapsó, aunque algunos creyeran que IWW podía ser la vanguardia del radicalismo. En medio de cierta agitación comunista, el Partido Socialista perdió rápidamente adeptos (Lasch, 1969: 40), y algunos se orientaron hacia la esperanza de una alianza entre los trabajadores blancos y las masas negras. En el fondo, los socialistas norteamericanos se mostraron incapaces de adaptar sus expectativas a la realidad estadounidense y de presentar alternativas, al tiempo que intentaban infructuosamente transplantar las experiencias europeas (Lasch, 1969: 42). Por su parte, el marxismo estadounidense siempre fue superficial, y llegó únicamente a servir de catapulta para una tenue protesta social, pero no para el análisis social metódico (Lasch, 1969: 44). Pese al movimiento de renacimiento de Harlem y el Greenwich Village, que conjugó la experimentación artística con el radicalismo político, una de las consecuencias más serias del colapso de la influencia socialista en Estados Unidos después de la Primera Guerra Mundial, en un país profundamente marcado por su provincianismo, fue la de agravar el aislamiento de los intelectuales, entre otras cosas a falta de movimientos radicales de masas con los cuales vincularse (Lasch, 1969: 56). De escasa influencia, la Revolución de octubre nunca caldeó los ánimos, a diferencia de lo que había ocurrido en Europa y sorpresivamente en algunas partes de Asia (como China). Si ha de seguirse la argumentación de Lasch, para principios del periodo de entreguerras del siglo XX la izquierda organizada estadounidense ya se encontraba a la deriva y habría de seguir en todo caso una trayectoria muy distinta de otras latitudes. De poco sirven los calificativos. Lo que cabe preguntarse, como se verá más adelante, es si lo que surgió a finales de los años sesenta como

Nueva Izquierda fue realmente eso, o un fenómeno distinto que amerita un análisis más profundo y menos estereotipado.

No hubo únicamente desastres entre la izquierda y, en comparación con el de Howard Zinn, el enfoque de Lasch llega a veces a pecar de cierto pesimismo. Zinn ha demostrado que hasta antes de la Primera Guerra Mundial se produjeron en Estados Unidos algunas protestas de importancia, entre las que destacó una activista —anarquista, feminista y libertaria— como Emma Goldman (Zinn, 2003: 321). No faltaron los escritores que se acercaron al socialismo (Upton Sinclair, Jack London, Theodore Dreiser, Frank Norris), y la AFL terminó por mostrar sus límites, entre ellos el de su racismo, que llevaba a los negros a enfrentarse más con el compañero de trabajo blanco que con el patrón, según W. E. B. du Bois⁴ (Zinn, 2003: 328-329).

Dentro de la lucha minera, precursora de la formación de IWW, también destacó un personaje como Mother Mary Jones: ésta no parecía demasiado interesada en el feminismo, sino que se ocupaba de organizar a los obreros textiles y mineros, al igual que a sus hijos y mujeres. Entre otras cosas, Mother Jones aspiró a que se eliminara el trabajo infantil en las fábricas (Zinn, 2003: 346).⁵ Más que cuestionar estas realidades, Lasch sugiere que el socialismo estadounidense y el sindicalismo, a diferencia de lo

⁴ W. E. B. du Bois tuvo una trayectoria singular. Quedó impresionado por la potencia japonesa, luego de que Tokio derrotara a Moscú en la guerra de 1905, y se acercó al académico proimperial nipón Hikida Yasuichi. En la guerra sino-japonesa, Du Bois llamó a los chinos a recibir a los japoneses como “libertadores”, diferenciándolos de los “agresores blancos”. Investigado por el FBI, Du Bois visitó China e hizo al mismo tiempo grandes elogios de Stalin. En 1959 recibió el Premio Lenin de la Paz, y en 1961, a la edad de 93 años, se hizo miembro del Partido Comunista. Invitado a Ghana en 1961, acabó rechazando la nacionalidad estadounidense en 1963, para convertirse en ciudadano ghaneano. En 1963 murió en Accra, la capital de Ghana.

⁵ Poco reivindicada por el feminismo, Mother Mary Harris Jones (1837-1930), de origen irlandés, se involucró con los *Wobblies* (Industrial Workers of the World), que ayudó a fundar en 1905. De igual forma, ayudó a la organización de la United Mine Workers (UMW) y el Partido Socialista. Para

que ocurría en Europa occidental (Francia y Gran Bretaña), se encontraron pronto en la deriva ideológica. Los socialdemócratas cuestionaron el supuesto radicalismo de IWW, y llegaron casi a creer que este sindicalismo, proclive a la violencia, era más peligroso que el capitalismo, aunque en modo alguno podía negarse la represión contra los trabajadores (Lasch, 1991: 331). Para algunos, el sindicalismo estadounidense radical se acercaba a las fantasías de Owen y Proudhon (Lasch, 1991: 331). Lo cierto es que no había mucho de marxismo y que los revolucionarios socialistas cercanos a IWW creían sobre todo en las posibilidades de una política económica redistributiva. IWW había cobrado fuerza en el oeste, a partir de las luchas mineras, pero el romanticismo del Greenwich Village las asociaba con la “autoafirmación” y el “desafío irresponsable” de la frontera (Lasch, 1991: 337). Una observación de Lasch resulta interesante: a diferencia de Francia, por ejemplo, en Estados Unidos nunca se consolidó una tradición gremial basada en el artesanado que desafiara al maquinismo (Lasch, 1991: 330), de la misma manera en que nunca había aparecido en el pasado una fuerte aristocracia. Los obreros estadounidenses se encontraron así alejados, a diferencia de los franceses, de una clase media de pequeños propietarios urbanos que podía conjugar el radicalismo con cierto conservadurismo, pero en todo caso de origen popular. Los trabajadores estadounidenses hubieran querido, a principios del siglo XX, que se desarrollara la producción en pequeña escala, que les diera “independencia moral, autorrespeto y responsabilidad” (Lasch, 1991: 335), pero el tipo de industria que se había abierto paso en Estados Unidos condenaba esos anhelos a la utopía. Por lo demás, en el oeste, el sindicalismo

algunos reaccionarios, Mother Jones era “la mujer más peligrosa de Estados Unidos”, y fue varias veces arrestada. Se enfrentó a Rockefeller luego de la masacre de mineros de Ludlow, en Colorado, y siguió casi hasta el final de su vida apoyando a la UMV. Llegó a ser llamada “la madre de todos los agitadores”.

minero no se desplegó con los ideales del pequeño propietario, sino con los del “trabajador nómada”, dispuesto a la aventura y a renunciar a las comodidades citadinas (Lasch, 1991: 337).

Finalmente, el mundo de los productores se opondría muy pronto a algo que, a la distancia, no parece una estricta novedad del siglo XX y XXI: siempre en una perspectiva redistributiva, autores como Walter Weyl ya habían cifrado sus esperanzas en una “democracia de los consumidores”,⁶ supuestamente los únicos que podían representar los intereses de la sociedad como un todo y remplazar al ideal del individualismo competitivo de la frontera (Lasch, 1991: 343). Con autos, radios y refrigeradores, en los años veinte muchas familias adquirieron un nuevo nivel de vida y un sentido de falsa prosperidad —ya de clase media— que habría de retratar el escritor Sinclair Lewis (Zinn, 2003: 383).

Durante los “locos” años veinte, la intelectualidad estadounidense ya se había adentrado con frecuencia por caminos muy distintos al del potencial radicalismo de izquierda, y a raíz del impacto de la Primera Guerra Mundial, se había desilusionado del progresivismo, para el cual las sociedades tenían la habilidad para autogobernarse sin recurrir al resorte de la fuerza (Lasch, 1965: 162). Los años veinte se convirtieron en los de la desilusión, para muchos, tras la caída del progresivismo y la debacle de Versailles, y el antiguo idealismo dio paso a la “normalización”, al tiempo que los intelectuales le daban la espalda a cualquier posibilidad de reforma y se dedicaban con frecuencia a cultivar la vida personal, para buscar la salvación ya no en

⁶ Walter Weyl, nacido en 1874, simpatizó en un principio con los sindicatos de mineros y con el político radical Robert LaFollette. Weyl negó pronto, contra los pronósticos marxistas, que el capitalismo terminara empobreciendo a los trabajadores, para lo que se apoyó en estadísticas sobre Estados Unidos. Para Weyl, que reconocía la existencia de una plutocracia estadounidense, las clases medias terminarían por crear lo que llamó “una nueva democracia”. De hecho, *The New Democracy* (1912) es una obra clave de Weyl, fallecido en 1919.

la sociedad sino en el individuo (Lasch, 1965: 251). Pocos se orientaron hacia el comunismo, y si acaso lo hicieron de formas tan contradictorias como Lincoln Steffens, cuya trayectoria reconstituye detalladamente Lasch.⁷ En medio de todo esto, algunos otearon hacia una Europa que seguía convulsa, y en la que Alemania caía en la anarquía de Weimar, mientras buena parte de la intelectualidad francesa, por su parte, se adentraba en la bohemia y la experimentación artística que mucho más tarde la contracultura estadounidense habría de reclamar para sí, aunque estuviera desconectada de la cultura popular obrera que, un poco más tarde, con la Gran Depresión, habría de desembocar en las conquistas del Frente Popular.

El americanocentrismo aún no había cuajado y París podía seguir pareciendo la capital artística del mundo, a la que muchos se dirigían aprovechando el auge de la “industria de viajes”. La intelectualidad estadounidense había querido escapar de la codicia y el puritanismo de la época de Calvin Coolidge, y una parte de la “generación perdida” fue a buscar la libertad en la bohemia parisina. Hemingway, Fitzgerald, Stein, Dos Passos y Henry Miller “acudieron al sofisticado París para perder la virginidad, para aprender las cosas complicadas y a veces amargas de la vida y —con un espíritu típicamente norteamericano— superarlas” (Goffman, 2005: 294). Un poco después, Henry Miller y Anaïs Nin “probaron todos los ‘pecados’ de París: sexualidad libre, alcohol y espontaneidad, y al contrario que algunos de los norteamericanos anteriores, lo encontraron todo inequívocamente bueno” (Goffman, 2005: 295). No está de más recordar que, ya en la crisis de finales del siglo XX,

⁷ Steffens (1866-1936), periodista, se volvió famoso en 1921 por sus crónicas de viaje a la Unión Soviética. Se dedicó a denunciar la corrupción de los gobiernos estadounidenses y llamó a una “reforma urbana”. En 1910 cubrió la Revolución mexicana. Algunas de las personas que rodearon a Steffens eran vigiladas por el FBI durante el *New Deal*.

la experiencia de esta “pareja de escritores lujuriosos” (Goffman, 2005: 295) habría de ser recreada y ensalzada por la filmografía estadounidense en *Henry and June* (1990) que, al igual que las obras de Henry Miller, encontró cierta acogida entre la clase media y parte de la intelectualidad latinoamericana, ya desilusionada de los “grandes proyectos” y refugiada en los placeres de la vida cotidiana a partir de los años ochenta. Con todo, el fenómeno bohemio resultó efímero, y Ken Goffman sacaría mucho más tarde una de sus extravagantes conclusiones: “las contraculturas” —escribió— “*deben* ser efímeras, porque si no se enquistan como nuevos conformismos” (Goffman, 2005: 296-297). Entretanto, Ezra Pound se trasladó a Italia a mediados de los años veinte, se obsesionó contra la práctica de la usura en el sistema bancario internacional, y fue a entroncar con el antiguo populismo y anarquismo del primer Benito Mussolini, en cuyo movimiento encontró el mismo Pound un lugar, hasta compartir incluso el antisemitismo (Goffman, 2005: 296).

En la vida cultural estadounidense ciertamente se popularizó —junto con el desarrollo del fonógrafo y de la radio— el jazz, que algunos habrían de considerar a la vez como “la mayor contribución de los negros a la cultura nacional estadounidense” y “el único aporte puramente norteamericano a las artes” (Degler *et al.*, 1992: 475), que logró por lo demás fusionar las tradiciones musicales originarias de África y las de Europa (Schuller, 1978: 15). Antecedidos por Jelly Roll Morton, hasta cierto punto el inventor del género (Schuller, 1978: 155), músicos como Duke Ellington —a la par con Louis Armstrong, Coleman Hawkins, Lester Young, Dizzy Gillespie y Miles Davis— no tardarían en hacerse famosos, aunque los grandes del género habrían de llevar con frecuencia una vida dura y hasta trágica en los guetos (como habría de ocurrir con Charlie Parker), al modo en que lo mostraría mucho más tarde el filme *Round Midnight* (1986). En todo caso, mientras el jazz iba en ascenso —e incluso se desarrollaba en el sudoeste estadounidense

(Schuller, 1978: 309)— y llegaba a fascinar a Europa occidental con la llegada de las tropas norteamericanas en 1945, en la literatura se imponía el pesimismo, por ejemplo el de un F. Scott Fitzgerald, quien se quejaba ya de que los jóvenes escritores “habían crecido para encontrar que todos los dioses ya habían muerto, que todas las guerras ya habían tenido lugar y que todos los credos que habían profesado los hombres ya se habían debilitado” (Degler *et al.*, 1992: 476).

En este ambiente de nihilismo, F. Scott Fitzgerald retrató la falta de valores de la clase alta en *This Side of Paradise* (1920), y sobre todo en *The Great Gatsby* (1925).⁸ En una actitud rayana en el nihilismo que se repetiría en la crisis de finales del siglo XX, el crítico de teatro George Jean Nathan pudo expresar: “lo único que me interesa es mi propia persona y la de unos cuantos amigos íntimos. Por lo que a mi respecta, el resto del mundo puede irse al demonio hoy mismo al atardecer” (Degler *et al.*, 1992: 476). Entretanto, y como adelanto del escapismo que habría de propagarse con la Gran Depresión, un viejo periódico como el *Saturday Evening Post* se dedicó a reflejar los intereses de una satisfecha clase media, fascinada por unas cuantas novelas populares y sobre todo con emotivos artículos sobre dirigentes de negocios (algo que también ocurriría con la crisis a finales del siglo XX) y sobre las virtudes de la forma norteamericana de hacer las cosas (Degler *et al.*, 1992: 472).

También durante los años veinte hubo de comenzar el ataque a la racionalidad. El fundador del behaviorismo (conductismo), John B. Watson, negaba la existencia de la razón dirigida conscientemente, y tuvo una influencia poderosa en la psicología académica estadounidense (Degler *et al.*, 1992: 466). También empezaba a popularizarse Freud, que atraía en la medida en que podía interpretarse como una crítica al comportamiento racional, detrás del cual existían presiones “inconscientes” e

⁸ Llevada a la pantalla en 1974.

impulsos irracionales de origen sexual. En plena locura materialista y especulativa, y ya muy cerca del abismo de la crisis, Freud negaba la validez de los sentimientos religiosos y el freudismo proporcionó un arma excelente para atacar el formalismo victoriano, las virtudes rurales protestantes, las viejas ideas educativas y las limitaciones a las actividades femeninas. Intelectuales como Walter Lippmann, Harold Lasswell y Jerome Frank no tardaron en aplicar el freudismo a la política, como volvería a ocurrir muchos años más tarde (desde finales de los años sesenta del siglo XX), para debilitar la racionalidad y los estándares tradicionales, y las revistas y libros se llenaron del nuevo lenguaje de la psiquiatría, mientras muchas personas (como habría de ocurrir también a finales del siglo XX y principios del XXI) disfrutaban actuando de psiquiatras aficionados (Degler *et al.*, 1992: 467).

Los “años locos” ya habían sido, en cierto modo, los de la conjugación del nihilismo con la sensación de una “gran liberación” que, sin embargo, no conducía de manera constructiva a la formulación de alguna alternativa. La sociedad estadounidense apenas iba entrando en la era de masas y en el conformismo asfixiante que mostrara un filme como *Frances* (1982, estelarizado por Jessica Lange y Sam Shepard), que retrató a la familia estadounidense promedio, capaz de sacrificar brutalmente a la persona (en este caso, a la actriz Frances Elena Farmer, quien hizo su carrera en los años treinta y cuarenta) al éxito individualista, frívolo y superficial del mundo del espectáculo e intelectual.⁹

El principio del auge de la psicología coincidió con una fuerte urbanización de Estados Unidos que, en la psicología estadou-

⁹ Francis Farmer, considerada como rebelde y “maníaca depresiva”, fue objeto de un maltrato psiquiátrico inaudito, que a la larga se volvió escándalo en Estados Unidos. En el filme dedicado a ella, se sugiere que las dificultades de la actriz pudieron tener que ver, en buena medida, con las ambiciones de una madre dominante

nidense misma, dio lugar a cambios importantes en la concepción del matrimonio, que desde los años veinte comenzó a verse como “familia del compañerismo”, ya lejos del matrimonio arreglado o del amor romántico en el que se habrían detenido las actitudes populares (Lasch, 1984: 69). Después de todo, desde esos mismos años veinte los trabajos sociológicos sobre la familia reflejaban la perturbación y la incertidumbre de los tiempos, y para 1925 se constataba en algunos estudios la decadencia de las funciones económica, educativa, protectora y recreativa de la familia, con efectos a menudo desastrosos: si aumentaba el número de matrimonios, también lo hacía el de divorcios (Lasch, 1984: 64). La sociedad originaba una mayor necesidad de afecto intenso y romance, pero aumentaban las dificultades para satisfacer esta misma necesidad (Lasch, 1984: 65). Pocos se opusieron al comienzo de la concepción, seguramente que de clase media, del matrimonio como “compañerismo”, algo que, por cierto, también habría de difundirse entre parte de la clase media y la intelectualidad latinoamericanas a finales del siglo XX. En particular, Carle Zimmermann, desde una perspectiva que Lasch califica quizá erróneamente como conservadora, trató de demostrar la sobrevivencia de otras concepciones de la familia en la cultura popular, rural y “preindustrial” del sur estadounidense.¹⁰ Aunque las familias se vieran agobiadas por la pobreza, que no era forzosamente marginalidad, conservaban “una mayor paz mental” y una solidez comunitaria anclada en los sentimientos religiosos y morales (Lasch, 1984: 77). Zimmermann, a lo mejor con cierta razón, temió que los programas industrializantes de los años treinta destruyeran una cultura rural saludable, sin colocar nada en su lugar (Lasch, 1984: 77). Aunque fuera tildado de populista y conservador, incluso desde la perspectiva de Lasch, lo mejor de

¹⁰ Zimmermann dejó escritos por lo menos tres libros sobre los pobres del campo durante la Gran Depresión.

la cultura *farmer* estadounidense se estaba opacando, y temía, en boca de Zimmermann, que “la adaptación de la familia al individuo acabara con la institución”, para convertir a la sociedad “en un conjunto de individuos sin cohesión, cambiante y sin estructura” (Lasch, 1984: 78).

La Gran Depresión, a partir de 1929, tampoco alteró fundamentalmente un rumbo en el cual el radicalismo no habría de ser la respuesta. Como ya había ocurrido antes, parte de la crisis económica pronto se descargó sobre las minorías, que a juicio de muchos estadounidenses ocupaban trabajos que correspondían a los blancos desesperados por el desempleo masivo. De este modo, la desocupación aumentó entre los chicanos a niveles mucho más altos que el de los blancos, y se calcula que quizá cerca de medio millón de personas de origen mexicano salieron de Estados Unidos a México durante los primeros años de la Depresión (Brinkley, 2003: 764). La resistencia organizada fue escasa, aunque algunos intentaron formar sindicatos de agricultores migratorios, principalmente en California, sólo para enfrentarse a la implacable represión de los cultivadores locales y las autoridades públicas. Muchos chicanos comenzaron a migrar hacia ciudades como Los Ángeles, en donde vivían en una pobreza comparable a la de los negros urbanos del sur y del noreste (Brinkley, 2003: 764). La discriminación también alcanzó a los estadounidenses de origen japonés, que tuvieron que aceptar empleos mal remunerados pese a su calificación profesional, y a los chinos, que con frecuencia permanecieron encerrados en sus guetos.

En el fondo, más que con una resistencia organizada, muchos estadounidenses respondieron a la crisis económica con una extraordinaria movilidad interna, desplazándose de un lado a otro del país. Así ocurrió, por ejemplo, con los granjeros de las Grandes Llanuras, que enfrentaron durante los años treinta una catástrofe natural sin precedentes: en la “cuenca del polvo” (*dust bowl*), desde Texas hasta Dakota, se redujeron drásticamen-

te las lluvias y aumentó el calor, de tal modo que la sequía se prolongó por una década, hasta convertir en desiertos las antiguas regiones cultivables y fértiles. Muchos granjeros abandonaron sus lugares de residencia para buscar trabajo en otros lugares, como California, y se convirtieron en agricultores migratorios de granja en granja.

Como lo ha explicado Lasch, las formas de resistencia entre los granjeros se venían agotando desde finales del siglo XIX, cuando tocó a su fin el populismo agrario que por lo demás, a diferencia del marxismo, tendía a creer en explicaciones conspirativas de la Historia (Lasch, 1969: 7). Este populismo (como el encarnado en el Partido del Pueblo), seguramente fue una de las últimas respuestas de los otrora dinámicos *farmers* a la competencia de los grandes monopolios, como los de los ferrocarriles; a la urbanización de Norteamérica, y a la “tiranía” de la burocracia y las “organizaciones” del capitalismo corporativo, opuestas al ideal de la sociedad cooperativa. Hasta entonces, la pobreza había sido una experiencia distinta de la marginalidad (Lasch, 1969: 4),¹¹ y los populistas seguían identificando sus intereses con los de la producción agrícola, hasta donde la tierra era concebida como fuente última de riqueza. El populismo no consiguió atraer a las masas negras que empezaban a manifestar su atracción, sobre todo entre los políticos, los periodistas y los clérigos, por la clase media blanca y la “sociedad normal” (que debía admitir al “buen negro”), sobre todo en un norte menos racista que el sur. En una perspectiva similar, el feminismo, basado al principio en la autoconfianza y la búsqueda del sufragio para las mujeres, terminó por convertirse a ratos en un “interés organizado” y en un instrumento para convertir a las integrantes del “género débil” en *ladies* con mayor tiempo para la guerra entre sexos (Lasch, 1969: 27).

¹¹ Es notorio que en la actualidad con frecuencia no se haga la diferencia entre ambas, lo que incluye a las izquierdas latinoamericanas y caribeñas.

En medio de estas adaptaciones, la crítica de la sociedad estadounidense tendió a extinguirse, y el radicalismo fue excluido del discurso político. El lenguaje de los políticos estadounidenses comenzó a parecerse cada vez más, según Lasch, a un monólogo orwelliano (Lasch, 1969: 29). En todo caso, desde principios del siglo XX la sociedad estadounidense siguió una trayectoria muy distinta de las europeas, y el radicalismo tuvo pocos adeptos. A lo sumo, la izquierda habría de ir desplazándose de los esfuerzos de resistencia organizada entre los agricultores y los trabajadores hacia —ya desde entonces— los problemas de las “minorías”.

Si bien durante la Gran Depresión, entre algunos intelectuales (sobre todo escritores como Erskine Caldwell, Richard Wright, John Steinbeck y John Dos Passos, quien atacaba la locura materialista de la sociedad estadounidense) se impuso un realismo social que retrató las condiciones de vida de los más desfavorecidos por la crisis económica, como los granjeros y los negros, la cultura popular estadounidense no consiguió realmente desprenderse de los valores dominantes, anclados en un profundo individualismo, y si acaso encontró retratos críticos como los de William Faulkner sobre el sur estadounidense. En la línea de los *farmers* a finales del siglo XIX, un autor como Steinbeck (*Viñas de ira*, 1940) siguió denunciando a través de sus *okies* (apócope para los habitantes de Oklahoma), al capital financiero (los bancos dueños de la tierra), aunque al mismo tiempo a los granjeros, analfabetos pero capaces de viajar miles de kilómetros, ya no les quedara cómo encontrar tierras libres, al haber sido ocupadas las de California: la frontera ya se había acabado (Allen, 1976: 69-70). El realismo social tuvo un alcance limitado, como habría de tenerlo ya con la crisis de finales del siglo XX, cuando aparecería como superfluo, aburrido y carente de atractivo estético. Si se observan, a partir de los años setenta, las fechas en que se realizaron filmes estadounidenses con fuerte contenido social, se puede comprobar cómo se fueron extin-

guiendo durante los años ochenta. Desde este punto de vista, y aunque fue sin duda una valiosa experiencia, es poco probable que la Gran Depresión y el Nuevo Trato posterior hayan dado a los obreros y los agricultores un auténtico sentido de su fuerza, como lo sugiere en una perspectiva lineal un autor como Leo Huberman (Huberman, 1981: 469), pese al recuento de huelgas que hace Zinn, en particular con el paro de un millón y medio de trabajadores en 1934 (Zinn, 2003: 396). Zinn observa hasta qué punto, incluso durante la época del *New Deal*, las manifestaciones obreras fueron duramente reprimidas. Ciertamente, una de las pocas excepciones se produjo en la evolución del sindicalismo, cuando la Federación Americana del Trabajo alcanzó sus límites y en 1935 se formó el Congreso de Organizaciones Industriales (CIO), que aumentó el número de partidarios del movimiento sindical y resultó más receptivo a las demandas de las mujeres y los negros.

En 1936, los empleados de las empresas automovilísticas recurrieron por primera vez a las “huelgas sentadas”, en particular en diferentes plantas de la General Motors en Detroit, que se vio finalmente obligada a ceder. También, desde 1937, la United States Steel tuvo que reconocer al sindicato de los Trabajadores Siderúrgicos de Estados Unidos, pero otros movimientos más pequeños fueron sofocados, como ocurriera en la masacre del Memorial Day con los empleados de la compañía Republic Steel en el sur de Chicago (1937). Con todo, desde 1937 muchas huelgas fueron finalmente resueltas a favor de los sindicatos, y para 1941 el número de sindicalizados reconocidos por los empleadores como unidades oficiales de negociación llegó a los 10 millones (contra tres millones en 1932 y ocho millones en 1937) (Brinkley, 2003: 803). Aun así, después de la Segunda Guerra Mundial los comunistas fueron expulsados de la CIO y los sindicatos habrían de apoyar la Guerra Fría y el gasto en armamento, al mismo tiempo que mostraban su indiferencia por las cuestiones ecológicas y el “control obrero” (Lasch, 1973: 177).

A pesar de ello, los comunistas todavía habían alcanzado a tener un papel de importancia en las huelgas de las Carolinas y Tennessee en 1929 (Zinn, 2003: 386). Por lo demás, hasta después de la Segunda Guerra Mundial, en algunos casos siguió influyendo en los sindicatos la fuerza de las mafias y de los *racketeers*. Como lo ha mostrado Daniel Bell, las mafias sindicales tuvieron sus orígenes, desde el siglo XIX, en las diferencias “étnicas”, con algunos grupos proclives a los negocios marginales y al crimen (Bell, 1992: 141), y en los años cuarenta, los sucesores de Al Capone (Frank Nitti y Paul Ricca) se apoderaron del control de la industria cinematográfica para sacarle jugosas sumas de dinero a cambio de evitar huelgas. El hampa de Chicago, en 1946, entró al monopolio telegráfico después de haberse enriquecido con los juegos de casino, y se adentró entre los transportistas, los mecánicos y las industrias de limpieza y tinte, lavandería y abastecimiento de ropa blanca (Bell, 1992: 147). Entre los obreros portuarios de la bahía de Nueva York, el sindicato ILA (International Longshoremen’s Association) quedó bajo la influencia de distintos grupos “étnicos” (según su ubicación en Nueva York, y con frecuencia irlandeses), hasta que las mafias italianas jugaran un papel decisivo. El *racket* prosiguió hasta la segunda postguerra (Bell, 1992: 207-231).

La Gran Depresión trastocó en el fondo muy poco los valores dominantes de la sociedad estadounidense, basados en el materialismo y la responsabilidad personal. Muchos creían que el desempleo se debía al fracaso individual.

La supervivencia de las ideas del trabajo y de la responsabilidad individual —escribe Brinkley— era evidente en muchas formas, no sólo en las reacciones de los que estaban más traumatizados por la Depresión: las personas trabajadoras y emprendedoras que se encontraron sin empleo repentinamente. Algunos expresaron su enojo y arremetieron contra el sistema económico. No obstante, muchos parecían culparse a sí mismos. La gran mayoría de los desempleados tendieron a esconderse, pretendiendo no mostrar al mundo lo que

ellos consideraban su propio fracaso personal. Al mismo tiempo, millones respondieron ávidamente con la firme certeza de que podrían restablecer su prosperidad y éxito mediante sus propios esfuerzos. El libro de Dale Carnegie, *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas* (1936), un manual de autoayuda que pregonaba la iniciativa individual, fue uno de los libros más vendidos de la década (Brinkley, 2003: 767).

Ya poco quedaban reminiscencias de la vida comunitaria, la generosidad y la dignidad de la gente sencilla que mucho tiempo más tarde, a propósito de los granjeros, habría de cantar por ejemplo Nanci Griffith (o que habría de recuperar a su manera el *folk* y el *root revival* de Joan Baez),¹² o que perduró en la idealización del calor y la bondad de los pueblecitos en el cine de Frank Capra (1897-1991), de origen italiano, quien en los años treinta alababa al campo contra la despersonalización de la ciudad.

Si hemos hecho hincapié en este modo de respuesta a la crisis económica y social, es en la medida en que, en un mundo ya fuertemente americanizado, las reacciones habrían de ser bastante similares en muchas latitudes a partir de los años setenta del siglo pasado, cuando se quebraron las resistencias organizadas y, ya lejos de las solidaridades de antaño, se generalizó la idea del fracaso individual y la competencia despiadada por la autoayuda y un resquicio de éxito —o en todo caso de sobrevivencia— personal. Para finales del siglo XX, en medio de una nueva y prolongada crisis económica y social, ciertamente los manuales de autoayuda, promovidos con frecuencia desde el mundo de los negocios, habrían de proliferar y de desplazar, desde los más diversos ángulos, a la literatura seria, con la excepción de unos pocos iconos de postguerra.

La izquierda pronto se encontró desilusionada con la Gran Depresión, que fue precisamente el momento en que la idea de

¹² Pete Seeger habría de caer casi en el olvido y Bob Dylan abandonó a la larga la recuperación de la música popular.

movilidad social ascendente, de manera paradójica, comenzó a entrar en el habla común, aunque fue hasta 1953 cuando Lloyd Wagner la identificó con la “verdadera sustancia” del “sueño americano”, al igual que Henry Luce desde las páginas de *Life* (Lasch, 1996: 51-52-53). En efecto, la izquierda ya no podía más que constatar, como lo hacía por su parte Ely Chinoy,¹³ que los obreros, entre otros los del automóvil, habían abrazado el evangelio de la “oportunidad y el éxito”, y que veían su baja posición como resultado de “la culpabilidad y la falta de estima propia”, lo que les impedía buscar objetivos más realistas que la búsqueda del éxito individual: seguridad en el trabajo, aumentos generales de salarios y enriquecimiento proporcionado por las actividades de tiempo libre (Lasch, 1996: 54). Así, “la culpabilización de sí mismo” impedía la militancia de la clase obrera, la indignación ante la opresión y la capacidad para ajustarse a la realidad dada (Lasch, 1996: 54). A diferencia del populismo agrario de finales del siglo XIX, que aún no se definía por la era de masas y guardaba cierto sentido de la justicia social, ya no sería el caso de un proletariado industrial en el cual, por lo demás, seguramente sobrevivían los sueños de distintas capas de inmigrantes.

En los años treinta, la Gran Depresión había estimulado el escapismo en el entretenimiento de masas, desde las películas de los hermanos Marx hasta el inicio del reinado de Walt Disney, aunque subsistiera la crítica de un Chaplin. Con el advenimiento de la radio, los estadounidenses se volcaron hacia las aventuras de Superman (revivido hasta principios del siglo XXI), Dick Tracy y The Lone Ranger, al igual que hacia las novelas (*soap operas*), que más tarde invadirían también la televisión, al igual que a finales del siglo XX lo harían otras comedias similares y los *reality*

¹³ Ely Chinoy dejó entre sus obras una *Introducción a la sociología* y un detallado estudio sobre los trabajadores del automóvil y el “sueño americano”.

show (y hasta *show* negros reconfortantes para los blancos, como el de Bill Cosby). A diferencia de lo que ocurriría a partir de los años ochenta del siglo XX, la afición aún no había quedado fascinada por la violencia e incluso por el terror. Con todo, ya se habían sentado algunos precedentes. En la noche de Halloween de 1938, el actor y director Orson Welles transmitió una obra radial acerca de unos extraterrestres que habían aterrizado en Nueva Jersey y se dirigían a Nueva York armados con artefactos terroríficos. Millones de personas cayeron en el pánico, creyendo por un momento que los eventos narrados eran reales (Brinkley, 2003: 769). El gusto por el terror y el enfrentamiento simplista entre el Bien y el Mal regresó con la crisis de las últimas décadas del siglo XX.

De igual forma, el robo y la estafa como actos desesperados a lo Robin Hood siguieron fascinando a las masas estadounidenses, como a finales del siglo XIX y principios del XX lo habían hecho las aventuras de dos bandidos, Butch Cassidy y Sundance Kid (la película sobre ambos se hizo en 1969), que curiosamente terminaron sus días en Bolivia. Durante la Gran Depresión, los héroes fueron Bonnie Parker y Clyde Barrow (la película respectiva data de 1967), una pareja dedicada a los asaltos de bancos y que, por cierto, gustaba de tomarse fotos a sí misma con una pequeña cámara Kodak, para retratarse irónicamente como gánsters, aunque fueran mucho más inofensivos que los mafiosos llevados a la pantalla grande con la crisis de los años ochenta del siglo XX (en películas como las de Al Pacino y Robert de Niro, o en series como *Miami Vice*). Mucho más tarde, Bonnie y Clyde habrían de ser idealizados por la contracultura. Durante la segunda mitad de los “locos” años veinte, Al Capone ya se había hecho famoso en Chicago, y Lucky Luciano comenzaba su carrera ascendente. Al Capone no se veía a sí mismo como un criminal, sino como un “hombre de negocios”.

Lejos de desaparecer, el recurso al terror volvió por sus fueros en la crisis de la sociedad estadounidense a finales del siglo

XX. Un extraño fenómeno se apoderó de miles de estadounidenses. Con la complacencia de psiquiatras de renombre como E. Mack, premio Pulitzer y profesor y antiguo director del Departamento de Psiquiatría de la prestigiosa Harvard Medical School, no faltaron estadounidenses que aseguraron haber sido raptados por extraterrestres (Behr, 1995: 153), que por lo demás les habrían abierto los ojos sobre el inminente Apocalipsis de la humanidad, sobre todo por razones ecológicas. Mack llegó a asegurar: “en el contexto de nuestra crisis ecológica mundial, la experiencia de los secuestrados constituye sin duda una terapia, una medicina administrada (por los extraterrestres) para los países que más la necesitan —en primer lugar, los Estados Unidos” (Behr, 1995: 161). Curiosamente, los extraterrestres descritos por los pacientes tenían todos en común el parecido con el homúnculo del filme de Spielberg, *E.T.* (1985). Si algo podía provocar miedo, es que los estadounidenses supuestamente secuestrados habían perdido a todas luces la capacidad para distinguir entre la ficción cinematográfica y televisiva y la realidad (Behr, 1995: 163).

Durante la Gran Depresión proliferaron otras formas de escapismo, como las promovidas por la revista *Life* con los deportes, la moda y la vida de los ricos y famosos, o como la figura de Mae West, “una mujer abiertamente sexual que manipulaba a los hombres mediante su belleza” (Brinkley, 2003: 772), y que seguramente habría contribuido a conformar la tesis de Emmanuel Todd sobre el carácter frecuentemente castrante de la mujer norteamericana. Para Todd, en el marco de una familia estadounidense nuclear e individualista, la mujer ha gozado de una posición elevada (Todd, 2003: 126), pero ha evolucionado hacia un feminismo dogmático y revanchista. También José Martí constató, en su época (a finales del siglo XIX): “aquí hay damas banqueras, ferrocarrileras, empresarias de ópera: a tanto llega la variedad e importancia de su acción que casi todos los diarios han fundado recientemente en sus ediciones semanales

una sección sobre ‘Lo que hacen las mujeres’, o ‘Mujeres distinguidas’ o ‘Las mujeres en el comercio y en la política’” (Martí, 2003: 804). Durante los años veinte, Sinclair Lewis, mientras retrataba en *Babbitt* (1922) al hombre de negocios satisfecho de sí mismo, conformista y materialista, terminó mostrando en *Dodsworth* (1929) al prototipo de la mujer estadounidense, “mimada, egoísta, superficial y presuntuosa esnobista” (Degler *et al.*, 1992: 478), algo que desde luego, a finales del siglo XX, habría de popularizarse en los consejos de revistas para mujeres, y sobre lo cual Sam Shepard echó una mirada crítica y agrídulce en una película como *Far North* (1988, estelarizada por Jessica Lange).

Si hemos mencionado estos hechos es por cuanto se multiplicaron durante la crisis económica y social de finales del siglo XX, en un claro signo de “americanización”. Como en los años treinta, en la cultura estadounidense sobrevivieron en las tres últimas décadas del siglo XX pocas reconstituciones de las dificultades populares, como las de los granjeros del medio oeste en los años ochenta que retrató una película como *Country* (1984), o que plasmaran obras como las de Paul Auster y el dramaturgo Sam Shepard. En cambio, se crearon en el cine numerosos *remakes*, por lo menos a principios de la crisis, sobre el escapismo durante la Gran Depresión, como *La rosa púrpura del Cairo* (1985), de Woody Allen.

No está de más recordar que los años veinte y los de la Gran Depresión marcaron el debut de John Wayne, cuyas películas, ya durante la segunda postguerra, se convirtieron en uno de los grandes productos de exportación cinematográfica estadounidense. Si el ideal del dinámico *farmer* ya no tenía cabida en una sociedad estadounidense cada vez más urbanizada, no por ello las masas renunciaron al mito patriótico de la frontera, así fuera al precio de un maniqueísmo que nunca dejó de oponer al “buen vaquero” contra el “mal indio” o incluso el “mal mexicano”, inferior frente a un heroísmo como el retratado en

El Alamo (1960). Para los años ochenta, este mito patriótico, dicotómico y simplón seguía vigente. Después de todo, aunque menor, Ronald Reagan también había sido un actor de películas de vaqueros (*westerns*) y, como el texano George W. Bush, un aficionado a los retiros en los ranchos con cierto sabor al viejo oeste y sus cabalgatas. El filme de Wim Wenders, *Don't come knocking* (2005), estelarizado por Sam Shepard y Jessica Lange, es de los pocos que, a diferencia de los libros y los guiones escritos por un Larry McMurtry, consiguió mostrar a la vez el fin de las leyendas del oeste y de los actores de *westerns*. Howard Spence, el personaje principal, es un mito en la pantalla y está al servicio de las grandes empresas del cine, aunque con una vida de actor destrozada por el alcohol, las drogas y las mujeres de paso, y es uno más de los “padres ausentes” estadounidenses, incapaz de amar y de asumir un auténtico rol paterno (algo similar ocurre en *Fool for love*, de 1985), al grado de confundir la realidad y la ficción (Sam Shepard y Wim Wenders se reencuentran en este filme después del patetismo de *Paris, Texas*, de 1984, otra historia de un hombre incapaz de crear una vida en familia).

A finales de los años treinta, con el Frente Popular, el otrora radical Partido Comunista terminó por apoyar el Nuevo Trato de Roosevelt e incluso a líderes sindicales como John L. Lewis, ostensiblemente anticomunista, por más que Roosevelt se dedicara ante todo a buscar el modo de salvar al capitalismo estadounidense. Aunque los comunistas consiguieron organizar algunas resistencias, como los sindicatos de aparceros negros en Alabama, en el fondo fueron perdiendo fuerza. “El antirradicalismo” —escribe Brinkley— “fue una fuerza poderosa durante la década de 1930, como había sido durante y después de la Primera Guerra Mundial y como volvería a serlo durante las décadas de 1940 y de 1950” (Brinkley, 2003: 775). En cambio, en algunas partes de Estados Unidos surgieron peculiares formas de populismo amparadas en la fuerza de los nuevos medios de comunicación de masas, como la radio. Fue el caso de Huey P.

Long en Louisiana (asesinado en 1935), que logró ascender al poder en los años veinte y treinta mediante estridentes ataques a los bancos, las compañías petroleras, las empresas de servicios públicos y la oligarquía política conservadora. Long, partidario de la redistribución de la riqueza, creó finalmente el plan Compartamos-nuestra-riqueza y adquirió indudable popularidad, pero no la suficiente para desafiar a Roosevelt e inclinar la balanza a favor de los republicanos desde un tercer partido (Brinkley, 2003: 798-799).

Estados Unidos entró tarde a la Segunda Guerra Mundial (lo que le permitió en gran medida resolver el problema del desempleo interno), por lo menos en Europa occidental (hasta el desembarco de 1943 en las costas de Sicilia y el de 1944 en Normandía). Desde el punto de vista interno, una vez tomada la decisión, prácticamente no hubo oposición al conflicto bélico y la alianza contra el Eje aunque, como el comunismo, el fascismo no haya llegado a ser amenaza alguna para la sociedad estadounidense (pese a la existencia de ideólogos de derecha como Francis Parker Jockey).¹⁴ Durante la guerra, Estados Unidos se fue acercando cada vez más al *boom* económico y los problemas internos, como antaño, se dirimieron por el camino de la relación entre las minorías y las mayorías. Si durante la guerra los japoneses fueron confinados y convertidos en “seres arteros, malignos y salvajes” por el estereotipo de masas (Brinkley, 2003: 852), que proseguiría en buena parte de la cinematografía

¹⁴ Francis Parker Jockey (1917-1960) tuvo una extraña trayectoria. Después de haber coqueteado con el marxismo, se identificó con Spengler y trabajó en publicaciones antibolcheviques ligadas a la Alemania hitleriana, la Italia de Mussolini y la España de Franco. Al mismo tiempo, Parker Jockey fue profundamente antiestadounidense, extraño simpatizante de la Unión Soviética y antisionista. Parker Jockey trabajó en el Departamento de Guerra estadounidense y se involucró en los juicios de Nuremberg, aunque se opuso a la ocupación estadounidense en Alemania. Su libro de mayor renombre fue *Imperium*.

bélica de la postguerra, otras minorías, en cambio, aprovecharon para reclamar una mayor integración dentro de lo que prometía ser una sociedad opulenta, y los chinos lograron sortear parte de la animadversión racial para obtener la ciudadanía (Brinkley, 2003: 854). Los negros reclamaron y obtuvieron una mayor participación en las industrias de guerra en las ciudades norteamericanas, al igual que las mujeres, y en el ejército (Brinkley, 2003: 850); los indios también tomaron parte en el conflicto (sobre todo los navajo) y, al contacto con la “sociedad normal” y sus comodidades materiales, las reservas se fueron vaciando al reivindicarse una mayor asimilación al mundo de los blancos (Brinkley, 2003: 851).

Salvo por los disturbios negros de Detroit en 1943 y los *zoot suit riots* del mismo año en Los Ángeles (retratados por Luis Valdez¹⁵ en el filme *Zoot Suit* de 1982), que enfrentaron a los pachucos mexicano-americanos con marines blancos, el radicalismo o cualquier cosa que se le pareciera se fueron alejando aún más de la sociedad estadounidense. Para cuando llegó la Guerra Fría, a principios de los años cincuenta, en realidad ya no había mayor oposición que perseguir.

A comienzos de los años cincuenta se produjo una “cruzada contra la subversión” que se convirtió en el histérico macar-tismo, y que encabezó Joseph McCarthy, senador republicano de Wisconsin. Con todo, la cacería de brujas no se encaminó contra organización popular alguna, aunque se generalizara por un tiempo en colegios y universidades, administraciones locales y estatales y sindicatos laborales, sino contra algunos miembros del gobierno federal, intimidados con evidencias poco concluyentes, y contra escritores y productores de Holly-

¹⁵ Nieto de un huelguista de Cananea, Luis Valdez, correligionario de César Chávez, creó en los años sesenta el popular Teatro Campesino, para recorrer las regiones habitadas por chicanos en el sur estadounidense.

wood (los “diez de Hollywood”) que vivieron efectivamente el “tiempo de canallas” (según la expresión de Lillian Hellman),¹⁶ la prohibición e incluso la quema de algunos libros, y el ostracismo que retrató más tarde de manera agridulce Woody Allen en *The Front* (1976). Sobre todo, el macartismo se cobró las vidas de Julius y Ethel Rosenberg, miembros del Partido Comunista, acusados de espionaje a favor de los soviéticos y ejecutados en 1953, aunque proclamaran su inocencia hasta el final. En cierta medida, el demagógico macartismo tenía propósitos mucho más interesados que los de la lucha contra una amenaza comunista inexistente, y terminó por favorecer a los republicanos contra los demócratas (Brinkley, 2003: 900), antes de que el propio McCarthy se excediera en sus acusaciones, tuviera roces con las fuerzas armadas y fuera finalmente arrumbado. Como lo ha sugerido Howard Zinn, McCarthy había llegado a sembrar el miedo entre los funcionarios del Departamento de Estado con listas de acusados con frecuencia inventadas sobre la marcha, incluso contra miembros del aparato que ya ni siquiera se encontraban en activo (Zinn, 2003: 430).

De nueva cuenta, Lasch ha mostrado que, para principios de la Guerra Fría, ya no quedaba prácticamente ningún radicalismo en Estados Unidos y mucho menos entre la intelectualidad. Una parte de ésta se orientó hacia el anticomunismo y la defensa del “mundo libre” que predicara desde 1950 el Congreso para

¹⁶ Lillian Hellman (1905-1984), dramaturga y compañera del escritor Dashiell Hammett, viajó en varias ocasiones a Europa (donde conoció a Ernest Hemingway), visitó España durante la guerra civil, y tuvo una estadía en la Unión Soviética. En los años treinta se vio involucrada en actividades liberales e izquierdistas, aunque nunca se afilió al Partido Comunista, y ya durante la Guerra Fría simpatizó con escritores disidentes del este europeo. Antes, simpatizó con la resistencia soviética contra la agresión nazi. En 1952, Hellmann se negó a delatar a gente de teatro supuestamente comunista, y tuvo que viajar a Europa. La escritora se convirtió finalmente en miembro de la Academia Americana de Artes y Letras.

la Libertad Cultural, de financiamientos dudosos, cuya historia recrea Lasch y en el cual, curiosamente, alguien como Arthur Koestler anunciara desde muy temprano el “fin de las ideologías” y la pérdida de sentido de nociones como las de “capitalismo” y “socialismo” o “izquierda” y “derecha” (Lasch, 1969: 64), algo no muy alejado de lo que se repetiría al final del enfrentamiento bipolar, en los años noventa del siglo pasado. Como lo demuestra Lasch, el involucramiento de los intelectuales en empresas como el Congreso para la Libertad Cultural fue contraproducente incluso para la tradición del liberalismo estadounidense que debía defenderse de la “amenaza comunista”, y la cruzada se llevó consigo incluso a escritores como Arthur Miller, acusado de “tibieza”. Ciertamente Miller, bajo presión, se negó a revelar los nombres de los miembros de un círculo literario acusados de comunismo y fue absuelto hasta 1958, pero al poco tiempo entró, mediante su relación con Marilyn Monroe (Norma Jean Baker), en contacto con el mundo del espectáculo y la intriga política.

Poco después del macartismo en los años cincuenta, el anti-comunismo volvió sus ojos hacia un nuevo campo de batalla: el Tercer Mundo. En todo caso, la “cruzada” posterior a la Segunda Guerra Mundial desembocó en el descrédito de la intelectualidad liberal que, al mismo tiempo que criticaba las imposiciones partidistas en la Unión Soviética, acabó poniéndose al servicio del Estado norteamericano y sus más diversas agencias. Los intelectuales se volvieron particularmente sensibles a sus propios intereses, ya profesionalizados, de tal modo que éstos se volvieron compatibles con los de la maquinaria estatal (Lasch, 1969: 4) y en particular con la burocracia. La “libertad académica” para la “investigación pura” no consiguió presentarse como la defensa del carácter necesariamente subversivo de un buen trabajo intelectual, sino que se convirtió en la búsqueda de estudios “libres de valores” (*value-free*), a modo de garantía de cientificidad, pero para beneficio del control burocrático (Lasch, 1969: 96). Desde

este punto de vista, y a diferencia de lo que acontecía en Europa occidental, el ánimo de cientificidad libre de juicios ético-normativos que comenzó a campar en la academia estadounidense desde la Guerra Fría, no fue del todo inocente, y habría de volver por sus fueros en los años ochenta, a partir de la cruzada estadounidense contra el “Imperio del Mal” y la victoria sobre la Unión Soviética. La academia latinoamericana dio un fuerte bandazo. Pasó de cierto radicalismo a ultranza en los años setenta a desentenderse posteriormente de los problemas acuciantes de los países periféricos. En el fondo, la confusión de la libertad académica con la libertad cultural y la defensa de la primera no habrían de llevar forzosamente a una mayor independencia intelectual, sino incluso a controles más sutiles, pero no por ello menos efectivos. Lasch observaba: “la prensa estadounidense es libre, pero se censura a sí misma. La universidad es libre, pero se ha purgado a sí misma de ideas. Los intelectuales literarios son libres, pero usan su libertad para hacer propaganda por el Estado” (Lasch, 1969: 97-98).

En este marco surgió también una idea que tenía su origen en el Estado y el complejo militar-industrial estadounidenses: la de un futuro regido por una “industria del conocimiento” en realidad extremadamente dependiente de fondos públicos y privados, capaces de orientar y adular el sentido del trabajo académico. La Guerra Fría puso a buena parte de la intelectualidad estadounidense a la caza no de la verdad o del cambio social, sino de la autoestima individual, sobre el trasfondo de una pérdida de fe que trasladó ésta hacia los hombres en el poder (Lasch, 1969: 112), y a la afición por la alienación de la “acción, el poder y la conspiración”. Algo no muy diferente habría de ocurrir con muchos intelectuales tercermundistas, aunque en este caso fuera a nombre del antiimperialismo y del compromiso radical (hasta llegar al hipnotizante guevarismo).

El del macartismo fue el último periodo en el cual cualquier asomo de crítica radical al sistema estadounidense fue objeto

de persecución y delación. Mucho tiempo después, y a pesar de protestas como las de Norman Mailer (un escritor que para Lasch nunca dejó de buscar promocionarse de modo ambicioso y que mezcló los clisés del marxismo y del freudismo) contra la guerra de Vietnam, las voces críticas de la intelectualidad se redujeron al mínimo, como en el caso de Gore Vidal o, más aún, en el del “socialista libertario” Chomsky, convertido en un icono de la izquierda tercermundista y latinoamericana en particular (al igual que el maximalista James Petras, ex activista de Berkeley). De este modo, los intelectuales estadounidenses, a diferencia de los europeos, terminaron por tener muy poco realce en los debates nacionales que, como ya había ocurrido en tiempos de la Gran Depresión, habrían de preferir el escapismo y el sensacionalismo. Por otra parte, y en la medida en que no presentó alternativas, la crítica acabó por ser tolerada, o simplemente recibida con indiferencia. Fue algo muy distinto de la suerte corrida por los disidentes soviéticos, para quienes la discrepancia solía traducirse por el exilio (Zinoviev, Solzhenitsin), el confinamiento interno (Sajarov) y el filtro de una censura implacable, para no hablar de la tragedia de las purgas de Stalin a finales de los años treinta. Crítica y disidencia probablemente no hayan sido lo mismo: la primera se obnubiló, al estilo de Chomsky, por la fuerza del sistema criticado, mientras que la segunda, en un caso como el de la Unión Soviética, nunca dejó de mostrar las debilidades de una maquinaria de apariencia omnipotente, al modo en que lo hizo Zinoviev.

De manera apabullante, después de la Segunda Guerra Mundial, la sociedad estadounidense entró en una prosperidad que no había conocido ni siquiera en los años veinte del siglo pasado. Desde el punto de vista sindical, el éxito económico allanó el camino para la unificación, en 1955, de la AFL y la CIO, bajo el liderazgo de George Meany, aunque los sindicatos no tardaron en perder su capacidad negociadora para convertirse en pequeñas burocracias frecuentemente involucradas en escán-

dalos de corrupción. En 1957, la poderosa Unión de Trabajadores fue objeto de investigación por parte del Congreso, y su presidente, David Beck, fue acusado de malversación de fondos. Lo reemplazó Jimmy Hoffa, pero éste también fue culpado por evasión de impuestos, y los Trabajadores Unidos de las Minas se vieron a su vez salpicados por cargos de corrupción (Brinkley, 2003: 908). En el fondo, los sindicatos estadounidenses no alcanzaron el poder de negociación que habían conservado los de Europa occidental (Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia) durante la postguerra, y que, por lo menos hasta la llegada de inmigrantes de reemplazo, seguían anclados en una importante cultura gremial popular y solidaria. Para finales del siglo XX y principios del XXI, los sindicatos estadounidenses (salvo en una que otra huelga como las de los controladores aéreos) habían perdido ya cualquier poder de convocatoria y, como lo sugiere Guy Sorman, se habían “suicidado” al derrumbarse, junto con las industrias automotriz y siderúrgica del nordeste, el *frost belt* (la zona del hielo) y el *rust bowl* (la cuenca del herrumbre) y no poder hacer nada contra la flexibilización del empleo y la subcontratación en el cinturón del sol, el *sun belt* (Sorman, 1985: 54).

Si se toma en cuenta el recorrido hecho hasta aquí, puede deducirse fácilmente que, salvo en el enfrentamiento bipolar nuclear, a distancia, el comunismo jamás caló entre la oposición estadounidense, muy precaria desde finales del siglo XIX, y tampoco significó un desafío interno de gravedad —ni siquiera en el periodo de McCarthy— para el *american way of life*, en el que creyeron a pie juntillas incluso muchos de quienes habían sufrido los estragos de la Gran Depresión. No es seguro que en Estados Unidos se haya comprendido mayor cosa de la realidad interna soviética. Parece más probable, si se sigue el debate recogido por Lasch, que desde 1917 Washington haya lamentado la pérdida de mercados en la sexta parte del globo. Por otra parte, el anticomunismo también sirvió para ganar mercados

desde 1945: primero, con un poco desinteresado Plan Marshall en Europa occidental, y segundo, con el anhelo de ganar terreno ahí donde las antiguas potencias coloniales lo habían perdido. De manera sorprendente, frente a una amenaza casi inexistente, Estados Unidos logró hacer pasar en el exterior sus intereses económicos particulares por un interés general. Si se revisara a fondo un mapa de la Guerra Fría, podría concluirse que el comunismo (soviético) no representaba una verdadera amenaza más allá de los límites establecidos en los acuerdos de Yalta, de dos países europeos (Francia e Italia, hasta que los comunistas de esos países se orientaran al eurocomunismo), de Cuba, Vietnam del Norte y un puñado de países africanos, forzando las cosas (Etiopía, Angola y Mozambique).

Habida cuenta de lo anterior, la izquierda estadounidense debía tener por fuerza características distintas a las del marxismo o un lejano comunismo ortodoxo. Es esa izquierda —rebautizada como Nueva Izquierda— la que impuso su cosmovisión en distintas latitudes (de América Latina y el Caribe hasta parte de Europa occidental), sobre todo a partir de 1968, aunque con el paso del tiempo acabara diluyéndose en las “teorías” de la “tercera vía” (al estilo de Anthony Giddens), que inspiraron en los años noventa las políticas de William Clinton en Estados Unidos y las de Anthony Blair en el Reino Unido. Al adoptar el multiculturalismo, esta Nueva Izquierda se distanció del antiguo liberalismo sin comprenderlo a fondo y, como ya se sugirió más arriba, acabó por tener ribetes conservadores, lo que seguramente explique su atracción por el centro político. De paso, esta Nueva Izquierda terminó comulgando con el conservadurismo de derecha en su rechazo al totalitarismo. Con todo esto, hemos querido sugerir que los temas y las críticas de muchos izquierdistas, incluidas las altermundialistas, se fueron americanizando al calor de la influencia del 68 y, posteriormente, de los campus universitarios estadounidenses.

Estados Unidos, sin mayor tradición aristocrática, como no fuera la sureña que duró poco, entró en la era de masas (al igual que Alemania) desde finales del siglo XIX y principios del XX. Es con esta entrada, más tardía en muchos países de Europa occidental e incluso oriental (para entonces todavía bajo dominio de los imperios austro-húngaro, otomano y ruso), que la cultura popular, “populista” para Lasch (es decir, “partidaria del pueblo”) comenzó a opacarse, y con ella los sueños de algunos de los primeros fundadores de Estados Unidos que, como Jefferson, confiaban en convertir al país del norte en uno de ciudadanos-granjeros independientes y auténticamente democráticos. El anhelo de los *farmers* comenzó a agotarse con los últimos coletazos contra los grandes monopolios en el oeste.

A partir de entonces, cabe preguntarse por lo menos si la democracia no cambió de sentido en la potencia del norte, para convertirse en un juego de intereses y grupos de presión en una plutocracia que ofrece al mismo tiempo entretenimiento y consumo dispensable para la plebe. La democracia cambia de contenidos según los contextos culturales, y la estadounidense, justamente concebida como este juego de intereses dentro de la clase dominante, terminó después de la Guerra Fría por convertirse en un producto culturalista para la exportación. De seguirse a Lasch, en realidad la clase dominante estadounidense, provinciana, inculta y chabacana, nunca logró asumirse verdaderamente como “clase”, y reemplazó esta falla por el rescate de una supuesta tradición guerrera que desde Theodore Roosevelt justificó el imperialismo, muy distinto por cierto del colonialismo. Si se toma en cuenta, además, la debilidad de los sindicatos, pese a ciertos éxitos a finales de los años treinta, en realidad, ya muerto el populismo agrario, el problema de clase quedó opacado en Estados Unidos por el de la discriminación racial y la competencia social-darwinista entre minorías de distintas procedencias. Esta renuencia a asumir los conflictos de clase como tales poco tiene que ver con la Guerra Fría, o incluso

con el final de la misma; antes al contrario, forma parte también del culturalismo estadounidense que fue imponiéndose a partir de 1945, hasta desembocar en los discursos de la postmodernidad.

EL ASALTO A OCCIDENTE

Ya hemos señalado cómo entre finales del siglo XIX y principios del XX se fue eclipsando el ideal del pequeño agricultor independiente que, para muchos, incluyendo a Thomas Jefferson, debía ser el cimiento de una auténtica democracia en Estados Unidos. Si se hace caso de una evolución como la cultural, resulta más o menos claro que la figura de dicho pequeño agricultor fue perdiendo fuerza durante principios del siglo XX, casi no fue escuchada durante la Gran Depresión y apenas fue tomada en consideración a partir de la crisis en los años setenta. El sueño de Jefferson debía permitir que Estados Unidos se diferenciara de Europa. Y así ocurrió, sólo que, como se verá en este apartado, los mitos que a la larga cimentaron el sueño americano poco tuvieron que ver con lo que hasta finales del siglo XIX eran los anhelos del *farmer*. Digamos de paso que Jefferson tuvo más de una intuición acertada sobre la América Latina independiente por la que sentía aprecio. Constató los estragos de la Colonia, y escribió:

Me temo que la degradante ignorancia en que los han sumido sus sacerdotes y reyes los haya descalificado para el mantenimiento o siquiera el conocimiento de sus derechos y que haya que derramar mucha sangre para que mejore algo su situación [...] Toda la América Española está en revolución. Los insurgentes triunfan en muchos de los Estados y pronto triunfarán en todos. Pero el peligro consiste allí en que las crueles artes de sus opresores han encadenado sus inteligencias, las han mantenido en una ignorancia infantil y son tan incapaces como los niños de gobernarse a sí mismos (Dewey, 1950: 213).

Jefferson, a pesar de haber sentado algunas bases para la adulteración posterior de la democracia estadounidense, como lo hizo al reivindicar la supremacía “sagrada” de la mayoría sobre las minorías (Jefferson, 1960: 34), fue sin duda fiel al sueño americano original al oponerse a las monarquías europeas, que consideraba ociosas, y a las que prefería lo que llamaba la “aristocracia natural” del mérito y el talento. Dejemos por lo pronto anotado que mucho más tarde fue John Dewey, sobre quien volveremos, quien expresó a pesar suyo los riesgos de someterse a la voluntad de la mayoría. En su reclamo de que el niño fuera adaptándose a algo tan vago y poco normado como “los demás”, y que en caso contrario aceptara el fracaso como propio (Dewey, 1971: 23), el seguidor de Jefferson llegó incluso a justificar que un muchacho miembro de una tribu primitiva se adapte a los requerimientos bélicos de ésta, sin cuestionarla, con tal de obtener el reconocimiento de la mayoría y de no ser censurado y ridiculizado (Dewey, 1971: 22). Un ser humano, para el autor de *Democracia y educación*, debe actuar “de acuerdo con los demás” para lograr la felicidad y para evitar el dolor del fracaso (Dewey, 1971: 22). Tiempo después de Jefferson, ya en los albores del siglo XX despuntó, a juzgar por representaciones como las de Dewey, el riesgo de que al ajustarse a la supremacía de la “sagrada” mayoría, el individuo perdiera personalidad propia.

Jefferson odiaba que, mientras unos vivían en la opulencia y el dispendio (los reyes, los nobles, los sacerdotes), otros subsistieran en la miseria, y sugería como antídoto una “cruzada” por la educación y contra la ignorancia (Jefferson, 1960: 87). Lector de Epicuro y amigo de Nemours, Jefferson tampoco dejó de criticar a la Revolución francesa y el terror en el que ésta desembocó, con los crímenes de “los Danton y los Robespierres” (Jefferson, 1960: 28), aunque condenaba a la aristocracia feudal europea que, para él, había convertido hasta la cortesía, la belleza y el buen humor en “signo de distinción” (Dewey,

1950: 95). Lo importante, sin embargo, es que la concepción que Jefferson tenía del individuo no era para nada egoísta, como tampoco lo era por cierto en el caso de Adam Smith y su *Teoría de los sentimientos morales* (Jefferson tuvo influencia de Hume, como Smith): debía promoverse la “autosuficiencia” y el “autogobierno” (Jefferson, 1960: 15), pero el ser humano era, por naturaleza, un ser moral, generoso y compasivo y la justicia debía convertirse en la ley fundamental de la sociedad (Jefferson, 1960: 18). Incluso, la mayoría no podía coartar al individuo (Jefferson, 1960: 18), y mucho menos por la fuerza o por la multiplicación de funcionarios dedicados con sus sueldos a hacerse de clientelas (Dewey, 1950: 61). Frente al dispendio de las monarquías europeas, Jefferson propuso la frugalidad y la sencillez del gobierno (Jefferson, 1960: 31), la moderación en la acumulación de riqueza (Jefferson, 1960: 85), y parece claro que ello estaba ligado al lugar central que debía ocupar en la sociedad estadounidense, predominantemente agrícola, el “granjero industrial” con su dignidad intrínseca (Jefferson, 1960: 79). Para Jefferson, los cultivadores de la tierra eran los ciudadanos más valiosos, a diferencia de los fabricantes (considerados como “incitadores al vicio”) e incluso de los navegantes: aquéllos lo eran por vigorosos, independientes, libres y por tener la virtud (Dewey, 1950: 106), cualidad que para el presidente era la de mayor importancia. La educación debía servir para salir de la ignorancia, ya que un individuo ignorante no podía ser libre (Jefferson, 1960: 89).

Por lo demás, Jefferson temía la urbanización: “cuando nos amontonemos”, escribió, “los unos sobre los otros en grandes ciudades, como sucede en Europa, nos corromperemos como en Europa y llegaremos a comernos los unos con los otros como hacen allí” (Dewey, 1950: 77). En perspectiva, ideales como los de Jefferson eran sin duda progresistas, si se quiere llamarlos así, frente a una Europa estancada en las injusticias medievales. También parece claro que, a medida que fue

pasando el tiempo, muchos de los anhelos del presidente estadounidense fueron de alguna manera traicionados, sobre todo desde finales del siglo XIX. La igualdad debía imponerse a las jerarquías arbitrarias, y el cimiento de la democracia representativa estaba en el pueblo, que era algo concreto, y que tenía los derechos derivados de la posesión de la propiedad. Sería probablemente erróneo, pese a sucesos como la compra de Louisiana, meter a todos los fundadores de la democracia estadounidense en el mismo saco, y es claro que hasta hoy sigue fascinando la posibilidad de ser un pequeño propietario (aunque la clase media ya no sea lo mismo que los pequeños granjeros) y disfrutar de un sinnúmero de derechos. Al mismo tiempo resulta llamativo, moralinas aparte, que esta visión muy peculiar del mundo haya sido recuperada mucho más tarde, ya a finales del siglo XX, para condenar fuera de todo contexto a personajes como Robespierre, por ejemplo, en una película de gran repercusión como *Danton* (1983), del polaco Andrej Wajda.

Tocqueville nunca vio en Estados Unidos una prolongación de Europa, aunque en *La democracia en América* no faltaran las comparaciones entre uno y otro lados del Atlántico. Para el autor, la sociedad estadounidense era realmente de un tipo nuevo, distinto del que imperaba en un viejo continente impregnado por una herencia feudal. Desde este punto de vista, Estados Unidos no podía reclamar mayor pertenencia a Occidente. Si acaso, en una serie de vaivenes, fue Max Weber quien se planteó el problema de saber si Estados Unidos se europeizaría. No ocurrió así, y en el siglo XX fue Europa la que se americanizó, sobre todo a partir de 1945. Para Weber, Europa aparecía como “el núcleo dinámico de Occidente” (Offe, 2006: 66), y Estados Unidos era algo así como una “Europa inconclusa”, pero aunque el autor llegara a inquietarse por ciertas características negativas de la sociedad estadounidense, como la “especialidad sin espíritu” y el “hedonismo sin corazón” (Offe, 2006: 76),

nunca dejó de admirar el *ethos* individualista de la libertad y la capacidad de asociación de los estadounidenses en clubes y sectas. Para Weber, el ascetismo puritano de las sectas estadounidenses era una fuerza revolucionaria y la fuente del dinamismo capitalista en Estados Unidos (Offe, 2006: 84); por otra parte, el espíritu mercantil del sistema universitario en la potencia parecía preferible a la obediencia educativa alemana. Weber no veía nada malo en que Europa se americanizara, de la misma manera en que Estados Unidos algún día se europeizaría, cosa que en realidad nunca ocurrió.

Con la Segunda Guerra Mundial, la noción de Occidente se modificó. En Europa dejó de ser sinónimo de progreso, como lo había sido desde el Siglo de las Luces. La barbarie surgió desde Alemania, en el corazón europeo. Así como cesó de equipararse con el progreso, la noción de Occidente dejó sobre todo de pertenecer en exclusiva a los europeos occidentales. Con la Guerra Fría, Estados Unidos se la reapropió, al grado de incluir a Japón (o a Turquía), hasta convertirla en equivalente del “mundo libre”. Después de haber caído en la barbarie, Europa occidental, como en la antigua tragedia griega que le diera su nombre, fue de nueva cuenta “raptada”. Lo importante, para lo que nos incumbe, no es tanto que, por los acuerdos de Yalta, el este europeo hubiera ido a parar por la fuerza en la órbita soviética; en realidad, la tragedia es que buena parte del occidente europeo quedó en manos de Estados Unidos, incluso pese a ciertas resistencias como la del gaullismo en Francia. El eurocentrismo que algunos intelectuales (como Samir Amin) criticaran a destiempo se terminó junto con la modernidad que se había inaugurado con la gran expansión europea a partir del siglo XVI. Se entró así, salvo en los espacios dominados por el soviétismo o por el tercermundismo, en un americanocentrismo que ha resultado muy difícil de ver para la intelectualidad. Con el fin de la modernidad europea, en la segunda postguerra del siglo XX seguramente hayan comenzado a construirse los cimientos de

lo que más tarde se llamaría “postmodernidad”, quizás a falta de poder nombrar el americanocentrismo.

Desafortunadamente, el auge del tercermundismo, que se prolongó hasta los años setenta, impidió que muchos repararan en los cambios que se estaban produciendo en la sociedad estadounidense. Mientras unos se quedaban en la admiración por las protestas estudiantiles contra la guerra de Vietnam, en la potencia se preparaba un fuerte viraje conservador. En Europa occidental, desde la segunda postguerra del siglo XX, Estados Unidos estableció fuertes lazos con Gran Bretaña, Alemania e Italia. Con el fin de la Guerra Fría, la influencia estadounidense se expandió hacia el este europeo y las fronteras de la antigua Unión Soviética.

La noción de Occidente tenía su propia historia hasta que los estadounidenses se la apropiaron después de la Segunda Guerra Mundial. Siempre fue una noción eurocentrada, que designó desde un principio a Europa occidental y, de manera más precisa, a la civilización latino-céltico-germano-cristiana que apareció entre el año 370 y el año 850 después de Jesucristo, sobre las ruinas del Imperio romano de Occidente (Del Valle, 2000: 356). Esta noción de Occidente, que se consolidó con Carlomagno, se fue diferenciando con el tiempo del mundo eslavo y bizantino del este europeo, hasta identificarse con la alianza entre el sustrato céltico-romano y el aporte judeocristiano, al mismo tiempo acentuado por la impronta germanizante y bárbara (Del Valle, 2000: 357). La misma noción de Occidente sufrió otra sacudida con la Reforma, en el siglo XV, que influyó mucho más sobre el mundo germánico y anglosajón que sobre el espacio latino-mediterráneo, y que por lo demás precipitó el distanciamiento con el oriente europeo, por cuanto los ortodoxos, a diferencia de los católicos, nunca consideraron a los protestantes como plenamente cristianos (Del Valle, 2000: 357). Los grandes descubrimientos, en particular el de las Américas, el Renacimiento, las Luces, el Enciclopedismo y las revoluciones

inglesa y francesa, habrían de consolidar la fuerza de la civilización occidental y de inaugurar la modernidad, a la que se opuso el este de Europa.

Occidente, con su propia forma de humanismo, terminó identificándose con el lugar otorgado a la persona humana, un aporte mayor del cristianismo gracias al dogma de la Encarnación, si ha de seguirse al filósofo personalista Emmanuel Mounier (Del Valle, 2000: 358). Ya en la época moderna, la noción de individuo, más impersonal y secularizada, ocupó el lugar de la de persona y se asoció con los progresos materiales, el consumismo y la defensa creciente de las libertades y los derechos particulares (Del Valle, 2000: 358): probablemente aquí se haya tendido el puente con Estados Unidos. La sociedad estadounidense, a diferencia de la europea occidental, no logró engendrar personalismo alguno. Mounier oponía el personalismo al individualismo:

a veces se opone —escribió—, para distinguirlos, persona e individuo. De esta manera se corre el riesgo de separar a la persona de sus ataduras concretas. El movimiento de recogimiento que constituye al “individuo” ayuda a asegurar nuestra forma. Sin embargo, la persona sólo se desarrolla purificándose incesantemente del individuo que hay en ella. No lo logra a fuerza de volcar la atención sobre sí, sino por el contrario, tornándose disponible (G. Marcel) y, por ello, más transparente para sí misma y para los demás. Todo ocurre entonces como si, no estando ya “ocupada de sí misma”, “plena de sí misma”, se tornase, y solamente entonces, capaz de acoger al otro, como si entrase en gracia (Mounier, 1962: 20).

En el personalismo no hay renuncia a la fraternidad humana, aunque sí condena al individualismo que, al instaurar una “libertad sin dirección ni medida”, reduce la asociación al provecho, hace que el hombre vea a otros con desconfianza y reduce las instituciones a garantizar la “no usurpación de los egoísmos” (Mounier, 1962: 20). El personalismo, a diferencia del indivi-

dualismo, el egocentrismo y el narcisismo a ultranza, nunca dejó de reivindicar la necesidad de la comprensión, la generosidad y su gratuidad como medios para anular la soledad del sujeto, el orden estrecho de los intereses y el de los instintos, y la fidelidad de la consagración a la persona, al amor y a la amistad (Mounier, 1962: 21). Contra lo que más tarde popularizaría el psicoanálisis, el personalismo reivindicaba para sí el secreto:

las gentes totalmente volcadas al exterior —escribía Mounier—, totalmente expuestas, no tienen secreto, ni densidad, ni fondo. Se leen como un libro abierto y se agotan pronto. Al faltarles la experiencia de esta distancia profunda, ignoran el “respeto al secreto”, sea el suyo o el de otro (Mounier, 1962: 27).

El personalismo también reclamó que la persona trascendiera la naturaleza al descartar el mito de ésta, impersonal y de poderes ilimitados, como si fuera una madre benevolente, sagrada, inmutable y de la que no habría que apartarse so pena de sacrilegio y de catástrofe (Mounier, 1962: 13).

Si el puente se tiende entre el crepúsculo de Europa y el ascenso de Estados Unidos es en la medida en que, como lo señala Mounier, el nihilismo se enseñoreó en Europa por lo menos desde la crisis de 1929, que representó “el toque de muerte de la felicidad europea” y desembocó en una crisis espiritual que sería también “la del hombre clásico europeo, nacido con el mundo burgués”, que había creído realizar el animal racional, en el que la razón triunfante había domesticado definitivamente el instinto, y la felicidad neutralizado las pasiones (Mounier, 1962: 55). La intuición del alcance de la crisis europea va sin embargo más lejos, al comprobar Mounier que el capitalismo en Europa está “al fin de fuerzas y de su capacidad inventiva”, y que “el capitalismo norteamericano, todavía en expansión puede, si interviene en los asuntos del Viejo Mundo, darle un plazo más” (Mounier, 1962: 58). Si ésta parece una intuición fulgurante, la siguiente lo es aún más: para la segunda postguerra del siglo

XX, mientras Estados Unidos aseguraba su expansión y una prosperidad aún mayor que la de los años veinte, Mounier constataba que Europa asistía, si no al fin del cristianismo, sí al de una cristiandad, de “un régimen cristiano carcomido que rompe sus amarras y parte a la deriva dejando tras sí a los pioneros de una cristiandad nueva” (Mounier, 1962: 67).

El eurocentrismo también se debilitó en la medida en que, en la segunda postguerra, terminaron de desmoronarse los imperios coloniales en un proceso que habría de prolongarse hasta principios de los años setenta, con el derrumbe de las posesiones portuguesas en África. Estados Unidos vio con buenos ojos ese desmoronamiento, y no es casual que, a la larga, los estudios sobre la postcolonialidad se hayan difundido en buena medida desde Estados Unidos. A partir de este proceso, Europa occidental ya no fue la misma y desplegó un doble movimiento. Por una parte, apareció una fuerte crítica, no carente de culpa, al desastre que la colonización provocó en los espacios sojuzgados desde el siglo XVI; por otra parte, Europa ya no podía ser, con el “llanto del hombre blanco” (Bruckner), responsable por todos los males de un conjunto de países periféricos que, tan mal que bien, y a pesar del neocolonialismo, consiguieron dotarse de Estados nacionales por lo menos formalmente soberanos y por ende responsables de sí mismos. Fue la derrota europea en el sur la que permitió que apareciera la crítica, aunque también entraron en juego el desencanto de la intelectualidad por la Unión Soviética y el entusiasmo por la emancipación del Tercer Mundo. Como declarara Edgar Morin, se quería para el Saigón victorioso en 1975 lo que ya no se aceptaba para Praga (Bruckner, 1983: 35). En la idealización del Tercer Mundo y de unas supuestas naciones proletarias, jugó el desencanto por la clase obrera europea, y la izquierda, al modo de un Sartre (para quien “el mundo occidental estaba condenado a muerte” y “Europa se había fregado”) o incluso de un Régis Debray, se orientó hacia un militantismo expiatorio

(Bruckner, 1983: 13). No fue por cierto un movimiento masivo, como tampoco lo fue más tarde el militatismo de grupos altermundialistas. Se trató sobre todo de un vuelco entre una minoría de intelectuales, de militantes y de educadores, mientras que el resto de la población de Europa occidental permanecía indiferente, e incluso hostil, a los reclamos del Tercer Mundo (Bruckner, 1983: 15).

Hasta los años setenta, entre la intelectualidad y la juventud de Europa occidental jugó, junto con una auténtica simpatía, un dejo de mimetismo y de magia. Si en Estados Unidos se ponía de moda el exotismo, en el espacio europeo occidental, en cambio, se privilegiaban la boina y la barba al estilo del *Che* Guevara, el habano fidelista, el traje chino o más tarde, incluso, el turbante afgano (Bruckner, 1983: 48). En el impulso solidario con frecuencia se pasaron por alto las exacciones que habían comenzado a cometer algunos líderes del Tercer Mundo, desde los estragos de la Revolución cultural de Mao hasta las grotescas imitaciones napoleónicas de un Bokassa en la República Centrafricana, antes de llegar a las atrocidades de los jemereros rojos en Camboya. Quedaba mucho de cierto exotismo de la Ilustración. Diderot escribió alguna vez sobre “la vida salvaje tan simple y nuestras sociedades tan complicadas. El tahitiano toca al origen del mundo, el europeo toca a su vejez” (Bruckner, 1983: 181), y fue seguido por Condillac o Condorcet (hasta llegar a Rousseau).

Europa occidental, en la segunda postguerra del siglo XX, y contra lo que pudieran sugerir tesis como las de Bruckner, aún se había interesado por el desarrollo, la modernización y la posibilidad de que el Tercer Mundo consiguiera salir del atraso (tribal, feudal) para dar a todos el estatuto de personas. Hasta los años setenta, había sido sólo de manera tangencial que los europeos occidentales habían buscado la inocencia perdida en las comunidades primitivas de la periferia, y los últimos vestigios de una humanidad “auténtica y feliz”. Luego, ciertamente, se creyó

que el Tercer Mundo podía encerrar “lo espontáneo, sentimental y justo” contra un Occidente “rapaz y cruel”, a riesgo de infantilizar a los países periféricos (Bruckner, 1983: 223) y de caer además en el credo del *Blut und Boden* de origen alemán (Bruckner, 1983: 284). En realidad, es probable que este tipo de actitudes se hayan difundido más adelante bajo la influencia de una fuerte americanización. Para los años ochenta y noventa, Danielle Mitterrand se enterneció por los kurdos del norte de Irak sin reparar en los intereses a los que servía, como se entusiasmaría después por el neozapatismo chiapaneco y sus comunidades indígenas; a su vez, José Saramago puso ciertas distancias ante la Revolución cubana para seguir reclamando, antes que para los trabajadores o los campesinos, una mayor atención para los indios, como los mapuches en Chile.

Después de la Segunda Guerra Mundial, y con la independencia de distintas antiguas colonias, el desarrollo se convirtió en una prioridad. Para Stéphane Bonnevault, la fiebre desarrollista no fue ajena al afán de dominio occidental, y ni siquiera Truman, al término de la conflagración mundial, se deshizo de ella, interesado como estaba en sustraer dichas ex colonias a la influencia europea. Sin embargo, el anhelo del desarrollo, desde una perspectiva europea, también solía ser el de la igualdad humana y la emancipación de la persona. Probablemente sea por ello que, con el fin de la Guerra Fría, la mundialización y la supremacía estadounidense, el desarrollismo fue arrumbado incluso en los organismos internacionales, que aparentemente abandonaron la utopía de la abundancia universal para reconvertirse al simple pragmatismo, como lo reconoce Bonnevault (Bonnevault, 2003: 30). En buena medida, fue un acomodo al americanocentrismo, y no está de más recordar que Estados Unidos, a pesar de negar la existencia del conflicto de clases, nunca se preocupó realmente por la igualdad económica. Así, para seguir a Bonnevault, aunque éste identifique erróneamente el occidentalismo con el europeísmo, desde los años noventa

el anhelo del desarrollo fue reemplazado por el acomodo a una globalización de fuerte influencia estadounidense.

El fin del eurocentrismo no impidió que parte de la intelectualidad europea (como lo prueba Bonnevault) siguiera concibiéndose erróneamente como el centro de Occidente, aunque esta noción haya cambiado de sentido, tal y como habría de reconocerlo Serge Latouche: “Hoy” —escribe— “Occidente es una noción más ideológica que geográfica. En la geopolítica contemporánea el mundo occidental designa un triángulo que encierra al hemisferio norte del planeta con Europa del oeste, Japón y Estados Unidos. La Trilateral designa bien este espacio defensivo y ofensivo” (Latouche, 1992: 34). El mismo autor lleva a cabo una crítica implacable de los efectos devastadores que la “occidentalización del mundo” provocó en los espacios del sur, y no deja de poner el acento en el desarraigo cultural, los absurdos del progreso técnico mimetizado y los de la industrialización fallida. Pero repara poco en algunas de sus propias observaciones, que permiten captar la diferencia entre la occidentalización colonial desplegada durante varios siglos por Europa, y la occidentalización a la que aspiraría Estados Unidos. “La nueva potencia hegemónica, Estados Unidos, donde habrá de encarnar en adelante un nuevo Occidente rejuvenecido [...], repudia la herencia colonial” (Latouche, 1992: 23). “A decir verdad” —agrega— “en un mundo que acepta ahora universalmente los valores de la civilización y del progreso, la colonización ya no aparece como necesaria para la dominación occidental” (Latouche, 1992: 23).

Si ha de seguirse esta pista es posible pensar que el americanocentrismo no ha contado, para “occidentalizar” y uniformizar al mundo, con las mismas herramientas que algunos países de Europa occidental en el pasado colonial. El problema se remonta lejos en el tiempo. Si bien llega a tomar la forma mortífera y fanática de las Cruzadas, la occidentalización europea no deja de basarse en los valores de la cristiandad, que Latouche, tanto

como Del Valle, llegan a situar por lo menos hasta los tiempos de Carlomagno (Latouche, 1992: 13). A diferencia de la Ilustración, que incubó una curiosidad enciclopédica por otros pueblos, “el protestantismo bajo su forma puritana (y algunas de sus repercusiones en el catolicismo pietista)”, que habrá de “dar a Occidente un impulso nuevo”, llevó el individualismo a sus extremos y “suscit(ó) una ‘moral’ radicalmente profana y económica: el utilitarismo” (Latouche, 1992: 37).

La occidentalización europea no se basó en este utilitarismo extremo y no perdió la curiosidad cultural por el sur (encarnada en los exploradores, los viajeros y los científicos), que ha sobrevivido hasta nuestros días en la capacidad francesa y británica para producir numerosos estudios a la vez especializados y críticos sobre los países periféricos. Es probable que, aun contra la ambivalente opinión de Latouche el Occidente europeo, en su expansión, haya sido “la única cultura abierta que, en la Historia, se haya interesado por otras culturas y que, al cuestionarse a sí misma, haya tenido por lo mismo una vocación universal. En otros términos, contendría una ‘metacultura’ que le permite representarse a sí misma, colocarse a distancia y ‘autorreflexionarse’” (Latouche, 1992: 52). Es, sin duda, una capacidad —contraria a la barbarie— que muchos países periféricos no tienen, y que les impide evolucionar y universalizarse. Si Europa se fue a pique en la primera mitad del siglo XX y cayó en la barbarie, es seguramente porque esta capacidad de autorreflexión y distanciamiento se había opacado, entre otras cosas por la vertiginosa llegada de una sociedad como la alemana —con poca tradición democrática— a la era de masas.

Latouche, al pasar por encima de las diferencias entre la Europa occidental de raigambre cristiana y unos Estados Unidos individualistas y utilitaristas al extremo, deja apresuradamente de lado una advertencia de Karl Polanyi que bien puede valer para la nueva potencia dominante: “permitir al mecanismo de mercado”, escribe Polanyi, “dirigir sólo la suerte de los seres

humanos y de su entorno cultural [...] tendría por resultado destruir la sociedad” (Latouche, 1992: 64). Después de todo, el mismo Latouche admite que:

[...] la mentalidad individualista constituye un fermento de descomposición del vínculo social. Corroe el tejido de las solidaridades tradicionales como un cáncer. Lo que vuelve al individualismo irresistible, es que se le aparece a cada uno como una liberación. Emancipa, en efecto, de los condicionamientos, y abre posibilidades sin límites, pero a expensas de las solidaridades que constituyen la trama de las colectividades (Latouche, 1992: 109).

La introducción de los valores occidentales, los de la ciencia, la técnica, la economía y el desarrollo son bases de desculturación, y se trata de una verdadera “conversión” (Latouche, 1992: 65). Sin embargo, las diferencias históricas no pueden obviarse. No son desde luego los valores que la España conquistadora buscó introducir en América, al igual que Portugal, y tampoco son exactamente los valores que el liberalismo británico o el laicismo francés, con sus énfasis en la educación de las élites y la formación de cuadros, transportaron a sus respectivas colonias. Ello explicaría, entre otras cosas, que muchos líderes tercermundistas, desde Ho Chi Minh hasta el ayatola Jomeini, se hayan formado en países europeos cuya cultura, a menudo, no dejaron de aquilatar. Ya no es el caso de Estados Unidos, que desde el fin de la Guerra Fría coloca el énfasis en las fuerzas ciegas del mercado, en la guetoización —si cabe la expresión— de las “identidades” y en la convicción de que el “poder blando” de los medios de comunicación de masas puede suplantar a la educación. Aquí sí, el Occidente puede reducirse al mecanismo económico de mercado y a la identificación de la democracia liberal con éste, al grado de que, como lo sugiere críticamente Latouche, “los antropólogos que encuentran la vida económica hasta en las sociedades más primitivas y que interpretan las relaciones de reciprocidad como intercambios mercantiles embrionarios que obedecen al cálculo

utilitario no hacen más que suministrar el pretexto teórico para el etnocidio concreto” (Latouche, 1992: 67).

El mimetismo con la globalización y el mercado en modo alguno puede asemejarse a los sincretismos que las colonias española y portuguesa dejaron en América, a partir de los aportes y las sobrevivencias de las culturas populares, o con la impronta cristiana y educativa de las misiones belgas o de de los colonizadores franceses o, por último, con el *indirect-rule* de los británicos en sus posesiones. Después de todo, y aunque fuera de manera contradictoria, el gran fundador de la escuela laica y republicana francesa, Jules Ferry, era también partidario de la expansión en ultramar. Todd explica que los ingleses nunca buscaron integrar a los pueblos sometidos y poner en cuestión las costumbres locales (Todd, 2003: 97), aunque sin duda se dedicaran a dividir tribus y religiones. Todd observa también que los estudios de Evans-Pritchard sobre los nuer de Sudán o los de Meyer sobre los tallensi de Ghana, obras maestras de la antropología social, se hicieron en tiempos coloniales, pero lograron tener una aguda percepción del universal humano oculto por la diversidad de las estructuras (Todd, 2003: 97). Si la descolonización británica fue indolora, “a los franceses, muchos de los cuales soñaban con hacer de los vietnamitas y argelinos franceses ordinarios, les costó más aceptar su retroceso imperial. Arrastrados por su universalismo latente, se empeñaron en una resistencia imperial que les valió una sucesión de desastres militares y políticos” (Todd, 2003: 97). En el fondo, un alegato como el de Latouche tiene un sesgo ahistórico: la “megamáquina” que lleva al mimetismo tecnológico y a la incapacidad de las “élites” para salir del atraso es un fenómeno que, bajo fuerte influencia estadounidense, data de la segunda postguerra del siglo XX y no de una colonización que se remonta hasta el siglo XVI.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos se preocupó poco por el problema del desarrollo y lo reemplazó por teorías que —como las de Rostov— concibieron el “despegue”

económico y el crecimiento como asuntos fundamentalmente técnicos, y no como esfuerzos colectivos de emancipación. Desde luego que, en su inmensa mayoría, los países periféricos (como por lo demás la Unión Soviética) no alcanzaron a cubrir la brecha del atraso que los separara de los países centrales. Habiendo fracasado el anhelo emancipatorio del desarrollo, los expertos acabaron por refugiarse en el empirismo y el pragmatismo, y en la “megamáquina” que habría de representar una “anticultura”. Pero las siguientes observaciones de Latouche pueden aplicarse sobre todo a Estados Unidos, más que a las indudables contradicciones del neocolonialismo europeo: “El fracaso de la occidentalización”, escribe Latouche, “es también el fracaso de no tener sustituto que proponer al crecimiento material en el plano del imaginario. Occidente sólo encanta al mundo por la técnica y por el bienestar” (Latouche, 1992: 113).

No por ello puede concluirse —como lo hace Latouche— que, en la segunda postguerra del siglo XX, el Estado nacional en el Tercer Mundo no haya sido más que un “proyecto vacío” y artificial (Latouche, 1992: 107). Es más factible pensar que de una u otra forma todavía pudo movilizar energías colectivas que habrían de ser justamente las que atrayeran a una parte de la intelectualidad occidental. De todos modos, al final de la Guerra Fría y con la consolidación de la supremacía estadounidense, se impuso un discurso que redujo los esfuerzos colectivos del Tercer Mundo a la “burocracia” y el “autoritarismo” y que, al calor de la globalización, intenta sostener que el Estado-nación se ha convertido en una realidad superada. Estados Unidos nunca se planteó el problema del progreso que encarnaran la confianza de las Luces, pero también el soviétismo y el tercermundismo. Si el desarrollo dejó de ser una perspectiva desde el final de la Guerra Fría, es en la medida en que Estados Unidos habría de privilegiar el mimetismo tecnológico y el utilitarismo y ya no, como en cierto modo lo hicieran antaño algunas potencias de Europa occidental, la emancipación de la persona huma-

na por encima de los particularismos. Con el utilitarismo vendría el conformismo.

Desde sus orígenes, Estados Unidos no se definió como parte de Europa, y no podía hacerlo. Los inmigrantes llegados al norte de América huían de sociedades feudales como la británica, que juzgaban opresivas y degeneradas por la corrupción y el pecado. De distintas maneras, este antieuropeísmo se hizo un camino en la fundación de la nación estadounidense. Alguien como Noah Webster,¹ por ejemplo, veía a una “vieja Europa” destruida por las vanidades, la corrupción y las tiranías, donde la ley no se respetaba, las costumbres eran licenciosas, la literatura declinante y la naturaleza humana “depravada”, a lo que debía oponerse América con su “regeneración” (Marienstras, 1977: 205). Los federalistas estadounidenses llegaron más lejos: para ellos, la Revolución francesa era igualmente parte de la decadencia europea. Debía denunciarse en los sermones a esa “terrible república” donde las ideas de Voltaire amenazaban con destruir a la civilización (Marienstras, 1977: 206), y para otros, los acontecimientos en Francia habían sido el resultado del pensamiento desnaturalizado de los filósofos, hasta llegar al cortejo apocalíptico de las ejecuciones y el terror, que anunciaban la llegada del Anticristo (Marienstras, 1977: 206). No faltaron quienes denunciaran a los “malos espíritus” de Voltaire, Diderot y d’Alembert por haberse opuesto a la religión y la moral para hacer entrar a las instituciones del saber por el camino del Anticristo (Marienstras, 1977: 207). El jacobinismo habría estado destinado a destruir la civilización para hacer recaer a los hombres en el estado de barbarie, lejos de todo temor a la “justicia suprema”. Para muchos de los fundadores y de los apologetas

¹ En 1780, Webster era un decidido federalista. Admiró la Revolución francesa, pero siempre se opuso a que cualquier forma de jacobinismo penetrara en Estados Unidos, y prefirió la neutralidad.

de la naciente nación estadounidense, la “vieja Europa” ya no era la civilización.

Al mismo tiempo, y mientras para algunos la criminalidad era una constante en la historia de la cristiandad (Marienstras, 1977: 203), Estados Unidos tuvo en realidad sendas dificultades para fundar una civilización propia (Marienstras, 1977: 203). Imbuidos de una moral fanática —después de todo, Salem también fue un acto fundador del norte americano—, los protestantes no dudaron en exterminar sin mayor piedad a los indios que se opusieron a la conversión, y que solían ser vistos como bestias y “engendros del demonio”. En el fondo, no se trataba más que de una lucha simplista entre el bien y el mal, y pocos eran los que denunciaban lo que ya había comenzado a ser un genocidio (Marienstras, 1977: 198). Este rumbo no tenía nada de civilizatorio, pero más curioso aún sería lo que algunos estadounidenses habrían de oponerle: la supuesta “pureza” del salvaje, similar a la bondad natural de un territorio muy vasto por el cual abrirse brecha. La idealización del indio ya había comenzado, y no está de más señalar que para finales del siglo XX tomó formas caricaturescas en dibujos animados como Pocahontas (1995). En esta versión, el “buen salvaje” glorificado por un Freneau² (Marienstras, 1977: 188), se oponía a la civilización europea, y contribuyó así a forjar los mitos fundadores de la nación estadounidense. Poco se preocuparon estos apologetas por la realidad compleja de las comunidades nativas, ya que importaba sobre todo la “idea” de ellas para oponerlas a la “corrupción” europea y los defectos de la civilización (Marienstras, 1977: 189). Al igual que el aborígen, la naturaleza estadounidense, contra lo que sostenían algunos europeos, también estaba llena de bondades. El

² Freneau (1752-1832) ya anticipaba un patriotismo que, para la “gloria creciente de América”, terminaría por unir al Atlántico con el Pacífico. Por su obra, sobre todo poética, algunos llegaron a considerar a Freneau como el “padre de la literatura estadounidense”.

nativismo estadounidense y el ecologismo habían encontrado sus raíces en los mitos estadounidenses.

Pero en todo este movimiento, pocos se habían encargado de defender a la civilización, quizá porque se la daba por equivalente de la hipocresía y la servidumbre feudales. Los puritanos no lo hacían, hasta donde arrasaban con los “demonios” aborígenes que encontraban a su paso; tampoco los nacionalistas, para quienes la “juventud” de Norteamérica se oponía a la decrepitud de la civilización europea, y menos aún los defensores del “buen salvaje” (para algunos superiores a los antiguos romanos) y de la naturaleza, llenos de virtudes inocentes de los que la civilización había abdicado. Así, al mismo tiempo que en su fundación no fue capaz de recoger noción civilizatoria alguna, la nación estadounidense se fue adentrando en un profundo diferencialismo. Los indios y los esclavos negros no podían tener el derecho a la ciudadanía. Fue en este ambiente que, desde muy temprano, Crèvecoeur soñó con una sociedad moderna, distinta de la europea, sin grandes señores y desposeídos, sin aristocracias, reyes y jerarquías eclesiásticas, sin riquezas excesivas, y sobre todo sin clases sociales (Marienstras, 1977: 291).³ Mientras tanto algunos, como Franklin, ya deploraban que la ampliación de la frontera, a costa de los indios, se basara en el robo y la estafa.

En Europa, las cosas habían evolucionado de un modo distinto, y por cierto que a un autor como Norbert Elías, que estudiara a fondo el proceso de civilización, no se le ocurrió incluir a Estados Unidos en la dinámica de Occidente. Por el contrario, Elías puso énfasis en el grado de civilización que alcanzó la aristocracia francesa, y en menor medida la británica. Elías no incluye a Alemania, donde las coacciones exteriores, por razo-

³ De hecho, Hector St. John de Crèvecoeur glorificó a la América sencilla frente a Europa, en sus *Cartas de un granjero estadounidense* (1782); pintó un mundo casi paradisiaco y habría de inspirar luego a Thomas Jefferson, Ralph Waldo Emerson y otros escritores.

nes históricas, no llegaron a interiorizarse, y los equilibrios afectivos y el autocontrol en la población llegarían a faltar si lo hacía también una autoridad estatal potente (Elías, 1975: 295). Como lo ha hecho notar Michel Wieworka, Elías no habría alcanzado a comprender que la barrera que separaba a la aristocracia de la burguesía en Alemania era muy significativa, y que el carácter nacional alemán habría de quedar profundamente marcado por las clases medias (Wieworka, 2005: 199).

La sociedad cortesana francesa, del siglo XVII al XVIII, logró a la vez una progresiva civilización y la integración a la misma de distintas capas sociales (Elías, 1975: 219), al grado de que, posteriormente, la misma burguesía quedó impregnada de estos rasgos y de las maneras de la “buena sociedad” mediante un proceso de interdependencia funcional (Elías, 1975: 223). La herencia aristocrática sobrevivió en la “buena sociedad” parisina mucho más allá de la Revolución francesa, en descripciones como las de Balzac, Flaubert, Maupassant o Proust, hasta llegar a Malraux o Jules Romains (Elías, 1975: 242). En cierta medida también, la burguesía y la aristocracia británicas se amalgamaron (Elías, 1975: 285). En Estados Unidos, en cambio, no se produjo un proceso similar. La burguesía nortea, aunque no exenta de racismo, acabó por deshacerse de la aristocracia y sus romanticismos en el estilo de *Lo que el viento se llevó* (llevada a la pantalla en 1939) con la Guerra de Secesión. Por otra parte, y en un marcado diferencialismo, la aristocracia sureña de plantadores se había interesado muy poco por la transmisión de algún valor civilizatorio hacia las capas inferiores, constituidas por esclavos negros que eran considerados apenas como objetos, al mismo título que los muebles u otros enseres.

En la medida en que no conoció el Medioevo, y que los inmigrantes que llegaron a América huían de él desde Europa, en Estados Unidos no se produjo el proceso de curialización de los guerreros que conduciría en algunos países europeos al adelanto

del proceso de civilización. No está de más señalar que, en la industria cinematográfica estadounidense de finales del siglo XX y principios del XXI, el guerrero se presenta como modelo a seguir en la lucha entre el bien y el mal. Denis Duclos ha explorado esta fascinación del cine estadounidense por los guerreros, y la influencia germanizante pasa por la apología nórdica. Es una “religión de conquista con un pesimismo radical”, que “no puede fundar una comunidad reflexiva de la persona” (Duclos, 1994: 251), y que hace del encuentro humano no un don o una transmisión, sino un acto de predación (Duclos, 1994: 256). Como en la sociedad medieval nórdica, se oscila entre la “regla” y la “energía”, y como en Alemania, se opone la “cultura” a la “naturaleza”, hasta llegar a la fascinación por la destrucción de la sociedad (Duclos, 1994: 246) con los mitos del “regreso violento” (que algunos, torpemente, pueden confundir con *le retour du refoulé*). La civilización resulta ser para el guerrero una forma de represión, que al fracasar hace salir en el ser humano una naturaleza animal, salvaje, brutal, voraz y viciosa (Duclos, 1994: 183).

En algunos países de Europa occidental, la curialización (*Verhoflichung*) consagró el predominio de una nobleza domesticada, la “nobleza de corte” (Elías, 1975: 221), que dio paso a un control creciente de las pulsiones en una mayor interdependencia social. La curialización de los guerreros fue un largo proceso que comenzó a partir de los siglos XI y XII, y que culminó en los siglos XVII y XVIII (Elías, 1975: 221). Elías observa que procesos análogos, basados en un creciente monopolio de la violencia (la fuerza pública) y la recaudación de impuestos, pudieron producirse en otras latitudes como el este de Asia (Elías, 1975: 220). La fuerza de la aristocracia en algunos países europeos duró hasta bien entrado el siglo XIX, mucho después de la Revolución francesa, y el eje de las tensiones y conflictos no siempre fue entre obreros y capitalistas: fue también un forcejeo triangular entre las élites terratenientes aristocráticas y

cortesanas, la clase media industrial en ascenso y, detrás de ellos, las nacientes clases obreras industriales (Elías, 2005: 161).

En Estados Unidos, en cambio, es posible observar que el monopolio de la violencia y la recaudación fiscal tardaron en consolidarse. No lo hicieron hasta que estuvo completada la integración de los distintos estados de la Unión y la conquista del oeste. Por lo demás, hasta finales del siglo XX y principios del XXI el porte frecuente de armas entre la población estadounidense, rubricado por organizaciones como la Asociación Nacional del Rifle, significaba un límite para el monopolio estatal de la violencia, que tenía dificultad en imponerse desde las masacres en las escuelas (al modo de lo ocurrido en Columbine) y el asalto a la secta davidiana (Waco), hasta los disturbios de Los Ángeles en 1992, cuando el ejército tuvo que intervenir para detener una ola de saqueos y de enfrentamientos entre minorías más o menos armadas (hispanos, negros, coreanos), a raíz de la golpiza que recibiera el negro Rodney King y que desencadenara los disturbios.

Para hacerse un lugar en la sociedad cortesana francesa, había que cultivar otras cualidades que la violencia armada de los guerreros: la reflexión, la previsión a largo plazo, el dominio sobre sí mismo, la regulación rigurosa de la emotividad, el conocimiento del corazón humano y del campo social (Elías, 1975: 236), mediante los cuales la “buena sociedad”, en sus intercambios, podía formarse una opinión sobre el valor de cada uno de sus integrantes (Elías, 1975: 237). Hasta cierto punto, este proceso requirió de la observación fina de la psicología de cada quien y del arrumbamiento de las emociones del momento. Las nuevas estructuras de la sociedad habrían de penalizar a quienes se dejaran llevar por sus reacciones pasionales y por actos irreflexivos (Elías, 1975: 248), a diferencia de lo que acontecía antes con el furor de los guerreros que se fue extinguiendo. Con el paso del tiempo, Elías insiste en que las capas citadinas y rurales inferiores pudieron acceder a las normas

del comportamiento civilizado, y que se habituaron cada vez más a la previsión (un valor fundamental para los europeos occidentales, al menos en Francia), la moderación más continua, la regulación más estricta de las pulsiones y el desarrollo de mecanismos de autocontrol (Elías, 1975: 214). Ya no reinaba la desconfianza del tiempo de los guerreros, con sus arbitrariedades, y de los bandidos, tiempos en los cuales, incluso, los viajeros tenían que cuidarse de aquéllos y sus exacciones, o de emboscadas en las vías de comunicación maltrechas, a falta de centralización estatal y militar. Antes de la curialización, el reino del arbitrario absoluto contra las mujeres, los vencidos o los siervos podía interpretarse como “libertad de acción” (Elías, 1975: 191), y el control de las pulsiones y las emociones, de las capas superiores a las inferiores, no parecía ni necesario ni útil, y ni siquiera posible (Elías, 1975: 190).

Aunque no se esté forzosamente de acuerdo con la idea de que una clase social es antes que nada un recurso retórico, P. N. Furbank ha aportado datos interesantes sobre una noción que, a partir de Marx y Engels, se convirtió en una categoría de análisis. Sólo cabe lamentar que, por varias razones (entre otras, por el modo de empleo de las palabras por parte de la extrema izquierda), “burguesía” o “pequeña burguesía”, por ejemplo, hayan terminado por convertirse en epítetos. No fue sino hasta la decadencia definitiva del orden feudal, sobre todo en Francia y Gran Bretaña (y no en Alemania), que empezó a hablarse de “clases”. Marx tomó la palabra *Klasse* del término francés *classe*, utilizado por Louis Blanc y otros. *Bourgeois* comenzó a utilizarse en el sentido que le atribuyera Saint Simon, mientras que en Alemania *Bürgerlich* significaba apenas “civil” o “cívico”. Finalmente, *proletariat* comenzó a emplearse tímidamente con Proudhon, y hasta la década de 1830 designaba sobre todo la indigencia (Furbank, 2005: 87). En resumen, Marx pudo comenzar a construir sus categorías en medio de un debate con socialistas utópicos y anarquistas, mientras que en

Alemania, más que a la clase de pertenencia, se seguía atribuyendo mayor importancia a las “posiciones” (*Stände*). Como es sabido —y lo recuerda el autor de *Un placer inconfesable*—, el origen de la burguesía en algunos países de Europa occidental nunca dejó lugar a dudas. Desde el siglo XVI, cuando la palabra no se prestaba aún a controversias, significaba “habitante de la ciudad” (morador de un burgo), o incluso “vecino” o “ciudadano”.

Marx no prestó mayor atención a los “estratos intermedios” (*Mittelstände*), como los pequeños fabricantes, los tenderos, los artesanos o los labriegos, y en el tercer tomo de *El Capital* los llamó *Dritten personen* (“terceras personas”). En Europa, sólo en la Gran Bretaña victoriana llegó a hacerse durante todo el siglo XIX la apología de las “clases medias” (Furbank, 2005: 7). La idea de clase social suponía el conflicto social, y en Gran Bretaña no se encontró ninguna teoría que ubicara a las “clases medias” en dicho conflicto. Si en la Inglaterra victoriana las “clases medias” llegaron a ser tan elogiadas, es en la medida en que todavía no había desaparecido del todo cierta nostalgia aristocrática, y éstas “personas intermedias” vivían de trabajos útiles, pero también de las rentas que se originaban en el trabajo productivo —y despreciable— de otros.

A pesar de que a partir de la Revolución francesa, primero, y de Marx y Engels, después, se le haya querido dar al conflicto entre dos clases un carácter universal, no cabe asegurar que todos los países se hayan desarrollado por el mismo camino que el europeo. En América Latina y el Caribe, por el tipo de transición al capitalismo, los burgos y los comerciantes no tuvieron demasiada importancia frente a las oligarquías dueñas de la tierra (las grandes haciendas), y ni siquiera en el siglo XX se afianzó la idea de la existencia de una sólida burguesía. Para principios del XXI ya no existían más que “los empresarios”, aunque en cambio, sobre todo a partir de la segunda postguerra, se hayan popularizado las clases medias. No es seguro que

éstas hayan cobrado tanta importancia en África, Asia o incluso en Rusia, o que la tengan ahora. En cambio, Estados Unidos se empeñó muy pronto en negar la existencia de las clases sociales y su conflicto. Los pocos burgos del este no se desarrollaron al modo europeo. Con el avance hacia el oeste, el capitalismo estadounidense no perdió rápidamente su carácter rural y provinciano. Al no tener que luchar contra las añejas jerarquías fijas feudales, los estadounidenses no reconocieron mayor autoridad y desplegaron por lo demás una impresionante capacidad de movilidad geográfica para ascender socialmente. Ni siquiera el surgimiento de los grandes *trusts* y sus magnates, a finales del siglo XIX, generó una supuesta aristocracia. Si acaso, quedó el germen de lo que más tarde se convertiría —para ser más exactos— en una plutocracia. En la potencia del norte estuvo ausente la figura —que se extendió sobre todo en París a mediados del siglo XVII— de la *honnêteté* y del *honnête homme*, diferente del “hombre de honor” feudal y cortesano. Tampoco se forjó en Estados Unidos la figura del gentilhomme que estudia Furbank, y que en Inglaterra llegó a asimilarse con el *gentleman* e incluso el *yeoman* agrario. El *gentleman* se asoció con la palabra *honesty* y llegó a ser el equivalente de “modestia” (Furbank, 2005: 169).

Andando el tiempo, algunos autores ingleses contrastaron al gentilhomme y sus virtudes con el arribismo de las clases medias. En el fondo, el hombre “honesto”, “modesto” y “gentilhomme” sirvió de una u otra manera para fundar una estratificación de la pequeña burguesía, por más que Marx no viera en ella más que hipocresía. Esa pequeña burguesía, inglesa y francesa, consciente de los innumerables matices de clase, no podía surgir en Estados Unidos. Aquí las clases medias —que por lo demás no se consolidarían sino hasta el siglo XX, y sobre todo en la segunda postguerra del mismo— no recogieron nada de una nobleza inexistente, y es probable que en este sentido se hayan caracterizado mucho más por su tendencia al arribismo. Además de negar la existencia

de clases y de aspirar a una sociedad de *farmers*, sin conflictos (al modo en que lo quería Crèvecoeur), la medianía del granjero se vio muy pronto rebasada por la apología de la violencia en el avance hacia el oeste, durante el siglo XIX, en una empresa que tuvo muy poco de honesta y que se caracterizó más bien por la rapacidad y el fraude.

Al esbozar su teoría sobre el proceso de civilización, Elías se detiene también sobre el pudor y le otorga singular importancia. Al acentuarse las interdependencias sociales y al acercarse unas capas a otras, la desnudez es considerada como una ofensa, si se produce fuera de ciertos enclaves bien determinados. Desde la infancia, el carácter social de la prohibición se borra de la conciencia y el pudor es resentido como un imperativo que surge de las profundidades del alma (Elías, 1975: 268). En este ámbito, la sociedad estadounidense ha mostrado hasta finales del siglo XX y principios del XXI una evolución sorprendente. Frente a una camisa de fuerza puritana que puede resultar a todas luces excesiva, suele desplegarse por oposición la sexualización desenfadada de todas las relaciones humanas. Ya no queda ningún secreto ni vergüenza y, para finales del siglo XX y principios del XXI, los medios de comunicación masiva estadounidenses no dudaban en pasar revista a las perversiones más extrañas y los apetitos más degradados (Lasch, 1996: 170), hasta que el cinismo desvergonzado se convirtiera en el tono general de la cultura (Lasch, 1996: 175). Así, a diferencia del proceso de civilización que describiera Elías, la “liberación” de la sociedad estadounidense terminó por dar en la total falta de pudor y de reserva.

En los años ochenta del siglo pasado, los excesos del puritanismo pudieron pasar por un fenómeno de frenesí de masas que describiera Edward Behr. Con la moda de la “memoria recuperada”, de repente miles de mujeres estadounidenses comenzaron a “recordar”, fuera cierto o no, haber sido violadas en la infancia diez, veinte o treinta años atrás (Behr, 1995: 64),

y a desatar una auténtica cacería de brujas, incluso dentro de sus propias familias, o por actos nimios, como el de haber sido tocadas en la rodilla por un hombre. La influencia de los *talk shows* no podía ser más clara (Behr, 1995: 143): la audiencia latinoamericana y caribeña puede recordar los excesos de *El show de Cristina*. En el fondo, esta sociedad puritana recrea el viejo mito de Dr. Jekyll y Mr. Hyde (Behr, 1995: 147), vulgarizado al extremo, pero no por ello menos significativo. Como contraparte, la misma sociedad estadounidense puede librarse a sus instintos con el mismo fanatismo de las prohibiciones puritanas, y cuando llega la transgresión, se cae en la peor de las obscenidades (Dupont, 1993: 175), de lo que pueden sin duda dar cuenta los *reality shows*. Basta con ver el “mardi gras” (*Spring Break*) de los estudiantes estadounidenses. Durante una semana, invaden los pequeños balnearios de California o Florida, y pueden llegar hasta 350 000 en Fort Lauderdale, donde se libran a apuestas idiotas y fiestas obscenas, al *catch* femenino, a los concursos de “playeras mojadas”, el *hard-rock*, la cerveza y las orgías colectivas (Dupont, 1993: 176). No queda desde luego ningún rastro de pudor ni sentimiento de malestar, ni tampoco de la sensibilidad que para Elías era un rasgo de civilización. Como ocurre en otros terrenos, el estadounidense promedio simplemente ha oscilado de un extremo a otro en un país para el que Honoré de Balzac había constatado el cinismo y la falta de la *politesse* (Dupont, 1993: 166).

El lenguaje estadounidense, simplificado al extremo, tampoco da cuenta de la delicadeza que se instaurara en la aristocracia de corte europeo (Elías, 1975: 275) y que, por lo demás, buscaba demarcarse con gestos nobles y reservados de la vulgaridad de las capas inferiores (Elías, 1975: 275). En Estados Unidos, el lenguaje puede pasar de la vulgaridad y la chabacanería extremas a la invención de los peores neologismos, barbarismos y deformaciones estilísticas (Dupont, 1993: 172), y no está de más recordar cómo en los últimos tiempos se volvió corriente hablar,

en el caso de América Latina y el Caribe, de “empoderamiento”. Tocqueville constató que los estadounidenses tratan sus asuntos de manera clara y seca, sin ornamentos, y que por otra parte pasan a la vulgaridad, lo que no les impedirá, por ejemplo, llamar a la pornografía “explicit material” (Dupont, 1993: 72).

La conquista del lejano oeste fue glorificada con el “vaquero” y sus proezas, desde Buffalo Bill hasta la “épica” texana de Larry McMurtry y su *Lonesome Dove* (1989) o *Streets of Laredo* (1995), aunque Cormac McCarthy encontrara rasgos mucho más sórdidos y menos dignos de una epopeya por ejemplo en *Hijos de Dios* (1974) y *Todos los hermosos caballos* (1992). Lo que habría de enzalsarse en la rudeza del vaquero, incluso en historias como la de *Brokeback Mountain*, era su libertad ante las obligaciones sociales tradicionales, reducidas a meras “convenciones”, su “afinidad con la naturaleza” y su destreza en la violencia (Brinkley, 2003: 505). La frontera se volvió famosa porque promovía el individualismo a ultranza y, a falta de gobierno o autoridad, cada quien debía bastarse a sí mismo, por lo demás en medio del nomadismo que habría de reflejarse incluso en la imposibilidad para hacer cristalizar lealtades locales en los centros urbanos (Allen, 1976: 66-67). A diferencia de lo que habría de ocurrir en algunos países de Europa occidental, el vaquero, como ya había ocurrido con los primeros inmigrantes o con el “buen salvaje”, llegó a ser admirado por su alejamiento de la civilización y su carácter indómito. En otras palabras, el romanticismo nunca se orientó al pueblo y las solidaridades colectivas, sino a las proezas individuales. Mark Twain en *Las aventuras de Tom Sawyer* (1876) o *Las aventuras de Huckleberry Finn* (1885), creó personajes que rechazaban las coerciones de la sociedad organizada e intentaban volver a la naturaleza, con la pequeña balsa en el Mississippi de un Huck Finn. El oeste se había convertido en el último refugio contra las presiones de la civilización (Brinkley, 2003: 506-507). El pintor y escultor Frederic Remington también glorificó al vaquero que podía arreglárselas allí donde

todas las estructuras de apoyo de la civilización estaban ausentes (Brinkley, 2003: 507).

En otro plano, el historiador Frederick Jackson Turner describió en 1893 —cuando ya el proceso tocaba a su fin— el avance de “la frontera” como un continuo alejamiento de la civilización europea y como un estímulo al individualismo, la democracia, el nacionalismo y el progreso (Brinkley, 2003: 507). Por este camino, la democracia y el progreso no habrían de identificarse con la civilización sino, por el contrario, con un extraordinario dinamismo, individualista a ultranza, en el que predominaba la libertad de acción, la violencia y la posibilidad de dar rienda suelta a los impulsos, lejos de todo autocontrol y, desde luego, de las “buenas maneras”. Baste decir que éstas no fueron nunca una virtud para émulos tardíos como un Reagan en extremo simplón, como un George W. Bush ajeno a cualquier diplomacia, o como un Donald Rumsfeld capaz de emprenderla contra “la vieja Europa” para justificar la ocupación de Irak en 2003. Con el paso del tiempo, algunos historiadores desmitificaron las tesis de Turner para demostrar que el oeste fue también el espacio de la codicia extrema y el fracaso (Brinkley, 2003: 510), donde por lo demás los colonizadores angloparlantes despojaron a los mexicanos en Texas y California (Brinkley, 2003: 493)

En el lejano oeste, la verdad es que la leyenda del “buen salvaje” se vino abajo. “Los guerreros de las praderas” —escribe Brinkley— “demostraron ser los más formidables adversarios que los blancos hubieran enfrentado jamás” (Brinkley, 2003: 491), aunque los aborígenes estuvieran con frecuencia divididos y algunos se pasaran al lado de los blancos. En 1847, los indios taos de Nuevo México se habían rebelado contra el ejército estadounidense (Brinkley, 2003: 492). Desde la década de 1850 hasta la de 1880, los choques entre blancos e indios nunca cesaron (Brinkley, 2003: 512), y se saldaron con algunas victorias para los segundos, como la que los sioux del este de Minnesota, encabezados por Little Crow, infligió a 700 blancos; en el este

de Colorado, los arapaho y los cheyenne entraron en conflicto con los mineros establecidos en la región; las diligencias y los asentamientos de colonos eran atacados con frecuencia y, como es de sobra conocido, Custer perdió la batalla que los sioux le impusieron en Little Bighorn, al sur de Montana (1876). Entretanto, por parte de cuerpos parapoliciales, las “cacerías de indios” se habían multiplicado, y “en California, en particular, emboscar y matar indios se tornó en una especie de deporte de ciertos blancos” (Brinkley, 2003: 513).

Con la conquista del oeste aún subsistía el mito del granjero que encarnaba al *farmer*, al mismo tiempo pequeño propietario y con ciertos valores comunitarios, que albergaba la esperanza de dedicarse a cultivar la tierra en paz, aunque el granjero tuviera una movilidad geográfica extraordinaria, distinta del campesino europeo, apegado al rincón de tierra donde descansaban sus antepasados (Remond, 2002: 52), y desconociera las distinciones de fortuna para preferir el igualitarismo (Remond, 2002: 52). Para Remond, el *farmer* también llegó a formar una especie de humanidad errante, “que precede a la civilización y retoma su marcha en cuanto ésta la alcanza” (Remond, 2002: 52). Desde mediados del siglo XIX, las oportunidades de obtener tierra barata o gratuita habían inducido a muchos colonos a ir hacia el oeste, y en 1862 se promulgó la Ley de Heredad, que permitía a cada ciudadano estadounidense, o a cada extranjero que hubiera declarado su intención de hacerse ciudadano, adquirir 64 hectáreas del gobierno no ocupadas, para vivir en ellas o para cultivar durante cinco años, hasta volverse propietario. Aunque tuviera muchos defectos y no pusiera fin a la especulación con tierras en el oeste, la Ley de Heredad llegó a ser considerada como “la medida democrática más importante de toda la historia” estadounidense (Degler *et al.*, 1992: 346). Lasch celebró este tipo de medidas y la Ley de Granjas, cuyo objetivo era “ayudar a los pobres a lograr la independencia económica, elevarlos a la clase media” y fomentar “la movilidad geográfica y

social” (Lasch, 1996: 67). A diferencia de lo que habría de ser la clase media urbana en el siglo XX, la esperanza con la Ley de Granjas era que fomentara el amor y el trabajo, la lealtad familiar, la memoria y la tradición (Lasch, 1996: 67). Lincoln defendió un modelo de agricultura intensiva contrario a los hábitos despilfarradores de los especuladores (Lasch, 1996: 67), aunque el granjero estadounidense se distinguiera muy pronto del antiguo campesino europeo (considerado como conservador y dedicado al cultivo para sí mismo y los suyos) por su dependencia del mercado: de los corredores de granos, los compradores de ganado, los especuladores de la Bolsa en Chicago o las compañías de ferrocarril (Remond, 2002: 81). Probablemente la primera mitad del siglo XIX haya sido la época de oro de los pequeños propietarios granjeros, que de 1824 a 1848 eran la mayoría de los estadounidenses (Degler *et al.*, 1992: 156).

A la larga, la vida de los granjeros en el oeste fue mucho menos idílica de lo que sugiriera más tarde el mito estadounidense, que prefirió en realidad al vaquero. Además de condiciones de cultivo difíciles, por ejemplo en las llanuras, los *farmers* tuvieron que enfrentarse, después de la bonanza de principios de la década de los ochenta del siglo XIX, a condiciones económicas difíciles que llevaron a muchos a la ruina y la incapacidad para asegurar la autosuficiencia. La agricultura terminó por convertirse en un negocio y la sobreproducción mundial causó estragos entre los granjeros. Brinkley escribe:

la agricultura norteamericana de fines del siglo XIX no guardaba mucha relación con la alentadora imagen que muchos norteamericanos tenían de ella. El terco e independiente granjero de los mitos populares era remplazado por el granjero comercial que intentaba realizar en la economía agrícola lo que los industriales hacían en la economía manufacturera (Brinkley, 2003: 519).

Con todo, algo sobrevivió de esta identificación entre la cultura popular y la del pequeño propietario, que tuvo que luchar final-

mente contra los grandes intereses económicos. Si los granjeros orientaron al principio sus protestas contra los ferrocarriles, las instituciones que controlaban el crédito y las grandes corporaciones, poco después, hacia 1900, cuando buena parte de las granjas estaban hipotecadas, incluso en el medio oeste y de manera particular en Iowa (Degler *et al.*, 1992: 364-365), se decidieron a ampliar las protestas y formaron grupos como el *Grange*, que buscaba fomentar las cooperativas (Degler *et al.*, 1992: 365), el *Greenback* y las Alianzas de Agricultores, desde el noroeste hasta el sur, que también pusieron sus esperanzas en el cooperativismo (Degler *et al.*, 1992: 366). Finalmente, el populismo agrario se adentró en la política, tuvo éxito en Kansas, Nebraska y Dakota del Sur, y se organizó con el Partido del Pueblo (Degler *et al.*, 1992: 367), hasta decaer poco más tarde. El *farmer* fue una de las últimas figuras populares cuando ya, clausurada la frontera, la sociedad estadounidense se preparaba a principios del siglo XX para entrar en la era de masas. Frederick Jackson Turner, el historiador de la frontera que veía en ésta un factor clave de la democracia estadounidense y de la libertad individual, terminó por confundir, al decir de Lasch, el bienestar de masas con la oportunidad de ascender en la escala social, y no con la democratización de la inteligencia y la virtud (Lasch, 1996: 69). Jackson Turner no pareciera haber diferenciado entre las figuras muy distintas del vaquero y del granjero.

Si la sociedad estadounidense estaba produciendo para principios del siglo XX cada vez más trabajadores asalariados, los “proletarios” no alcanzaron a crear una verdadera conciencia de clase. Se estimaba que podían convertirse en capitalistas por medio de la economía, la abnegación, la templanza, la educación y la fuerza moral, y el ideal de una sociedad sin clases perduraba. “El concepto de clase trabajadora” —escribió Lasch— “era inaceptable para los americanos porque, además de la institucionalización del trabajo asalariado, suponía el abandono de lo que para muchos de ellos constituía la promesa central de la

vida americana: la democratización de la inteligencia” (Lasch, 1996: 61). Algunos estudiosos de la industrialización estadounidense en el siglo XIX llegaron desde temprano a la conclusión de que el ideal de movilidad social ascendente representaba una “vasta epidemia de ceguera social” y “un fracaso masivo de la conciencia y la imaginación sociales” (Lasch, 1996: 55). Para Carl Siracusa, como escribe Lasch, “los americanos se aferraban a una concepción completamente irreal de la sociedad como una escalera por la que cualquiera que tuviera energía y ambición podía llegar a ascender, cuando tendría que ser evidente que los que estaban en la cumbre habían tirado la escalera detrás de ellos” (Lasch, 1996: 56).

A diferencia de algunos países de Europa occidental, y en especial de Francia y en menor medida de Gran Bretaña, los trabajadores industriales estadounidenses nunca consiguieron una auténtica conciencia de clase, y la noción de “pueblo” probablemente haya terminado de irse con los anhelos de los granjeros e ideales como los de Jefferson.

Las cosas habían sido distintas en Europa. Mientras Estados Unidos se adentraba en la frontera y al mismo tiempo se industrializaba a todo vapor, en un país como Francia las sacudidas de mediados del siglo XIX habían provocado una oleada de romanticismo social que exaltaba la cultura autónoma del pueblo que acabaría por encarnar, bajo cierta influencia cristiana, la belleza, la verdad y el bien, a diferencia de la afición a lo macabro y la metafísica del romanticismo alemán (Picard, 1987: 31). Este romanticismo francés no había terminado de alejarse de la Edad Media, ensalzada por ejemplo en el género trovadoresco (Picard, 1987: 33), pero constataba como quiera que el pueblo había adquirido conciencia de clase y debía liberarse de la miseria, para llegar —cosa que no existía en Estados Unidos— a la fraternidad humana y la justicia (Picard, 1987: 43). Esta última debía ser la esencia del progreso —no desligado de la bondad humana, la infalibilidad de la razón y el poder bienhechor

de las instituciones— y de un liberalismo (Picard, 1987: 50) que Estados Unidos entendía de un modo muy distinto. Para Víctor Hugo, el autor de *Los miserables*, la piedad debía redimir al mundo y ésta podía encontrarse personificada en el pueblo oprimido y su epopeya en París y las barricadas, por contraste con el egoísmo de la burguesía. En 1856, desde el punto de vista del historiador, Michelet también glorificaba y casi deificaba el alma popular (Picard, 1987: 225). En Maconnais, Robert y Ancelot, la mujer del pueblo aparecía como honesta y orgullosa (Picard, 1987: 165), y lo cierto es que, contra lo que pensarían mucho tiempo después las feministas duras, en esta Europa había lugar para la novelista social George Sand, que reclamó “el gobierno del pueblo por el pueblo” luego de la revolución de febrero de 1848 (Picard, 1987: 188), o para todo un programa de emancipación de la mujer en el “evangelio sansimoniano” que esperaba, como Fourier y Cabet, que en la sociedad futura la igualdad entre los dos sexos fuera completa (Picard, 1987: 308). La “apóstol del feminismo”, Flora Tristán, buscaba al mismo tiempo emancipar a las mujeres, liberar a los obreros y “salvar al género humano” (Picard, 1987: 318).

Mientras terminaba la Guerra de Secesión y Europa occidental comenzaba a bullir por los trabajos de Marx y Engels, la filosofía norteamericana tomó un rumbo muy distinto al imperante al otro lado del Atlántico con el pragmatismo, “la filosofía de la filosofía norteamericana” (Deledalle, 2002: 63), y con la cual habrían de relacionarse los grandes movimientos de una “edad de oro” que duraría hasta la Segunda Guerra Mundial: el neorrealismo, el realismo crítico, el naturalismo e incluso el idealismo. Nacido con la élite intelectual de Nueva Inglaterra, que gravitaba alrededor de Harvard, y en parte en Cambridge, Massachussets, el despliegue de la filosofía norteamericana encontró su detonador en *El origen de las especies* de Darwin (1859). No fue del todo inocente: Albert Schinz, un crítico europeo virulento contra el pragmatismo, vio en éste la reivindicación

de la democracia social contra la aristocracia intelectual (Deledalle, 2002: 64); al mismo tiempo, luego de que James pusiera en marcha el pragmatismo en 1907, habría de encontrar seguidores europeos entre los discípulos de Nietzsche, que se rebelaban contra la filosofía de las abstracciones (Deledalle, 2002: 64).

Con todo, esta filosofía estadounidense encontró un fuerte rechazo en Europa. El pragmatismo fue ideológicamente americano, como lo afirma Deledalle, para agregar que en el fondo quizá fuera ésta la razón del rechazo europeo. El pragmatismo se oponía a la vieja manera de pensar de veinticinco siglos, sancionada por la religión y la cultura, y “era más fácil ver en el pragmatismo una filosofía de banqueros y hombres de negocios, la expresión más escandalosa del mercantilismo norteamericano” (Deledalle, 2002: 26), aunque no siempre lo fuera, y el mismo James denunciara “el relajamiento moral nacido del culto exclusivo de la diosa-perra, el Éxito” (Deledalle, 2002: 27). En Europa, en todo caso, el pragmatismo, sobre el que volveremos más adelante en detalle, fue visto con frecuencia como un movimiento antiintelectual, apologeta de la violencia individual y sectario. Dígase lo que se diga, Lasch llegó a preguntarse si William James no era el último puritano. En todo caso, James podía sentar precedentes insospechados: identificaba por ejemplo al optimismo y el pesimismo con la “salud” y la “enfermedad”, en lo que para Lasch mostraba ya cierto deterioro de la atmósfera intelectual de esos tiempos, hasta donde se corría ya el riesgo de reducir todas las cuestiones espirituales a problemas de “salud mental” (Lasch, 1991: 284).

Con el paso del tiempo es probable que así haya sido, y que este aspecto del pragmatismo se haya impuesto —o en todo caso vulgarizado— en la segunda mitad del siglo XX. Un saludable pesimismo, al modo de la duda cartesiana, podía volverse sospechoso ya que el imperativo era “ser positivo” para sobrevivir individualmente, y cualquier forma de búsqueda espiritual

sería un signo de morbidez, por más que en sus orígenes James hubiera querido unir el empirismo con el espiritualismo. Pese a estos esfuerzos, la suerte estaba echada desde el momento en que James, a pesar de todo, afirmara que “la verdad es lo que funciona bien” (Lasch, 1991: 286). Otras afirmaciones habrían de ser el caldo de cultivo para la vulgarización del pragmatismo, al afirmar James que “las verdades (y no *la* verdad) sólo tienen como característica común ser todas ideas que *pagan*”, para agregar: “lo verdadero consiste simplemente en lo que es ventajoso para nuestro pensamiento” (Deledalle, 2002: 27). Russell observó con crudeza: “el amor a la verdad está enmascarado en América por el comercialismo, cuya expresión filosófica es el pragmatismo” (Deledalle, 2002: 27), a lo que Dewey contestaría con desenfado que

el neorrealismo inglés es el reflejo del esnobismo aristocrático de los ingleses, la tendencia al dualismo del pensamiento francés, la expresión de una presunta inclinación gala a mantener una querida además de a su esposa legítima, y el idealismo de Alemania la manifestación de la aptitud del alemán para situar la cerveza y la salchicha en una síntesis superior al lado de los valores espirituales que representan Beethoven y Wagner (Deledalle, 2002: 27).

En todo este contexto, el pragmatismo pudo aparecer como contrario a las creaciones de la civilización europea, e incluso James llegó a afirmar, en el dominio de las artes, que “una orientación estética hacia la experiencia conduce a una indiferencia ética” (Lasch, 1991: 288). Ciertamente, más tarde, la industria cinematográfica estadounidense de masas se mostraría indiferente a la búsqueda de formas estéticas refinadas, y habría de preferir, en la mayoría de sus películas, la “experimentación sensorial” (desde *El exorcista*⁴ en adelante) hasta embotar, anestesiar e inclu-

⁴ 1973.

so “narcotizar” los sentidos, en vez de intentar reflejar la complejidad del hombre y una belleza ajena a la superficialidad.

Hasta cierto punto, el pragmatismo no podía estar disociado de épocas de crisis y de demisión. Alexander Bain, el “abuelo del pragmatismo”, había afirmado que la creencia es “aquello a partir de lo cual un hombre está dispuesto a actuar” (Deledalle, 2002: 71). En el pragmatismo estadounidense no existe distinción entre la fe y la creencia, y curiosamente, como ocurriera con William James, a la larga la ciencia y la religión no están reñidas, a diferencia de lo que buscaba por ejemplo la Ilustración francesa. Si esto resulta contradictorio es en la medida en que, al decir de Rorty, el pragmatismo estadounidense buscó desembarazarse de cualquier forma de humillación (como si de eso se tratara forzosamente) ante lo “no humano”, ya fuera la voluntad de Dios o la naturaleza intrínseca de la realidad (Rorty, 2000: 22).

Fuertemente anclado en las mentalidades de hoy en distintas latitudes, el pragmatismo estadounidense no deja de presentar ciertos problemas sobre los que vale la pena detenerse. Para pragmatistas como Dewey y James, el único criterio moral (que se confunde con la ética) o epistemológico que se necesita es el que puede ser útil a la “felicidad humana” (Rorty, 2000: 24), que únicamente puede entenderse como sacrificio al meliorismo estadounidense. En el fondo, para alguien como James, lo verdadero era tan sólo lo que “fuera conveniente para nuestro modo de pensar” (Rorty, 2000: 25). Para James, la responsabilidad hacia la verdad no es la responsabilidad de entender las cosas correctamente (Rorty, 2000: 40). El “criterio de verdad” se ha reducido al de la utilidad (cuya única restricción se encuentra en no chocar con las necesidades de utilidad de los otros), que de paso se define como antiautoritaria: los pragmatistas se niegan por completo a aceptar cualquier autoridad que no sea la del consenso logrado por medio de la indagación libre (Rorty, 2000: 38). En la tradición estadounidense quizá ello pueda

desembocar en la “tiranía de las mayorías” que temía Tocqueville, ya que es, por decirlo peyorativamente, con frecuencia con el “mayoriteo” que se llega al “consenso”. Si volvemos sobre el criterio de utilidad, seguramente no quepa duda de que, si Estados Unidos logró alzarse con el cetro de la dominación después de 1945, por lo menos en el hemisferio occidental, fue en la medida en que tuvo formidables “hábitos de acción” que por lo demás no se detenían ante los escrúpulos, como lo probaran los casos de Hiroshima y Nagasaki, o el de Vietnam.

Sería abrumador entrar en todos los aspectos filosóficos del pragmatismo estadounidense. En cambio, no está de más hacer notar que ese mismo pragmatismo preparó desde temprano el hedonismo que ya despunta en la búsqueda de la “felicidad humana”: en una confusión bastante llamativa, no se trata de satisfacer las necesidades humanas, que no son reconocidas como tales, y “el único sentido de tener creencias es satisfacer deseos” (Rorty, 2000: 46). Fuera de ello, no se puede saber jamás si una creencia es verdad o no (Rorty, 2000: 81). La confusión entre necesidad humana y deseo nos parece determinante: algunas corrientes del psicoanálisis las pueden recoger sin darse siquiera cuenta del origen particularista de esta cosmovisión. La utilidad, la satisfacción del deseo, la búsqueda de “consensos” y la afirmación de derechos sin mayores obligaciones (el derecho a la “felicidad” mientras no estorbe el utilitarismo de los demás) se convirtieron sin duda, en los últimos años, en el “criterio de verdad” de muchos de los medios de comunicación de masas. La pregunta clave puede ser la que recoge el mismo Rorty de quienes se oponen al pragmatismo: “¿lo habéis descubierto [...] o bien os lo habéis inventado?” Bien miradas las cosas, y si de satisfacer deseos (que por igual pueden ser fantasías) se trata, el pragmatismo estadounidense puede llegar a plantearse algo que no está exento de peligros, y que la filmografía, por ejemplo, suele exaltar: convertir una mera ficción en un instrumento para alcanzar cierto fin útil. Ya en este terreno,

el problema estriba en que el pragmatismo estadounidense no reconoce límites y puede no saber detenerse ante nada, por considerar cualquier límite como “no humano”.

Si acaso, durante y después de la Guerra Fría, el desencanto con una Unión Soviética que decía encarnar el “ideal del socialismo” llevó sin duda a muchos a conclusiones pragmáticas, y por cierto que alejadas del marxismo, hasta el grado extremo de constatar con la “experiencia” que “las ideas no habían funcionado”, y que no eran por lo tanto *working-ideas*. Cuando el mismo desencanto se extendió al tercermundismo, las reconversiones al pragmatismo y la renuncia a cualquier búsqueda espiritual se pusieron en boga, incluso, entre sectores de las izquierdas latinoamericanas y caribeñas, que no tardarían demasiado en refugiarse en “la cotidianidad”, la “experiencia” (con frecuencia sensorial) y el elogio de una “vida” carente de espiritualidad y moldeada a conveniencia del individualismo. Con excepciones, muchas de las izquierdas tercermundistas encontraron el modo de “adaptarse” a un “progreso” fuertemente americanizado, y de denostar como “nostálgicos” (al más puro estilo darwinista) a quienes se rehusaran al relativismo moral.

Si eso pudo suceder es también por cuanto, desde principios del siglo XX, y con la entrada en la era de masas, el pragmatismo estadounidense, de indudable dinamismo, fue capaz de formular lo que más tarde podría pasar por una posición decentemente “centrista”. Arthur F. Bentley, un “revolucionario” a los ojos de Paul Kees (Buttá, 2005: 92), y no muy alejado de una visión de la política como “transacciones” entre grupos de interés, encontró desde 1920-1921 en un ensayo intitulado *Makers, Users and Masters* (curiosamente publicado póstumamente en 1969), el modo de pasar de la influencia del “socialismo humanitario” de un Richard Ely y del apoyo al senador progresista La Follete, que se había lanzado contra el poder financiero y especulativo de J. P. Morgan (Buttá, 2005: 94-95), a la búsqueda de una “tercera vía” entre el inne-

gable empuje depredador de las grandes corporaciones y el temor a una “revolución proletaria”. Para principios del siglo XX, las fortunas de los Carnegie, los Morgan o los Rockefeller eran monumentales y escandalosas en Estados Unidos, y las corporaciones podían aparecer a los ojos de Bentley como ajenas a la ley y a la soberanía política (Buttá, 2005: 97). Al mismo tiempo, Bentley se oponía firmemente a la construcción marxista del proyecto de revolución proletaria, de la que temía un “baño de sangre” (Buttá, 2005: 103). La “solución” no tardó en encontrarse: la clase media. Bentley constataba que “los intereses de estas personas como consumidores se han vuelto más importantes que sus intereses como productores y propietarios” (Buttá, 2005: 105), y acabó considerando que la meta histórica de las clases medias era a la vez eludir la influencia de los eslóganes de los “dos bandos antidemocráticos” (capitalistas y proletarios), con la finalidad de establecer las condiciones de un futuro político estable e industrial con la libertad “habitual” (Buttá, 2005: 108).

Bentley había sido un pragmático que tenía una franca actitud antiideológica (Buttá, 2005: 111) y que, pese a llamarse reformador social, rechazaba cualquier plan de reforma social detallado y completo para una sociedad futura, “que muchos quisieran listo de antemano, debidamente aprobado y autenticado, aun antes de implementarlo” (Buttá, 2005: 110). Bentley había tenido el mérito de elaborar, así fuera de manera precaria, lo que durante la Guerra Fría y después de ella se consagró como el credo de las clases medias, estadounidenses y otras. Estas mismas clases medias habrían de contribuir a la vez a la vulgarización del pragmatismo y a la creación de la ficción de un mundo sin clases sociales, hasta que en el *new speak* el solo hecho de hablar de “clase” fuera, en el mejor de los casos, una reminiscencia del decimonono europeo, y en el peor una “desviación políticamente incorrecta”.

Hasta cierto punto, en Europa occidental las clases sociales no se deshicieron del todo de las jerarquías heredadas del Medioevo, y de la misma manera en que la burguesía conservó rasgos de distinción aristocrática, la clase obrera y el campesinado guardaron una cultura popular autónoma. En Estados Unidos, en cambio, desde que Crèvecoeur soñara con una sociedad sin clases (que entendía como una sociedad sin jerarquías al modo europeo), el ideal del *farmer* y pequeño propietario, aunque ya vencido a finales del siglo XIX y orillado al populismo, se transmutó, sobre todo a partir de la segunda postguerra del siglo XX (con la Nueva Frontera de Kennedy y la Gran Sociedad de Johnson) en el de una pujante clase media. Este ideal, contra muchas evidencias, persistía hasta finales del siglo XX cuando, para un autor como Tom Wolfe (un periodista crítico),⁵ el grueso de la población estadounidense seguía considerándose de clase media, y ello incluía a los obreros norteamericanos con suficiente dinero para diferenciarse de un supuesto proletariado (Dupont, 1993: 225). A diferencia de Europa occidental la condición obrera, de acuerdo con Wolfe, nunca fue objeto de mayor interés ni de muchos estudios en Estados Unidos (Dupont, 1993: 225), y lo cierto es que los movimientos de extrema izquierda y los contraculturales, frente a este hecho, acabaron por confundir la pobreza con la marginalidad y ésta con un “nuevo sujeto revolucionario”. No es de extrañar, en estas condiciones, que el lenguaje marxista no tuviera mayor anclaje en la ciencia social estadounidense. De la misma manera en que no se había aceptado la noción de proletariado (que en Europa occidental había nacido, con la

⁵ Autor de retratos notables de la sociedad estadounidense como *La hoguera de las vanidades* (1986) y *Lo que hay que tener* (1981). En esta novela llevada a la pantalla (*The right stuff*, con Sam Shepard, 1983), Wolfe describe el precio del éxito para los astronautas, y en particular para John Glenn, que acabó haciendo carrera política a costa de sus lealtades y amistades del pasado y de su familia, e incluso de quienes lo impulsaron.

acumulación originaria, de la desposesión de un campesinado de origen feudal), tampoco fue frecuente que se hablara de burguesía, categoría a la que los estadounidenses prefirieron la de los intereses de las grandes corporaciones.

Menos aún se aceptó la categoría de “pequeña burguesía”, aunque alguien como Lasch todavía llegara a utilizarla y pronto adquirió un carácter peyorativo. Para Lasch, la categoría de pequeña burguesía perdió sentido con el arrumbamiento y la pérdida de importancia socioeconómica de los *farmers* y otros pequeños propietarios en la trayectoria histórica estadounidense (Lasch, 1991: 486). El mismo Lasch ha puesto énfasis en que en Europa, y a diferencia de Estados Unidos, la burguesía se había encontrado encajonada entre los remanentes de la nobleza feudal y la conciencia de clase proletaria (Lasch, 1991: 483). Si a principios del siglo XX en la potencia del norte una emergente clase media se diferenciaba claramente de la clase trabajadora, con la abundancia posterior, sobre todo a partir de la segunda postguerra del siglo XX, las formas de movilidad social estadounidenses parecían hacer converger los intereses de ambas capas.

En algo que se afianzó con el culto a las clases medias, sobre todo en la segunda postguerra del siglo XX, los estadounidenses acabaron incluso por negarse a designar a las clases dominantes como tales. Ello repercutió en la sociología, con la influencia de Weber pero, como lo ha observado Daniel Bell, llegó hasta estudiosos como C. Wright Mills, quien tuvo una influencia nada desdeñable en América Latina y el Caribe. Un poco como Chomsky, Mills se negó a hablar de clases o tan siquiera de “clase dirigente”; mezcló nociones provenientes del pasado europeo (como las de honor y jerarquía, que tanto interesaron a los alemanes como reacción a la Revolución francesa, que las había abolido) y, en algo que no es del todo erróneo, acabó por considerar que la política estadounidense es un asunto de “élites” (otra noción que se propagó en América Latina) y grupos de interés con códigos de conducta particulares y establecidos.

Como lo hace notar Bell, Mills nunca consiguió definir al poder (Bell, 1992: 58), y le dio distintas acepciones a la “élite”, desde “miembros de grupos que presentan el aspecto de camarillas” hasta “posiciones institucionales” o “estadísticas de valores selectos” y “moralidad de determinados tipos de personalidad” (Bell, 1992: 57), para que todo se redujera a “los que deciden” en los “puestos de mando”. Ciertamente, los trabajos de Mills captaron la singularidad del sistema estadounidense de partidos, aunque también achataron una muy supuesta influencia marxista. Desde entonces se dejó de ver, aunque Mills lo sugiriera, hasta dónde los distintos grupos de intereses se reproducen al unísono como clases y, para muchos en América Latina, el juego de grupos de presión se confundió con corrientes de “izquierda” o “derecha” en realidad inexistentes, como lo hiciera notar el propio Bell.

En Estados Unidos nunca se planteó la expropiación de los bienes de las grandes corporaciones y sus representantes que, por lo demás, como los Rockefeller, podían tener actitudes filantrópicas, y si durante mucho tiempo predominó la indiferencia ante la pobreza, el modo de salir de la misma se equipararía con el paso a la clase media. En suma, la sociedad estadounidense se mostró refractaria al enfrentamiento entre clases, a diferencia de Europa occidental. Con el paso del tiempo, este rechazo se consolidaría con el abandono de la cultura popular y con lo que Lasch habría de llamar la “rebeldía de las élites”, fuertemente transnacionalizadas —sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial— y carentes de anclaje nacional, también a diferencia de las burguesías europeas, por lo menos hasta la segunda postguerra. En este mismo contexto, las nociones de derecha y de izquierda, fuertemente ancladas en una Europa que había vivido el enfrentamiento entre el fascismo y el comunismo, terminarían por perder pertinencia en la política estadounidense. A estas nociones se opondría el dinamismo del pragmatismo, que habría de consolidarse con el mimetismo ante la “globali-

zación”. Paradójicamente, durante el siglo XX las corporaciones estadounidenses mostraron un dinamismo extraordinario y sin par, por lo menos hasta la crisis de finales de este siglo, pero las “élites” del norte americano, a falta de un profundo legado histórico por recoger, fueron incapaces de articular una propuesta civilizatoria, realmente universalista y no diferencialista, y que asociara el humanismo a la idea de progreso.

A lo sumo, la idea de progreso quedó cada vez más emparentada con la de un supuesto advenimiento de una nueva era tecnocrónica (Zbigniew Brzezinski), en la que habría de surgir una “nueva clase” ligada a la “industria del conocimiento”, algo que, por lo demás, las universidades del sur del continente recogieron con frecuencia de modo acrítico. Si la figura del intelectual independiente ya se había opacado desde finales de los años sesenta, si no es que desde antes, la promesa para las clases medias —y para los sectores universitarios— consistió en integrarse a una “nueva sociedad” de “expertos” en el conocimiento, aunque éste fuera a confundirse con la información y su procesamiento. Así, apareció como novedad un proceso que, por lo menos en el pensamiento de algunos estadounidenses, ya estaba en ciernes desde los tiempos de la Guerra Fría: Walter Lippman, *new dealers* como Stuart Chase y Thurman Arnold, y keynesianos liberales como John Kenneth Galbraith argumentaban, desde la segunda postguerra, que el capitalismo habría de cambiar desde dentro con el advenimiento de una tecnoestructura corporativa (Lasch, 1991: 510).

Después de la Segunda Guerra Mundial, al fin y al cabo, la industria se había vuelto cada vez más dependiente del conocimiento científico y técnico (Lasch, 1991: 510). En una versión negativa, el surgimiento de esta “nueva sociedad” pudo llevar al temor —que a la larga demostraría ser infundado— de que, como en la Unión Soviética u otros países del este, el Estado y la planificación se apoderaran de todo; pero era más un miedo a la forma burocrática que podía tomar la “nueva clase” que a

la tecnocracia que finalmente habría de imponerse y que con la “megamáquina”, además de fascinar a las clases medias, habría de darle la puntilla a cualquier esfuerzo por rescatar a la persona humana de la alienación. Desde la derecha, en todo caso, la teoría de la “nueva clase” terminó de atacar a los intelectuales y a las “élites”, se entiende que “burguesas”, para oponerles la figura del hombre de negocios, que no tendría que rendirle cuentas a nadie, que controlaría la educación superior —siempre a nombre de la “industria del conocimiento”— y los medios de comunicación masiva para adquirir un poder ilimitado sobre la opinión pública (Lasch, 1991: 512).

Frente a esta alianza del experto y el hombre de negocios, el intelectual quedó retratado como autoritario, con deseos frustrados de poder, incapaz de ponerse a prueba fuera de la universidad y de digerir su exclusión de los círculos del poder y la gloria, como envidioso y resentido, y sobre todo lleno de ansiedad por el estatus (Lasch, 1991: 512). Esta figura, ya obsoleta, debía ser reemplazada en la “sociedad postindustrial” que anticipara Daniel Bell desde 1973 por una nueva *intelligentsia* técnica y profesional, con los conocimientos necesarios para asegurar la reproducción de la “sociedad de la información” (Lasch, 1991: 513). Para Bell, la nueva clase habría de basar sus valores, dominantes en los medios de comunicación y la cultura, en una “libertad personal”, a fin de cuentas “antiburguesa” (Lasch, 1991: 513), algo en lo que habría de terminar por coincidir con la contracultura. Si se mira con detenimiento, la llegada de los “post” ya estaba preparada desde la Guerra Fría, e incluso desde finales de la Segunda Guerra Mundial, cuando se afirmó la dominación estadounidense sobre el mundo occidental y se precipitó el declive europeo. Estados Unidos no había hecho suya la modernidad, aunque prepara la postmodernidad: si esto ocurrió así, es también en la medida en que la potencia, en su fundación, no había conocido el Iluminismo y sus posibilidades humanísticas, por más que John Locke

escribiera sobre las Carolinas, Rousseau y Montesquieu fueran amigos de Franklin y Voltaire todavía viviera cuando el Congreso Continental firmó la Declaración de Independencia. En realidad, al mismo tiempo que no alcanzó a formular una Ilustración propia sino de manera tardía y ecléctica, Estados Unidos únicamente tomó del pensamiento británico y europeo lo que necesitaba para sus propios fines (Degler *et al.*, 1992: 78).

Hannah Arendt, al estudiar el fenómeno revolucionario en la independencia en Estados Unidos, buscó sostener, en *On Revolution* (1968), que lo importante de una revolución radica en que se asocia fundamentalmente con la libertad, aunque no haya tomado en cuenta el problema social y haya llegado incluso a sostener que éste puede corromper cualquier fenómeno revolucionario, tesis que ha sido cuestionada por ejemplo por Eric Hobsbawm (Hobsbawm, 2000: 283-293). “Libertaria” como fue, y más bien ajena a la influencia francesa, la independencia estadounidense no se preocupó demasiado por la igualdad, como no fuera formal, y mucho menos por la fraternidad. Como lo ha mostrado Antoni Doménech, pocos supieron entrever los riesgos que a la larga se cernirían sobre Estados Unidos. Entre ellos estuvo Madison quien, desde 1787, ante los constituyentes de Filadelfia, anticipó que algún día la gran mayoría del pueblo podía verse desprovista de tierras y de cualquier otro tipo de propiedad, y convertirse entonces en “instrumento de la opulencia y la opresión” (Doménech, 2004: 61). Para Madison, la democracia sólo podía ser compatible con la libertad republicana sobre la base de la pequeña propiedad agraria (Doménech, 2004: 62), y temía que se impusieran —como habría de suceder mucho más tarde, sobre todo desde finales del siglo XIX— las inclinaciones plutocráticas, dispuestas a dividir a la sociedad entre “propietarios” y “no propietarios” y a favorecer a los primeros. Por su parte, Jefferson también creyó, como ya se ha señalado, que la virtud ciudadana sólo podía arraigar en el modo

de vida de los pequeños propietarios de granjas (Doménech, 2004: 67).

Es con todo el bagaje de una historia endeble y traicionada por la plutocracia desde finales del siglo XIX, y desde luego que no exenta de pragmatismo, que Estados Unidos, al término de la Guerra Fría, recuperó para sí la noción de Occidente, aunque muchos de sus valores fueran adulterados. Aunque no haya dejado de reconocer que la noción de Occidente comenzó a definirse con la creación del Sacro Imperio Romano en el siglo X, o incluso con la división del Imperio romano en el siglo IV (Huntington, 1997: 188), Samuel Huntington constató sin tapujos que esa misma noción ya no estaba, para finales del siglo XX, eurocentrada:

a diferencia de muchas civilizaciones —escribió—, Occidente ha tenido dos centros principales de poder. La decadencia cuyo comienzo veía Bull hacia 1900 era esencialmente la decadencia del componente europeo de la civilización occidental. De 1910 a 1945, Europa estuvo dividida y preocupada por sus problemas internos económicos, sociales y políticos. En los años cuarenta, sin embargo, comenzó la fase norteamericana de la dominación occidental, y en 1945, fugazmente, los Estados Unidos casi dominaron el mundo en una proporción parecida a la de las potencias aliadas en 1918 combinadas. La descolonización que siguió a la guerra redujo aún más la influencia europea, pero no la de los Estados Unidos, que sustituyeron el tradicional imperio territorial por un nuevo imperialismo fuera de sus fronteras nacionales (Huntington, 1997: 97).

Las tesis de Huntington, escépticas sobre la capacidad de Occidente para dominar un mundo cada vez más multipolar y multicivilizacional, ya poco tienen que ver con el cristianismo europeo, por más que el estratega quiera reclamar una herencia común a la cristiandad que incluya a los protestantes. La inercia de la Guerra Fría está apenas disimulada, y “Occidente intenta [...] mantener su posición preeminente y defender sus

intereses definiéndolos como los intereses de la ‘comunidad mundial’” (Huntington, 1997: 218). En el fondo, a pesar de que el estrategia del “choque de civilizaciones” busca algún resquicio de universalidad, sus tesis son en extremo diferencia- listas y excluyentes: a diferencia del universalismo francés, o incluso de la *indirect-rule* británica, ya no son capaces de reco- nocer al Otro, más allá de Occidente, como un semejante, y por ende como candidato al humanismo. Por el contrario Hunting- ton, que confunde por cierto civilización y religión, traza una línea claramente divisoria frente al mundo ortodoxo, el islámico y el confuciano. La influencia que Occidente pudiera tener sobre otros espacios, supuestamente candidatos al fundamentalismo y el rechazo a Estados Unidos, se limita a la difusión de prin- cipios abstractos (la democracia y los derechos humanos) y la que puedan llevar a cabo los medios de comunicación de masas para evitar la “indigenización” del mundo. Huntington teme, por lo demás, que Occidente se encuentre en decadencia, y lo amuralla contra el Otro. Si la sociedad estadounidense, en la asfixia, ya no puede hacer que los individuos se reconozcan como personas, y por ende como semejantes, tampoco puede promo- ver hacia el exterior la asimilación de los vencidos.

Si Huntington usurpó desde una perspectiva conservadora una occidentalidad eurocentrada, otros prepararon el terreno por caminos insospechados, como lo haría la contracultura para con- tribuir a la idealización del sueño americano. Behr intuyó en las expresiones “anti-hombres”, “antiblancas” o incluso antisemitas del multiculturalismo un tufillo contrario a un “eurocentrismo desvalorizado, detestado y considerado como la fuente de todos los males” (Behr, 1995: 296). Lo mejor habría de venir de la contracultura. Ken Goffman criticó el hecho de que la Ilus- tración europea fuera producto —lo que por lo demás es una verdad a medias— de varones blancos y además privilegiados (Goffman, 2005: 194). Tampoco podía faltar el elogio a Rous- seau, por haber “lanzado diatribas contra el dogma religioso” y

haber defendido “la libertad de palabra y pensamiento” hasta convertirse, ni más ni menos que, para Goffman, en el precursor de la “izquierda política” (Goffman, 2005: 205). Voltaire, a su vez, quedó como “el filósofo-punk del Siglo de las Luces” (*sic*) (Goffman, 2005: 207). Goffman mezcló todo esto con el Marqués de Sade, que ponía a prueba “los fundamentos mismos de la personalidad civilizada”, y que con “sus ataques perversos y pornográficos a la autoridad abogaba por la libertad total frente a cualquier restricción moral” (Goffman, 2005: 212). Sade había escrito que “todos los principios morales universales son fantasías ociosas” (Goffman, 2005: 213). Lo mejor vendría con el elogio del “carácter contracultural de la Revolución norteamericana” (Goffman, 2005: 215), que estuvo lejos de ser tal, y de librepensadores como Jefferson, Franklin y Paine. Los padres fundadores resultaron ser “blasfemos” (Goffman, 2005: 217) y, de remate, seguramente mejores que los jacobinos, “una corriente con inclinaciones comunistas” (!) (Goffman, 2005: 222): “En términos reduccionistas, la Revolución francesa” –escribe la autora– “fue protocomunista y la Revolución Norteamericana protolibertaria”, al grado de que la primera se derrumbó allí donde había triunfado la segunda (Goffman, 2005: 223). La razón dejó un lado oscuro: racismo, colonialismo, injusticias económicas, devastación ambiental, y el *New Age* debió de ser la respuesta (Goffman, 2005: 227).

Parte de Europa occidental, como lo ha demostrado Alexandre del Valle, fue la cuna de Occidente. En varios periodos de su historia, Estados Unidos se definió en realidad contra Europa: lo hizo en gran medida durante la Revolución francesa, que fue vista con temor y distanciamiento; lo hizo igualmente con la justificación de la epopeya de los inmigrantes, que habían huido de una Europa feudal, corrupta y decadente y, finalmente, la representación de las clases sociales, sobre todo a falta de antecedentes aristocráticos en Washington, nunca fue igual en uno y otro lados del Atlántico. Mientras en Francia y en Gran

Bretaña se reconocieron las virtudes sencillas de los menesterosos, entre quienes se incluía a los obreros y otros habitantes de las ciudades, en Estados Unidos faltó una pequeña burguesía urbana y, prácticamente, durante el siglo XIX se pasó de los ideales modestos del *farmer* al surgimiento de los grandes negocios de los *trusts*, aunque sin renunciar nunca a cierto provincianismo. Es sólo a partir de 1945 que Washington comenzó a apropiarse de Occidente, por razones pragmáticas, en este caso básicamente geopolíticas. Para ello necesitaba un culturalismo, y la contracultura en cierta medida lo proporcionó al atacar el Iluminismo, la “racionalidad” de los enciclopedistas y el eurocentrismo (por “patriarcal” y hasta “falocrático”, si se quiere), aunque al mismo tiempo, como lo muestran los argumentos de Ken Goffman, se recuperara de la cultura europea —francesa en particular— lo que no era forzosamente lo mejor (como el Marqués de Sade).

Si se toma en cuenta la trayectoria histórica descrita, puede pensarse sin mayor dificultad que la crítica de algunos intelectuales latinoamericanos al eurocentrismo se encuentra, en el mejor de los casos, desfasada, y en el peor, al servicio del culturalismo estadounidense que, además de apropiarse de Occidente, ha buscado perpetuar la dominación sobre Europa (establecida en el occidente del viejo continente desde 1945) y destruir, con la supuesta homogeneidad de la globalización (“adaptarse o perecer”), las singularidades nacionales y culturales (tratadas como simples “especies”) de varios países al otro lado del Atlántico. Ciertamente, como lo ha sugerido Samir Amin, el eurocentrismo fue en su tiempo un culturalismo, y de ningún modo cabe idealizar las empresas coloniales de Gran Bretaña o Francia, por cierto que diferentes de las de España y Portugal en América. Pero atacar al eurocentrismo en Estados Unidos es un sinsentido si se considera la trayectoria descrita, ya que la potencia del norte se ha definido en varias ocasiones contra Europa —incluso hasta la guerra de Irak en el 2003—. Lanzarse contra el eurocentris-

mo llega a ser una forma, poco importa si voluntaria o no, de tomar partido por el culturalismo estadounidense, que ni siquiera soporta el reconocimiento de las clases sociales como tales, y que tiene mitos fundadores distintos de los europeos. A lo sumo, lo que se produjo en Estados Unidos es cierta “germanización” de las ideas, pero Alemania tampoco es exactamente Occidente, de la misma manera en que no existe una Europa —occidental y oriental— homogénea.

A diferencia de varios países europeos que nunca perdieron algunos rasgos aristocráticos, por lo menos hasta la entrada en la era de masas entre finales del siglo XIX y principios del XX, y que tampoco eludieron (no por lo menos en el caso de Francia) el reconocimiento a las clases populares, Estados Unidos pronto enfiló —sobre todo después de la Guerra de Secesión— hacia el capitalismo puro y sus formas más rapaces. En varios países de Europa la lucha de clases, si se deja de lado cualquier connotación peyorativa, no ha tenido que ser por fuerza violenta, y muchas veces, aunque con dificultades, se ha dirimido por la vía democrática. En Estados Unidos es como si esta “creación europea” hubiera llegado a confundirse —desde 1917— con el peligro de la violencia, a lo que se suma a fin de cuentas la convergencia entre cierta lumpenización de la Nueva Izquierda y el tercermundismo en armas. Aun así, en Estados Unidos el no reconocimiento de las clases como tales no ha impedido un social-darwinismo de mucha influencia entre “ricos” y “pobres”. La renuncia a reconocer la existencia de clases sociales y su reemplazo por el social-darwinismo más crudo entre “ricos” y “pobres”, es sin duda un atributo del culturalismo estadounidense, muy diferente del eurocentrismo. El reemplazo del juicio (el juzgar) por el pragmatismo también integra al culturalismo estadounidense, y termina de pasar por un individualismo en el que, contra lo que quería un Mounier, ya no hay lugar para la persona.

A partir de todo lo anterior, cabe concluir que el sueño americano original, el que habían defendido Madison y Jefferson, se fue eclipsando durante el siglo XIX para tocar a su fin a principios del siglo XX y muy en particular en los años veinte. El sueño americano era en un principio democrático, en un marco capitalista, y bien cabe preguntarse si lo que se instaló desde finales del siglo XIX no fue ya una plutocracia que adulteró el sentido de la democracia para manipularla en beneficio propio y para arrastrar a las masas. No hay en esto nostalgia alguna de la aristocracia, puesto que la sureña en Estados Unidos, derrotada con la Guerra de Secesión, no había hecho otra cosa que expoliar a los esclavos negros, sin mayores antecedentes en una larga Edad Media. A finales del siglo XIX, junto con el arribo de la plutocracia al poder y los comienzos del expansionismo estadounidense en el exterior (con Theodore Roosevelt), Estados Unidos no tenía en realidad ningún antecedente histórico que, para retomar a Elías, pudiera reivindicar la capacidad para domesticar a la población interna y para proponer hacia fuera un proyecto de civilización, que fue suplantado por la aparición de una tradición guerrera y belicista. Dado el lugar de la frontera, el mito maniqueísta del vaquero, aunque Buffalo Bill acabara siendo parte de espectáculos circenses, se impuso con toda su carga de violencia al ideal democrático del pequeño granjero. Dicho de otro modo, la plutocracia y la industria de masas reclamaron para sí el mito que más les convenía para la beligerancia en el exterior. Por otra parte, en el plano de las mentalidades, las corrientes que se impusieron fueron el social-darwinismo y sobre todo el pragmatismo que, a decir verdad, poco tenían que ver con la visión del mundo del pequeño propietario campesino.

Con todo esto, Estados Unidos se alejó aún más de Europa, por lo menos hasta resolver las contradicciones internas durante la Gran Depresión de los años treinta. Lejos de lo que han podido sugerir adalides de la contracultura como Ken Goffman, el modelo que se fue imponiendo en distintas latitudes del pla-

neta a partir de 1945 con la dominación estadounidense, ya no tuvo nada que ver con los ideales originales de las colonias y de los padres fundadores que alguna vez se separaron de Gran Bretaña. Habida cuenta de lo anterior, siempre cabe preguntarse por los contenidos culturalistas que los estadounidenses terminaron por darle a la democracia. Por lo ocurrido en el siglo XX, es más probable que quienes hayan admirado a la potencia lo hayan hecho por la abundancia material que prometió para las clases medias. En este contexto, durante la segunda postguerra se fueron preparando nuevas condiciones para que Estados Unidos exportara su culturalismo con el “poder blando” y la fuerza creciente de los medios de comunicación de masas. Si acaso, lo que quedó del sueño americano original, ya arrumbados los anhelos de los pequeños granjeros y reducidos casi a la caricatura en series televisivas como *Bonanza* (1959) y *El Gran Chaparral* (1973), fueron otros aspectos de la trayectoria histórica libertaria de Estados Unidos, como el antiautoritarismo y el individualismo concebidos no como cultivo de la personalidad, sino como egoísmo y como la simple conveniencia que terminó por pregonar el pragmatismo.



¿QUÉ INDIVIDUALISMO?

No cabe duda de que en el anhelo primigenio de los pequeños granjeros existía una buena dosis de individualismo, aunque éste no se confundía con el egoísmo y no excluía la cooperación para enfrentarse a un mundo que, por desconocido, no siempre era paradisiaco y podía ser hasta hostil, como lo mostraran con realismo los filmes suecos *Los inmigrantes* y *La nueva tierra* (1971), ambientados en el mundo de los campesinos de origen nórdico llegados a Estados Unidos en el siglo XIX. Hay más. Ese individualismo buscaba emanciparse de la Europa feudal, donde el ser humano estaba sujeto a toda clase de privaciones y de coerciones sociales, en la medida en que era un súbdito, un siervo y, ocasionalmente, el miembro de corporaciones y gremios cerrados. Con el paso del tiempo, sin embargo, y bajo la influencia del social-darwinismo y el pragmatismo, la representación del individuo en Estados Unidos se modificó, abandonó el sentido del respeto por la persona humana y tomó otro cariz con la entrada en la era de masas, en la cual se fueron abandonando los ideales emancipatorios que le habían dado fuerza y ejemplaridad a la Independencia en 1776, por lo menos en el espíritu de Madison y, posteriormente, de Jefferson.

Gilles Lipovetsky, quien se apoya en Sennett y Lasch para reflexionar sobre el individualismo contemporáneo, reconoce que éste no tuvo su origen en Europa y las Luces, tan criticadas, sino en Estados Unidos, y de manera más precisa en el periodo de entreguerras del siglo pasado. Es con la aparición del consumo de masas en Estados Unidos durante los años veinte que el

hedonismo, hasta entonces circunscrito a una pequeña minoría de artistas o intelectuales, tendió a convertirse en un comportamiento generalizado. Con la difusión en amplia escala de objetos considerados hasta entonces de lujo, con la publicidad, la moda, los medios de comunicación de masas y el crédito, que erosionó el principio de ahorro de la moral puritana, el hedonismo llevó cada vez más a gastar, a disfrutar de la vida, pero también a ceder a los impulsos (Lipovetsky, 1983: 120), algo que, como se ha argumentado, ya estaba latente en el mito estadounidense del salvaje oeste y que va contra el refrenamiento y el autocontrol que Elías veía como requisitos para el proceso de civilización. Si la Gran Depresión limitó por un momento el auge de los “años locos”, éstos retomaron su curso desde los años cincuenta y la sociedad estadounidense se centró en el culto al consumo, los entretenimientos y el ocio (Lipovetsky, 1983: 120). Apoyándose en Bell, el autor constata que, al prepararse la entrada en la postmodernidad (que Bell fue uno de los primeros en definir), la búsqueda del impulso se convirtió en una forma de conducta, al igual que la estimulación de los sentidos, el triunfo de la “antimoral” y el antiinstitucionalismo (Lipovetsky, 1983: 151). Por cierto que esta búsqueda de la experiencia sensorial no forzosamente lleva a mayor cosa. Como lo escribió a su vez Lasch,

el culto contemporáneo de la sensualidad indica un repudio a la sensualidad en todas sus formas, menos en las primitivas. La fascinación con las relaciones personales, cada vez más intensa a medida en que la esperanza en soluciones políticas disminuye, oculta un completo desencanto de las relaciones personales. Las ideologías de la gratificación del impulso y de la búsqueda del placer se imponen en el momento mismo en que el placer pierde su sabor (Lasch, 1984: 256).

Bell pasó por Nietzsche para constatar que, supuestamente, la espontaneidad irreflexiva comenzó a verse mermada por la

ciencia moderna, el “racionalismo y el cálculo” que habrían de desembocar en el nihilismo (Bell, 1976: 17). No es empero lo más interesante. En una observación que es válida para Estados Unidos, Bell señaló:

la ética protestante había servido para limitar la acumulación suntuaria (pero no la acumulación de capital). Cuando la ética protestante fue apartada de la sociedad burguesa, sólo quedó el hedonismo, y el sistema capitalista perdió su base trascendental. Queda el argumento de que el capitalismo sirve de base a la libertad, a la elevación del nivel de vida y la superación de la miseria (Bell, 1976: 33).

No es algo que haya quedado comprobado (por lo menos para la eliminación de la miseria) para principios del siglo XXI. Lo cierto es que, como lo sostiene el autor de referencia, “el hedonismo, la idea de placer como modo de vida, se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, del capitalismo” (Bell, 1976: 33). Es imposible pensar que la acumulación de capital haya cesado, pero lo cierto es que la ética del trabajo pasó a un segundo plano ante la reivindicación del hedonismo. Con todo lo anterior, en realidad se eclipsó el individualismo tal y como era entendido en la fundación de la sociedad estadounidense. No está de más insistir en que el vuelco se produjo en los años veinte y que prosiguió en la segunda postguerra.

En rigor, los años sesenta no crearon grandes novedades. En Estados Unidos hasta los cincuenta, con la opulencia de las clases medias, la cultura de “medio pelo” (*middlebrow*) dejó de ser el examen de obras serias para convertirse también en algo para consumir. Había que estar *in* para adelantarse a las muchedumbres en las modas y no quedar *out* (Bell, 1976: 54), lo que habría de perdurar en las conversaciones de clase media e intelectuales. Para los años sesenta, Bell hablaba ya de postmodernismo (Bell, 1976: 61), aunque el término se haya propagado hasta mucho después. “El posmodernismo” —escribió Bell en 1976—

“ha sustituido completamente la justificación estética de la vida por lo instintivo. Sólo el impulso y el placer son reales y afirman la vida; toda otra cosa es neurosis y muerte” (Bell, 1976: 61). No fue algo que hubiera surgido de la noche a la mañana. Como lo demuestra el mismo Bell, la tendencia a atacar al puritanismo desde el “deseo” y la exigencia de libertad sexual, estaba presente en la sociedad estadounidense desde principios del siglo XX, cuando los hijos de la alta clase media aflúan a Greenwich Village para “crear una nueva bohemia” (Bell, 1976: 69). Incluso el sindicalismo era para algunos intelectuales algo así como el vitalismo de Bergson y Georges Sorel (Bell, 1976: 70). Los “años locos” de los veinte ampliaron este movimiento con el consumo masivo (*Time* y el *Reader’s Digest* datan de esa época) y la identificación de distintos grupos de consumidores gracias al *marketing*, algo que se repitió a mayor escala con la crisis a finales del siglo XX y principios del XXI, incluso con secciones de revistas como *Mundo Ejecutivo*,¹ destinadas a captar el mercado hispano o el gay en Estados Unidos.²

Como lo observa Bell, desde los años veinte los lujos habían pasado a considerarse como necesidades más o menos generalizadas (Bell, 1976: 73). El “nuevo capitalismo” de finales de los años sesenta no fue una novedad completa y, por lo menos en el arte, Bell sugiere que en realidad se produjeron muchos *remakes* de los anteriores “años locos”. El autor define así al hedonismo:

¹ Al lado de los libros de autoayuda, durante la crisis los pequeños estantes se llenan de consejos para hacer negocios en América Latina y el Caribe: es el ejemplo de la abundancia de pequeños libros de Robert T. Kiyosaki (*El juego del dinero, Queremos que seas rico, Retírate joven y rico...*).

² Llama la atención que, al igual que el multiculturalismo, el mundo de los negocios se haya puesto a crear “nichos de mercado” para minorías y “grupos subalternos”. Curiosamente, algunas revistas “para hombres” (como *Men and Health*), que promueven el *body building*, se asemejan a las revistas para gays (como *Toys and Boys*). En realidad, no es asunto de género, sino del aprovechamiento de los “nichos” para promover el fetichismo.

[...] es —escribe— el mundo de la moda, la fotografía, la propaganda, la televisión y los viajes. Es un mundo de simulación en el que se vive para las expectativas, para lo que vendrá más que para lo que es. Y debe venir sin esfuerzo. No es casual que la nueva revista exitosa de la década anterior se titulase *Playboy* y que su éxito —una circulación de 6 millones en 1970— se debiera en gran medida al hecho de que estimulara las fantasías de proezas sexuales masculinas. Si el sexo es, como escribe Max Lerner, la última frontera de la vida norteamericana, entonces el motivo de la realización de una sociedad elitista halla su culminación en el sexo. En los '50 y los '60, el culto del orgasmo sucedió al culto de la riqueza como pasión básica de la sociedad norteamericana (Bell, 1976: 77).

A la larga, la sensibilidad de los años sesenta, no exenta de un fuerte antiintelectualismo, quedó fascinada por la violencia, la crueldad, lo sexualmente perverso y el deseo de armar bullicio. Si los cincuenta fueron hasta cierto punto un periodo de silencio, Bell sugiere que en la década de los sesenta no hubo revolución notable en la forma estética: la preocupación por las máquinas y la tecnología recordaba al Bauhaus y a Molí-Nagy; el teatro era un eco de Alfred Jarry y las teorías de Antonin Artaud; las bromas de arte reproducían a Dada o copiaban al surrealismo, y sólo surgían en la novela figuras excepcionales como Nabokov o Burroughs (Bell, 1976: 123). En síntesis, para finales de los sesenta parecía sobre todo haberse subido el tono de lo que ya se encontraba presente a principios del siglo XX o en los “años locos” de los veinte. No es seguro que la pasión por el *remake* haya logrado salir del atolladero a finales del siglo pasado y principios del XXI.

En la crisis de las creencias se perdió la idea de la *civitas*, para llegar —Bell lo sugería desde mediados de los años setenta— al “trato cínico en el que los sectores más poderosos se benefician de los más débiles” (Bell, 1976: 231). A fuerza de relativismo moral, no es seguro que el cinismo se haya hecho visible como

tal para finales del siglo XX y principios del XXI. No en vano se hizo todo lo posible por evacuar todo juicio, considerado como autoritario. A partir del individualismo a la estadounidense —muy distinto del personalismo que reivindicara por ejemplo Mounier en Francia—, se fue preparando poco a poco el camino para “liberar” al individuo, repleto de derechos, de la necesidad de juzgar y ponerse en el lugar de los demás, contra lo que hubieran querido Kant o Arendt.

Los años sesenta marcaron el fin del modernismo y la llegada de la revuelta de las masas contra el mismo, aunque sea posible aventurar que la modernidad probablemente terminó en Europa occidental en 1945. Con Bell, Lipovetsky constata que, en este movimiento de “gran liberación”, como hemos escogido llamarlo, los años sesenta se propusieron reencontrar las raíces primitivas del impulso para exigir más sensaciones (Lipovetsky, 1983: 171). En el fondo se trató de una ruptura declarada con las Luces, con el culto a la razón y al progreso (Lipovetsky, 1983: 169) que, si hemos de seguir puntualmente a Elías, había coronado en el siglo XVIII el proceso de civilización. A fin de cuentas, es algo que no importa mucho a la sociedad estadounidense ni a sus detractores, que no tuvieron en cambio empacho en buscar la “autenticidad” en lo que en otros tiempos podía parecer un signo de barbarie. ¿Puede pensarse, dicho sea de paso, que el irracionalismo alemán del periodo de entreguerras había buscado ceder al impulso? Probablemente sí. El postmodernismo estadounidense no podía sino oponerse a la cristiandad europea, hasta donde aquél marcó “una deserción sin precedentes de la esfera sagrada” (Lipovetsky, 1983: 169). El estudio fenomenológico de Lipovetsky tiene un alcance limitado: no puede aplicarse a las sociedades no occidentales y reconoce en Estados Unidos —y no en Europa— los orígenes de cierto tipo de individualismo. El “individualismo contemporáneo” nació en la potencia del norte y podría ser un error seguir a Lipovetsky en alguna generalización sobre Occidente en su conjunto.

En Estados Unidos el rechazo a toda jerarquía, a toda convención, que pasa por artificio y por algo “seco, formal e incluso ficticio”, como sugiere Lipovetsky siguiendo a Sennett (Lipovetsky, 1983: 91), se extendió a la burocracia (aunque ésta no haya tenido un papel demasiado significativo en la trayectoria histórica estadounidense), la ley y “lo prohibido”. Así, toda convención acabó por parecer represiva (Lipovetsky, 1983: 92), hasta llegar a la negación de todo orden estable (Lipovetsky, 1983: 118) y de la legitimidad de las instituciones (Lipovetsky, 1983: 184). De ahí que quepa hablar (como lo sugirió en su momento Alain Finkielkraut) de anarcocapitalismo. En el rechazo a la disciplina austera y al esfuerzo, Nietzsche sigue en el aire con sus ataques contra la “voluntad débil” (Lipovetsky, 1983: 80) y en el hecho de que “Dios haya muerto”, al igual que las “grandes finalidades” que importan cada vez menos (Lipovetsky, 1983: 52). Quizá no sea demasiado casual que este decreto sobre el fin de los metarrelatos (que los estadounidenses recogieron luego de Lyotard), que ya tenía antecedentes en los años veinte, haya ganado adeptos en una sociedad, la de Estados Unidos, que en el siglo XX se encontró internamente ayuna de grandes causas, como no fuera luchar por el “mundo libre” y contra el comunismo a partir de 1945. En la potencia, los grandes relatos anclados en la realidad interna se acabaron, como ya se argumentó, con el fin de la frontera a finales del siglo XIX, para convertirse posteriormente en mitos funcionales para la liberación de los impulsos.

El individualismo se refugió, como ya empezaba a dibujarse desde el periodo de entreguerras, en ficciones y pseudosoluciones muy estadounidenses, a todas luces opuestas al personalismo cristiano y a la autorreflexión, propia de las culturas capaces de refrenar los impulsos. Si ya no hay autorreflexión es en la medida en que “la introspección es reemplazada por una interacción frenética y frívola que expone nuestros secretos más profundos al lado de nuestra lista de compras” (Bauman, 2005: 55). Para

Lipovetsky, es la seducción la que se impone en el ataque contra lo prohibido. Si la seducción puede parecer una aproximación a la intimidad, incluso legítima, en realidad suele ser superficial, ya que tiende a abusar del juego de las apariencias (Lipovetsky, 1983: 26). El *strip tease* generalizado no supone en realidad una mayor intimidad, como no la supone la indiscreción, el “verlo todo”, “hacerlo todo” y “decirlo todo” (Lipovetsky, 1983: 43). Es lo contrario al respeto por el secreto que reclamaba el personalismo de Mounier. La introspección y la autorreflexión desaparecen cuando la supuesta “autenticidad” llega a representar algo más importante que la reciprocidad, y el “conocimiento de sí mismo” (que poco tiene que ver con el “pensar desde sí mismo” kantiano) se impone al reconocimiento de los demás (Lipovetsky, 1983: 85). Si la solución es muy estadounidense, es en la medida en que la seducción y el juego de las apariencias en nada contribuyen a reconocer en el Otro a un semejante, una persona humana.

Apoyándose en Lasch, Lipovetsky constató que el individualismo desembocó en la huida ante el sentimiento (*the flight from feeling*), en la construcción de toda clase de barreras contra las emociones y las intensidades afectivas, contra las que trabajaron la liberación sexual, el feminismo y la pornografía (Lipovetsky, 1983: 110). Pese a la cordialidad y la amabilidad por doquier (lo que en Estados Unidos se conoce por *niceism*), que pueden por lo demás anticipar la seducción, el Otro ya no es un semejante ni un prójimo, sino simplemente alguien “diferente”. Hasta aquí, puede destacarse cierta incapacidad de la sociedad estadounidense para la auténtica introspección y para la autorreflexión. Anuladas éstas, los “borregos-lobos” de Vljaki pueden lanzarse con desenfreno al disfrute de una subjetividad que ya no reconoce ningún límite en la existencia del Otro.

En la búsqueda de la utilidad y en la conveniencia pragmática, donde ya no hay verdad que valga, el encuentro entre semejantes, “entre el hombre y el hombre”, desemboca con facilidad en

la indiferencia (Lipovetsky, 1983: 276), y “a cada quien lo suyo” puede llevar al “sálvese quien pueda”. El camaleón rehúye todo conflicto. Lasch ya había constatado esta huida, incluso en la contracultura, al escribir:

la llamada contracultura, aclamada porque subvierte las convenciones establecidas, simplemente da una sanción ideológica al abandono de la ira, la rivalidad y las emociones fuertes en general. La búsqueda por parte de la contracultura de una indiferencia emocional, presentada como un programa de liberación emocional, refleja una profunda creencia, arraigada en la psicodinámica de la familia contemporánea y mucho más penetrante que la contracultura misma, de que los sentimientos fuertes conducen a la autodestrucción (Lasch, 1984: 255).

Como lo han hecho notar Heath y Potter, la crítica feminista a la caballeridad masculina tradicional, por ejemplo, adoptada por la contracultura, bien pudo desembocar simplemente en la indiferencia mutua. Los hombres se pusieron a hacer “lo que quisieran”, llegando a la “epidemia de mala educación” y el gamberrismo, y a dejar de hacer caso a las mujeres, mientras que éstas pasaron a ocuparse de lo suyo (Heath y Potter, 2005: 97).

La *beat generation*, formada en el cuadro familiar y urbano, ya expresaba la pasividad y la resignación de buena parte de la sociedad estadounidense, como lo ha considerado Paul Goodman (Lasch, 1997: 108). Los *beats* rechazaban supuestamente el éxito, pero compartían la convicción de que la sociedad no podía ser diferente (Lasch, 1997: 109). Este punto nos parece de la más peculiar importancia. Efectivamente, desde los años contestatarios para acá, e incluso en la izquierda “a lo Chomsky”, no han escaseado la crítica y la denuncia, el “no”, pero sí las propuestas de lo que efectivamente pudiera ser de otro modo y constructivo (algo que no falta ni siquiera entre los altermundialistas: “otro mundo es posible”, pero pocos serían capaces de definir cuál). Los contestatarios y cierta izquierda, al denostar pero no cons-

truir, siempre pueden dejar lugar a la creencia de que quieren “su lugar bajo el sol”, pero que ni siquiera pueden representarse ese “otro mundo posible” como no sea uno antiautoritario, muy supuestamente “antiliberal” y contrario a las herencias civilizatorias (como la de la Ilustración).

Para seguir con Lipovetsky, la clase media “progresista” se acomodó finalmente al individualismo con un humor chabacano. A lo sumo, la connivencia —que ya no es compartir— se estableció en el humor superficial del que no escapa un “terapéutico” Woody Allen. Este humor rebaja todo lo “serio” (que se confunde con lo solemne) y se vuelve nihilista (de nuevo ajeno a la necesidad de juzgar), si no es que destructivo, mientras en la industria cinematográfica y televisiva se imponen los personajes “suetos” (*cool*) a lo James Bond o *Starsky y Hutch*, o la violencia “cómica” a lo *Mad Max*. En realidad, es un humor distante y glacial “donde nadie ríe y nadie llora”, como en el “mundo plástico” que denunciara Rubén Blades:³ nadie “estalla de risa” al estilo carnavalesco, entusiasmarse es mal visto, y no hay lugar para la alegría (Lipovetsky, 1983: 210). Este supuesto humor consiste en asegurarse de que ya nadie crea en nada, ahí donde las relaciones humanas se han psicologizado y a lo sumo se trata de “establecer contacto” (*we keep in touch* es efectivamente una expresión muy estadounidense) (Lipovetsky, 1983: 229). El “vacío” del que habla Lipovetsky es en realidad el reino de la superficialidad, y puede discreparse del autor hasta donde supone que este “proceso de democratización” es “pacificador”. En la medida en que el individualismo “a la americana” rechaza las semejanzas en la condición humana e instaura todos los diferencialismos, bien puede suponer la disolución de la sociedad, la violencia e

³ No está de más anotar, de paso, que la “salsa” de origen neoyorkino, si se hacen excepciones como la de Rubén Blades, también fue perdiendo contenido social a partir de los años ochenta.

incluso la psicopatía que la propia cinematografía —al estilo de un Martin Scorsese— ha terminado por exaltar.

Si, como sugiere el propio Lipovetsky, Estados Unidos se ha convertido en una nación de *fans*, bien puede ser arriesgado suponer que éste y otros procesos descritos por el autor, propios de la era de masas, hayan contribuido a la pacificación democrática. La artificialidad estadounidense no forzosamente pacifica. No le falta la carga de violencia, y la indiferencia asfixiante generalizada puede conducir a respuestas extremas —desde luego que no justificables— como las de los *serial killers* o la de los *random crimes* (crímenes casuales) en Nueva York. Por lo demás, cabe preguntarse si todos los mecanismos de indiferencia descritos no forman parte del social-darwinismo, aunque se hayan creado nuevas modalidades de acomodo a él. Es en esta perspectiva que un autor como Charles Derber (*The Wilding of America*, 1996) terminó mostrando cómo, a la par de esta “gran liberación” a la que Lipovetsky atribuye rasgos pacificadores, se multiplicaron en Estados Unidos las conductas “salvajes” y abiertamente antisociales, algo que también ha ejemplificado la cinematografía (en *Búfalo americano*, una historia de David Mamet de finales de los sesenta llevada mucho más tarde a la pantalla, y *Midnight Cowboy*, de 1969, por ejemplo, donde del vaquero de provincia ya no queda más que una imagen patética).

El individualismo a la estadounidense no puede confundirse con la búsqueda de la autoafirmación y la formación de la personalidad. Por el contrario, en la era de masas se encuentra al individuo en el que se ha reducido la iniciativa y la autoconfianza para promover la dependencia y la pasividad (Lasch, 1984: 27), que llegan hasta la apatía ante un mundo que aparece como inseguro, frente al cual hay que buscar el refugio y la supervivencia a como dé lugar, y que los medios de comunicación masiva explotan hasta la paranoia ante cualquier supuesto apocalipsis, como ocurre con frecuencia en la industria cinematográfica esta-

dounidense. Lejos de la autoafirmación, el individuo confunde la identidad con la asignación de roles sociales y llega a la creencia de que diferentes “estilos de vida” están a su disposición. Todos son iguales y ninguno puede imponerse al otro, mucho menos si se trata de juicios morales, como lo critica Lasch (1984b: 36). Este relativismo no es inocente, y si encuentra sus raíces en Estados Unidos es en la medida en que termina por dirigirse contra una concepción de la personalidad que encuentra sus orígenes en las tradiciones judeocristianas (Lasch, 1984b: 59). Al “liberarse”, el individuo cree imaginariamente que ya no existen coacciones exteriores, pero se ve por lo mismo expuesto a la creciente tiranía de las compulsiones internas (Lasch, 1984b: 193).

En la vulgarización del freudismo, estas compulsiones son una olla de presión que corresponde a una supuesta “esencia instintiva subyacente”, agresiva y destructiva. Como lo han mostrado Heath y Potter, ni siquiera Hobbes llegó tan lejos como el freudismo vulgarizado, para el cual la violencia sería una expresión directa de la naturaleza humana: “Hobbes” —escriben los autores— “opina que lo más importante de la violencia espontánea es que *no* revela nada importante sobre la naturaleza humana. Según él, lo que genera violencia son los rasgos superficiales de nuestras interacciones sociales”, y “no hay nada que demuestre que el ser humano esté gobernado por un profundo amor a la violencia y la agresión” (Heath y Potter, 2005: 100). Para Hobbes, en realidad, los individuos tratan de encontrar respuestas racionales y seguridad ante situaciones de desconfianza mutua (ya que el hecho de compartir intereses no necesariamente desemboca en la cooperación), y hay que reestructurar los incentivos individuales y las soluciones técnicas para los problemas de la interacción social: el orden debe aplicarse para equiparar el deseo individual con el bien común (Heath y Potter, 2005: 101).

No es que deba glorificarse a Hobbes, pero lo cierto es que, si se hace caso de Heath y Potter, puede encontrarse una pista

de lectura interesante: es la superficialidad de las relaciones humanas, por lo demás tan característica de la era de masas, la que corre el riesgo de desembocar en la violencia. Ello no deja de coincidir con ciertas tesis de Lasch. Si el individuo de la era de masas huye del sentimiento y experimenta al mismo tiempo un profundo vacío interior, que no es colmado por la formación de la personalidad, es probable que la superficialidad se instaure como regla y que la violencia psíquica hacia el Otro se haga presente, aunque sea de manera sutil y hasta seductora. La “pacificación de las pasiones” a la que se refiere Lipovestky se encuentra en realidad en tela de juicio.

Como lo deja entender Zygmunt Bauman, la superficialidad puede ser el camino de la “licuefacción” de la modernidad, aunque este autor lo atribuya a una globalización que lleva en realidad, desde nuestro punto de vista, una fuerte impronta norteamericana. Desde una mirada histórica, difícilmente se podría estar de acuerdo en que este proceso de paso de lo “sólido” a lo “líquido” corresponde a la modernidad: más bien parece corresponder a la postmodernidad y el papel de Estados Unidos en ella. Bauman, que suele apoyarse en Sennett, no deja de constatar en todo caso cómo hasta los aspectos más profundos y duraderos de las relaciones humanas llegan a estar en tela de juicio, como ocurre con el amor, que tiende también a volverse una “experiencia”, si sensorial y desprovista de todo compromiso mejor. No se trata de humildad, coraje y disciplina, cualidades que Erich Fromm ya veía como raras en la sociedad de masas. Ahora,

la promesa de aprender el arte de amar es la promesa (falsa, engañosa, pero inspirada en el profundo deseo de que resulte verdadera) de lograr “experiencia en el amor” como si se tratara de cualquier otra mercancía. Seduce y atrae con su ostentación de esas características porque supone deseo sin espera, esfuerzo sin sudor y resultados sin esfuerzos (Bauman, 2005: 22).

Ya desacralizado, el amor se convierte en un asunto de “ganas”, no muy lejanas del deseo de liberar el impulso y no atenerse a ninguna regla, ni al tacto:

cuando la relación está inspirada por las ganas [...] —escribe Bauman—, sigue la pauta del consumo y sólo requiere la destreza de un consumidor promedio, moderadamente experimentado. Al igual que otros productos, la relación es para consumo inmediato (no requiere una preparación adicional ni prolongada) y para uso único, “sin perjuicios”. Primordialmente y fundamentalmente, es descartable (Bauman, 2005: 28).

Los compromisos verdaderos también se convierten en signo de opresión:

la moderna razón líquida —escribe Bauman— ve opresión en los compromisos duraderos; los vínculos durables despiertan su sospecha de una dependencia paralizante. Esa razón le niega sus derechos a las ataduras y los lazos, sean espaciales o temporales. Para la moderna racionalidad líquida del consumo, no existen ni necesidad ni uso que justifiquen su existencia. Los lazos y las ataduras vuelven “impuras” las relaciones humanas, tal y como sucedería con cualquier acto de consumo que proporcione satisfacción instantánea así como el vencimiento instantáneo del objeto consumido (Bauman, 2005: 70).

Seguramente que el problema va más allá: el amor ya no une a prójimos o semejantes, sobre todo si el diferencialismo estadounidense enfatiza la “guerra de sexos”, sino a “individuos libres” que “se consumen” rápidamente y que ya no aceptan ninguna jerarquía que otorgue un lugar preciso al hombre y la mujer. Las mismas revistas de moda, con su énfasis en la seducción y el juego de las apariencias, y donde la mujer suele ser a la vez objeto y dueña glacial del hombre conquistado, lo sugieren, como lo observa Bauman: “no se deje atrapar. Evite los abrazos demasiado firmes. Recuerde: cuanto más profundos y densos sean sus

lazos, vínculos y compromisos, mayor es el riesgo [...] Y por sobre todo, jamás lo olvide: ¡no hay nada peor que jugárselo todo a una sola carta!” (Bauman, 2005a: 83). Bauman todavía habla de prójimo (Bauman, 2005: 105), pero constata: “el retroceso de las habilidades de socialidad se ve fogueado y acelerado por la tendencia, inspirada por el modelo de vida consumista dominante, a tratar a los otros seres humanos como objetos de consumo según la cantidad de placer que puedan llegar a ofrecer, y en términos de ‘costo-beneficio” (Bauman, 2005: 104). Bajo la influencia de cierto psicoanálisis y de la “guerra de los sexos” a la estadounidense, las relaciones entre prójimos ya no están exentas de luchas por el “poder”: “en un mundo en donde se practica la falta de compromiso como estrategia vulgar de la lucha de poder y de la autoafirmación”, escribe Bauman, “hay pocas cuestiones en la vida (en caso de que haya alguna) que se puedan predecir, sin temor a equivocarse, que van a durar” (Bauman, 2005: 146).

Si los vínculos humanos —escribe el autor de *Modernidad líquida*—, como el resto de los objetos de consumo, no necesitan ser contruidos con esfuerzos prolongados y sacrificios ocasionales, sino que son algo cuya satisfacción inmediata, instantánea, uno espera al momento de la compra —y algo que uno rechaza si no satisface, algo que se conserva y utiliza sólo mientras continúa gratificando (y nunca después)—, entonces no tiene sentido “tirar margaritas a los chanchos” intentando salvar esa relación, con más y más desgaste de energías cada vez, y menos aún sufrir las inquietudes e incomodidades que esto implica (Bauman, 2004: 174).

Lejos de la pacificación democrática a la que invita Lipovetsky, Bauman sugiere la desintegración de los vínculos humanos, sobre todo que el consumo es para el autor una actividad solitaria, incluso en los momentos “en los que se consume en compañía de otros” (Bauman, 2004: 175).

Si algo hizo la sociedad estadounidense al entrar en la era de masas es acabar, a nombre del individualismo, con la idea de una ciudadanía preocupada por el bien común, algo que ya temía Tocqueville.

El ciudadano —escribe Bauman— es una persona inclinada a procurar su propio bienestar a través del bienestar de la ciudad, mientras que el individuo tiende a la pasividad, el escepticismo, la desconfianza hacia la “causa común”, el “bien común”, la “sociedad buena” o la “sociedad justa”. ¿Qué significa “bien común” sino dejar que cada uno se satisfaga a su modo? Toda actividad que emprendan los individuos cuando se juntan y todo beneficio que sus tareas compartidas les importen, auguran una restricción de su libertad de procurarse lo que consideran conveniente para sí mismos por separado y no ayudan en nada a tales fines. Las únicas dos funciones de utilidad que uno puede esperar y desear que cumpla el “poder público” son la observancia de los “derechos humanos”, o sea, que cada uno pueda seguir su propio camino, y la posibilidad de que todos lo hagan en paz, protegiendo la seguridad de las personas físicas y sus propiedades, encerrando a criminales reales o potenciales en prisiones y manteniendo libres las calles de arrebataadores, pervertidos, vagabundos y toda clase de extraños detestables y malintencionados (Bauman, 2004: 41).

Con la corrosión y la lenta desintegración del concepto de ciudadanía, que Lasch veía todavía firme en el populismo agrario, la sociedad estadounidense dio un vuelco que podía interpretarse de dos maneras: hacia el fin de la democracia real (el gobierno del pueblo), o en todo caso hacia la interpretación culturalista y particularista de la misma, propia de una sociedad de masas. Lo cierto es que las clases medias latinoamericanas y caribeñas, para finales del siglo XX y principios del siglo XXI, parecían haber asimilado sobre todo esta concepción estadounidense de la democracia, al haber perdido el sentido de la nación y del bien común, y al reducir aquélla a los derechos humanos percibidos como derecho al más férreo individualismo, al juego de

los intereses particulares y a la búsqueda de la seguridad contra los “parias”.

El individualismo de origen estadounidense no podía ser sino libertario. Desde nuestro punto de vista, no se puede estar forzosamente de acuerdo con Bauman (Bauman, 1991) cuando, un poco siguiendo a Foucault y apoyándose en Bentham, llega a sugerir la construcción de la sociedad capitalista de antaño como un panóptico (y mucho menos cabría incluir, creemos, a la escuela como un lugar diseñado para “vigilar y castigar”). Tampoco se puede estar de acuerdo con Bauman cuando sugiere que el capitalismo actual ya no se basa en el trabajo sino en el consumo, aunque la ética del trabajo pueda haberse perdido para amplios sectores de la población estadounidense. Lo cierto, en cambio, es que no pareciera existir libertad absoluta para el individualismo: “si cada uno persiguiera sólo sus propios intereses” —considera Bauman—, “los intereses comunes quedarían mal servidos” (Bauman, 1991: 12).

No está excluido que sea esto lo que suceda en Estados Unidos, y que la idea del interés común pueda haber desaparecido, aunque no la creencia en que, por decirlo de alguna manera, la mesa siempre estará servida para que millones de egoístas persigan sin más sus propios objetivos y den rienda suelta a sus “libertades”. Hay con todo algo interesante en la asociación con el panóptico: los que controlan pueden “ver sin ser vistos”, como lo sugiriera Bentham (Bauman, 1991: 28). Si hasta hoy, contra lo que suele pensarse, Estados Unidos sigue fascinando, es posible que lo haga porque, para muchos, el secreto de la grandeza estadounidense es simplemente invisible o algo más o menos “mágico” y “misterioso”, y por ende una especie de fetiche. Para Bauman, la explicación se encuentra en algo que Marx hubiera llamado simplemente alienación o enajenación. Aunque se trate de un fenómeno occidental, y por ende de una “excentricidad en las culturas” (Bauman, 1991: 64), “el capitalismo define la libertad como la habilidad para guiar el com-

portamiento propio únicamente por cálculos de medios y fines” (Bauman, 1991: 79), y ello desemboca simplemente en que, para tal efecto, hasta las personas puedan ser tratadas como cosas. Para lo que Vljki ha llamado los “borregos-lobos”, lo anterior quizá no sea demasiado anormal; sin embargo, sin experiencia de la opresión no puede existir el impulso hacia la libertad (Bauman, 1991: 90). Los “borregos-lobos” han cambiado en realidad la libertad por la obsesión securitaria, para no tener que enfrentar la incertidumbre (y por ende el problema del libre albedrío):

el mercado de consumo —escribe Bauman— es [...] un lugar donde se ofrecen y se obtienen simultáneamente libertad y certeza; la libertad viene sin dolor mientras que la certeza puede gozarse sin apartarse de la convicción de la autonomía subjetiva. Este es un logro importante del mercado de consumo; ninguna otra institución ha ido tan lejos hacia la resolución de la más maligna de las numerosas antinomias de la libertad (Bauman, 1991: 115).

De todos modos, esa certeza puede ser la de que se puede tratar al Otro cual cosa y deshecharlo (“útese y tírese”), justamente con la supuesta certidumbre de que ello no traerá consecuencias: se quiere ver y tratar de no ser visto (digamos que manipular y no ser juzgado). En el fondo, como lo termina por reconocer el mismo Bauman, tener un acceso ilimitado al mercado de consumo es “un privilegio y una distinción”, aunque sea para escapar de cualquier alternativa “despreciable y repugnante” (Bauman, 1991: 122-123). Desprecio y repugnancia pueden ser lo que albergan —atrincherados en las certezas de la “libertad ilimitada”— los que logran “ver sin ser vistos”, y que eventualmente ponen todo su empeño —con todos los mecanismos que ha descrito Lipovetsky, desde la seducción hasta el humor barato— para que así sea. Poco importa que, quizá, y como lo sugiere el mismo Bauman, haya algo de ficción en esta creencia compartida —y por ende, hasta cierto punto gregaria— de que

en el individualismo “todo es posible” en libertad. Si la interacción con los demás es ficticia y no logra establecer la afirmación y el significado de las elecciones, la “libertad completa” sólo puede imaginarse como soledad completa (Bauman, 1991: 90). En casos extremos, y desde luego que sin miserabilismos, pueden ser los casos de los *serial killers*, de un Unabomber o de quienes, al azar, cometen los *random crimes*. En el fondo, como tiene que constatarlo Bauman, “no se interfiere con las libertades de consumo y de expresión mientras sigan siendo políticamente ineficientes” (Bauman, 1991: 153). Estaríamos menos seguros, contra lo que llega a sugerir el autor de *Libertad*, de que los pobres (si se hace aparte el caso estadounidense) no busquen sino adquirir su pedazo de libertad de mercado.

Hasta aquí, podemos afirmar que el individualismo de los pequeños granjeros que alabara Jefferson no tiene nada que ver con el individualismo de la era de masas, que dio sus primeros pasos en la sociedad estadounidense durante los años veinte. El primero estaba cimentado en la producción. Aunque lo permitieron los cambios del fordismo y el taylorismo, el segundo se orientó hacia el consumo. El tipo de individualismo que terminó por imponerse en Estados Unidos, al glorificar la liberación de los impulsos, no podía tener un carácter civilizatorio. Nunca tuvo que ver con el proceso de civilización que Norbert Elías estudiara a fondo.



CONTRA EL “AUTORITARISMO”

Se puede afirmar de entrada que, en la mentalidad estadounidense, la autoridad casi siempre tendió a confundirse con la superioridad jerárquica y el riesgo del atentado contra la libertad. Difícilmente podía ser de otra manera, puesto que los inmigrantes que fueron arribando a Estados Unidos huían de una Europa feudal oprimente, primero, y de las miserias que más tarde fue imponiendo la Revolución industrial, segundo. En términos generales, no es un secreto que los estadounidenses tienden a desconfiar del Estado, que para ellos no es otra cosa que “la administración” y no exactamente un bien común. Si, en perspectiva histórica, esta desconfianza inveterada es entendible, la confusión entre autoridad y superioridad jerárquica puede entrañar todo un riesgo: el de no distinguir entre el límite y el sometimiento. En este mismo orden de cosas, y creyendo hacer lo que quiere con libertad absoluta, el estadounidense puede no saber detenerse y actuar al mismo tiempo sin orientación alguna, justamente a falta de autoridad.

En la antigüedad —por lo menos la romana—, la autoridad no era forzosamente peyorativa. Era concebida como una fuente incuestionable de permanencia y estabilidad en el mundo, y no estaba desligada de la verdad (Preterossi, 2002: 5). El que tenía autoridad era el “autor”, el que “hacía nacer”, pero también el que “valorizaba” el proceso, ofrecía sostén (*auxilium*) y suscitaba confianza (Preterossi, 2002: 6-7). En suma, la autoridad estaba rodeada de una aureola positiva. Por su parte, el marxismo nunca se lanzó contra la autoridad. Engels la consideraba necesaria para

las condiciones materiales de la sociedad industrial moderna, fundada en una organización compleja y técnica de la economía, y fustigaba a los liberales radicales y a los socialistas utópicos, que “habían abierto una cruzada contra lo que ellos llamaban el principio de autoridad” (Preterossi, 2002: 89). Así, en los orígenes, y en corrientes como la marxista, no cabía rechazo alguno a la autoridad desde una posición nihilista o anarquista. En esta perspectiva, la crítica al “autoritarismo” no se originó en la antigua izquierda sino en el contexto estadounidense y con la contracultura. Si pudo ocurrir así es en parte porque, desde muy temprano, la trayectoria histórica estadounidense ya había puesto los cimientos para la desconfianza hacia el Estado, que a la larga terminó por confundirse con la burocracia.

Curiosamente, entre algunos de los autores que buscaron definir al totalitarismo ya se había advertido contra la tentación —en la que cayó la contracultura— de confundir la autoridad con el poder y, peor aún, con la razón. En parte, es probable que esta confusión tenga que ver con la identificación —típica de la Alemania semifeudal— entre verdad y fidelidad (*treue*), al grado de que la primera simplemente se encontraría en el grupo al que se le debe la segunda. En el Imperio romano, la autoridad de los padres del Senado se contraponía al poder (Friedrich, 1969: 68). Para Carl J. Friedrich, la autoridad y la razón no podían sino estar “íntimamente unidas”, ya que la misma autoridad debía basarse en una comunicación capaz de elaboración razonada (Friedrich, 1969: 48). La autoridad no estaba desvinculada del mérito, el de una persona que podía tener mayor saber y talento (Friedrich, 1969: 52). En la potencialidad de la elaboración razonada (seguramente que alejada de la mera opinión, de los clisés o los estereotipos), la comunicación de la autoridad debía entonces ser digna de ser aceptada (Friedrich, 1969: 55). Friedrich no desvinculó a la autoridad de la libertad de opción, entendida por lo demás como “discreción”; de la existencia de distintas alternativas (y

por ende lejos del maniqueísmo), y de la idea de que la elección (lejos de la anarquía) no puede dejarse al azar, la irreflexividad y la arbitrariedad (Friedrich, 1969: 60). Dicho de otro modo, en la concepción original no podía oponerse la libertad, mucho menos absoluta, a la autoridad, y tampoco a la razón. Ya hemos dado en el capítulo anterior suficientes elementos como para pensar que, en su afán de alejamiento de la vieja Europa, de las jerarquías feudales (en la confusión entre jerarquía arbitraria y autoridad) y de la “razón”, vista como producto de la civilización, Estados Unidos creó en cierta medida los cimientos para el desconocimiento de toda autoridad. Mientras Friedrich, a la par con Hannah Arendt, hacía esfuerzos para restituir el sentido tradicional de autoridad, alejado de toda coerción, Charles W. Hendel pudo detectar el rechazo a la autoridad frecuente en la actitud mental de los estadounidenses desde la independencia. Los estadounidenses casi siempre se opusieron a la excesiva injerencia del gobierno en los asuntos privados (Hendel, 1969: 18), y terminaron por oponer la libertad a la autoridad: el individuo, contra lo que pensaba Aristóteles, no debía inscribirse en un orden social donde hubiera una autoridad efectiva, sino ser autosuficiente (Hendel, 1969: 20), algo que ya estaba latente entre los pequeños granjeros, pero que cambió de tono con la glorificación del salvaje oeste.

Las primeras fuentes de crítica a la autoridad, en este caso la de la razón, se originaron en el ícono de la contracultura: Nietzsche. Mientras que todavía algunos autores como Pareto consideraban que la autoridad era necesaria para reforzar y estabilizar los lazos sociales, mediante la disciplina individual y colectiva (Preterossi, 2002: 93), la vulgarización del freudismo se encargó de enturbiar las cosas al introducir la sospecha: la autoridad comenzó a ser percibida como “símbolo de poder” para “apaciar al Padre interiorizado”. Ahí donde los antiguos veían una fuente de confianza y de sostén, Freud y Gustave Le Bon introdujeron la sospecha al mismo tiempo que, por

lo menos en el caso del segundo, veían emerger con temor la sociedad de masas: en ésta, la complejidad institucional se vio sustituida por el contacto directo entre el jefe arbitrario —sustituto del temido padre primigenio— y las pulsiones colectivas incontrolables —algo que también ha buscado la mercadotecnia moderna—, hasta llevar efectivamente a la degeneración de la autoridad (Preterossi, 2002: 101). Habida cuenta de estos antecedentes, resulta difícil entender por qué más tarde se denostó al autoritarismo ahí donde, simplemente, la autoridad podía haber degenerado hasta desaparecer. En realidad, la autoridad fue a confundirse con el poder en el espíritu de los nihilistas y anarquistas, incapaces de ver en la primera otra cosa que relaciones de fuerza y dominación.

Para principios del siglo XX, el ascenso de la sociedad de masas parecía conducir ya a la pura y simple remoción de la autoridad. Carl Schmitt llevó bastante lejos la confusión al sugerir que “el poder constituyente es un poder (*Macht*) o una autoridad (*Autorität*)” y unir así indiferentemente los dos conceptos (Preterossi, 2002: 115).¹ Cabe observar que fue en la Alemania de Weimar donde las fórmulas “Estado autoritario” y “Estado total” tuvieron lo que Preterossi llama una “notable fortuna”; al primero se le calificó como “no democrático”, aunque no tuviera como propósito un control de todo ámbito de la vida humana, a diferencia del totalitarismo (Preterossi, 2002: 119). Andando el tiempo, fue con la inmigración de origen alemán a Estados Unidos que se popularizó la crítica al Estado y a la personalidad “autoritarios”, típicos de las sociedades de masas, aunque en el camino ya no se hiciera caso alguno del sentido primigenio de la “autoridad”. Desde la Escuela de Frankfurt hasta Marcuse, Fromm y Neumann, se llegó a la contraposición

¹ Condenado al ostracismo después de haber colaborado abiertamente con los nazis, Schmitt volvió a ser un tema considerado por cierta intelectualidad de izquierda y de derecha a finales del siglo XX.

—hasta hoy en boga— entre democracia —con derechos civiles “postautoritarios”— y autoritarismo. No deja de ser curioso que, para principios del siglo XXI, el discurso oficial estadounidense haya recogido esta forma de ver las cosas al contraponer a un Estado “autoritario” casi por definición con una “sociedad civil democratizadora”. Robert Dahl escogió un camino un poco similar al considerar que la pretensión de fundar el poder en la verdad y erigir una autoridad —aunque de buena fe y sobre bases válidas— puede terminar por destruir la primacía del individuo y la formación del “consenso”, basado en la pluralidad de opiniones e intereses presentes en la sociedad (Preterossi, 2002: 138).²

Esta posición no es criticable en sí, como tampoco lo es la idea que expresara Luhmann: la autoridad no tiene ninguna valencia simbólica autónoma, no es un vértice ni un centro, sino un recurso funcional para hacer más eficaz al sistema (Preterossi, 2002: 146). En cambio, al olvidar la noción primigenia de autoridad y confundir a quien la tuviera con “el jefe” o “el ídolo” de la sociedad de masas, el antiautoritarismo se instaló probablemente en la ambivalencia. Comenzó a destruir entre los ciudadanos —no confundir con las masas— la idea de que la verdad, o por lo menos una parte de ella, podía encontrarse en la necesidad de sostén, de orientación estable y duradera y de confianza. El antiautoritarismo acabó así por destruir la confianza en quienes tuvieran autoridad (por su honestidad o por su dignidad, por ejemplo), y en dar pie para la sospecha, las acusaciones variopintas (quien tiene autoridad “se cree el mesías”, etcétera) y la desorientación de la población, para seguir

² Dahl polemizó con C. Wright Mills sobre las características de la política en Estados Unidos, y hacia 1989 elaboró su teoría de la “poliarquía”: aunque ninguna nación moderna fuera el ideal de la democracia, ésta había avanzado al crear múltiples centros de poder, y se requería una mayor participación de los ciudadanos en el control de la política.

orillándola a la vez al nihilismo (“no hay en quién confiar”) y la búsqueda de líderes carismáticos. De manera muy llamativa, y bajo fuerte influencia estadounidense, cualquier intento por refundar una autoridad del Estado —impidiendo, por ejemplo, que se enquistara en él una cleptocracia— se convirtió, al igual que el nacionalismo, en algo sospechoso de autoritarismo. A fin de cuentas, el antiautoritarismo se encargaría de que ninguna autoridad —basada en el ejemplo— pudiera poner límites a las sociedades anómicas. El antiautoritarismo, que en sus orígenes podía definirse contra la represión, acabó convirtiéndose en ocasiones en algo profundamente destructivo para la integridad humana y de algunos líderes. Quizá no sea casual que en Estados Unidos se haya puesto de moda —con la exhibición de la vida privada, como ocurriera con Clinton— destruir toda forma de autoridad para preferir los líderes carismáticos (incluso el mismo Clinton) o francamente chabacanos e incultos (los Bush).

Desde los años sesenta del siglo XX, la revuelta contra los regímenes establecidos en la segunda postguerra tomó la forma del rechazo al “autoritarismo”: desde una “instancia de poder” hasta un “individuo”, no era difícil caer en el estigma, como no lo es hasta hoy. Autoridad se convirtió en sinónimo de dominación y opresión, en un discurso que podía provenir con frecuencia del izquierdismo, pero que se popularizó más allá de él. Es probable que, en algunos casos, el autoritarismo se haya confundido con la arbitrariedad en el uso del poder. En modo alguno puede negarse que las sociedades de la postguerra tuvieron rasgos de dominación.

Richard Sennett ha escrito que sin vínculos de lealtad, autoridad y fraternidad, ninguna sociedad como un todo y ninguna de sus instituciones pueden funcionar por mucho tiempo (Sennett, 1980a: 3). Digamos que no es el tipo de vínculos que puedan interesar al libre mercado. Desafortunadamente, en la definición de Sennett la autoridad puede infundir miedo en la medida

en que, para algunos, se convierte en una amenaza para las libertades, en la familia y en la sociedad (Sennett, 1980b: 15). Con todo, los anhelos de orientación, seguridad y estabilidad —que se asocian con la autoridad— no desaparecen tan fácilmente (Sennett, 1980b: 16). El autor hace notar la frecuencia con la que se dan por intercambiables las nociones de autoridad y poder (Sennett, 1980b: 18). Para Weber, quien distingue entre distintas formas de autoridad, ésta se asocia con la legitimidad: nadie obedecerá a quienes piensan que son ilegítimos (Sennett, 1980b: 22). Siempre para Weber, la primera forma de autoridad está basada en “una creencia establecida en las tradiciones inmemoriales”; la segunda forma es legal-racional, basada en la creencia en la legalidad de las reglas y en el derecho a mandar para quienes ocupan puestos en virtud de esas reglas; finalmente, una tercera forma de autoridad es la carismática, que supone la devoción de un grupo de seguidores hacia la sacralidad o la fuerza heroica del ejemplo en un individuo y el orden revelado o creado por él (Sennett, 1980b: 21). La idea del “carisma” también ha pasado al lenguaje común y corriente, aunque no siempre se dé la equivalencia con la autoridad; por el contrario, es frecuente que se confunda carisma con popularidad, en una perspectiva que no está exenta de idolatría, y que sería frecuente en los fenómenos de masas, donde el ser humano prefiere ser admirado a ser estimado (Lasch, 1999: 85).

Para Sennett, en todo caso, el dilema de la autoridad en nuestro tiempo es que solemos sentir atracción por figuras fuertes, aunque no creamos que sean legítimas (Sennett, 1980b: 26). Ciertamente, los antiautoritarios nunca dejaron de tener como referencia el poder, entre más fuerte mejor. Esta obnubilación no deja de recordar, hasta cierto punto, la de muchos en la Alemania de los años treinta del siglo pasado, para quienes la búsqueda del poder a toda costa se acompañaba de lo que Hermann Rauschning ha llamado la “revolución del nihilismo”: consistía en la seguridad de que no había idea que valiera fuera

del racialismo y el seguimiento de los instintos y los impulsos; ninguna doctrina o creencia colectiva, ninguna norma ni forma de discusión quedaron en pie en una sociedad que, por lo demás, lejos de la euforia, se encontraba atomizada y desestructurada (Rauschnig, 1939: 24, 26, 28, 56) .

Sennett, desde un registro emocional, trabaja en especial sobre todas las figuras de autoridad no sin antes puntualizar que el mercado, con su “mano invisible”, no es fuente de autoridad, aunque quiera serlo de control, seguridad y orientación. El mercado puede crear disrupciones tanto en el sentido de comunidad como en el deseo de libertad individual, ya que la sociedad industrial vuelve inestables —y hasta repudiables— los lazos de dependencia (Sennett, 1980b: 43, 44, 46): la autoridad se encuentra sujeta a una “dependencia desobediente”. La primera figura de autoridad, paternalista, sólo ofrece falso amor: el líder se encarga de “sus” sujetos únicamente en la medida en que sirven a sus intereses (Sennett, 1980b: 82), y crea una falsa benevolencia que requiere de una obediencia pasiva a cambio de hacerse cargo (Sennett, 1980b: 131), algo que, dicho sea de paso, puede ser frecuente en América Latina y el Caribe (hasta con Fidel Castro en Cuba). La segunda figura de autoridad, de tipo impersonal e “influyente”, supone autonomía e individualismo en busca de la libertad, y debería tener por función juzgar y brindar seguridad, pero puede desembocar en la indiferencia (instrumental y gestonaria) y la falta de amor, ya que no asume responsabilidades (Sennett, 1980b: 119).

A raíz de todas estas ambigüedades, Sennett concluye que la autoridad en nuestro tiempo presenta problemas de “visibilidad” y “legibilidad” en la “cadena de comando” (Sennett, 1980b: 165-190). Es probable que el antiautoritarismo, desde finales de los años sesenta, se haya orientado contra las figuras paternalistas que abundaban desde el soviétismo hasta el tercermundismo, o en algunas sociedades occidentales (Francia con De Gaulle, a la que algunos seguidores de Friedrich le prestaron

rasgos supuestamente totalitarios), y un poco más tarde contra el burocratismo indiferente. Es menos probable que los movimientos antiautoritarios no hayan sido fenómenos de masas, con sus líderes carismáticos, y que hayan atinado a entrever la disolución de las responsabilidades que se prefiguraba en la autoridad impersonal de las sociedades tecnocráticas y de libre mercado.

El mismo Sennett no ha dejado de observar cómo, en las fábricas modernas surgidas de la crisis y con una fuerte flexibilidad laboral, “el poder sin autoridad permite a los líderes de un equipo dominar a los empleados negando la legitimidad de las necesidades y los deseos de éstos” (Sennett, 2001: 121). El “nuevo líder” —en este caso empresario— “ha dominado el arte de ejercer el poder sin tener que presentarse como responsable; ha trascendido esa responsabilidad por sí mismo, poniendo los males del trabajo otra vez sobre los hombros de sus víctimas, que —vaya casualidad— trabajan para él” (Sennett, 2001: 121-122). En perspectiva, y aunque hayan cambiado las formas bajo la influencia del cambio científico-tecnológico, esta observación de Sennett no está muy alejada de lo que el historiador Brinkley constató en la respuesta de los estadounidenses durante la Gran Depresión. En la confusión entre poder y autoridad es posible que contestatarios y libertarios hayan contribuido, desde finales de los años sesenta (poco importa si voluntaria o involuntariamente), a destruir formas de vida colectiva regulada (en particular por las instituciones), en la cual los deseos y las necesidades individuales encontraban la manera de canalizarse en un “poder con autoridad” (hasta donde el Estado y sus representantes podían tenerlo).

Al mismo tiempo, el ejercicio del poder sin responsabilidad puede relacionarse con lo que Gilles Lipovetsky ha llamado el “crepúsculo del deber”. Aunque se esté o no de acuerdo con el autor sobre la existencia de una “nueva ética indolora”, lo cierto es que la “ciudadanía está fatigada”, y “toda la esfera de la ciudadanía registra la puesta al día que consagra la preponderancia

de los derechos individuales sobre las obligaciones colectivas”. Asistimos así “a la erosión de los deberes de renuncia a uno mismo, de participación e implicación colectiva [...]” (Lipovetsky, 1998: 202-203). El antiautoritarismo, creyendo contribuir a demoler el “sistema”, abrió en realidad las puertas para lo que necesitaba una tecnocracia emergente: tener derechos —y la libertad del más fuerte— sin ninguna obligación en contrapartida. Lo llamativo es que este mismo tipo de actitud se haya propagado entre las masas, muy en particular entre las clases medias y las acomodadas: el reclamo de los derechos —con frecuencia confundidos con la pura y simple queja— sin la menor obligación de reciprocidad, y como si la responsabilidad fuera opresiva por sí misma. Ciertamente es también que, al mismo tiempo que una parte mínima de la población se deshizo de sus obligaciones (con la nación, con el Estado, con los ciudadanos), otra (con fenómenos como la precarización del empleo) comenzó a cargar sobre sus hombros con responsabilidades excesivas. A partir de Bauman puede decirse que la libertad de unos se convirtió en la opresión de otros, y que los primeros —amparados en el “ruido” de los medios de comunicación de masas— optaron por hacer todo lo posible para “ver sin ser vistos” (es decir, para que nadie les reclamara responsabilidad alguna, ni mucho menos los juzgara).

La confusión entre autoridad y poder encuentra de nuevo sus fuentes en algunas formas de anarquismo. En la estela de Foucault, el poder no se identifica ante todo con la soberanía del Estado o con la ley, sino que termina por encontrarse en todas partes, ya que las “relaciones de poder no están en posición de exterioridad frente a otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales) [...] Les son inmanentes. Son los efectos inmediatos de repartos, desigualdades y desequilibrios que se producen allí y, recíprocamente, son las condiciones internas de esas diferenciaciones”, siempre para Foucault (Colson, 2003: 34). Dicho sea de paso, Michel Foucault abandonó “desde la izquierda” el análisis

marxista de la política para abordar la noción de poder como una instancia situada más allá del Estado (Serrano Marín, 2005: 223). El antiautoritarismo se extendió así a los más diversos ámbitos de la vida colectiva, como la familia o la educación, donde también son objeto de rechazo las “figuras autoritarias”. No hay ámbito que escape a la dominación de unos sobre otros y, por lo mismo, que no merezca ser cuestionado para abolir toda forma de coerción o de represión: hay que ir desde el “parricidio” hasta la crítica del educador “impositivo”.

Hannah Arendt deploraba que se equipararan distintas nociones (entre ellas las de poder y autoridad) para describir todas las formas de dominación de unos sujetos sobre otros (Arendt, 1970). En el camino, se olvidó la definición de autoridad que ofreciera Mommsen: la autoridad es “más que un consejo y menos que una orden, una opinión de la que no se puede hacer caso omiso sin daño” (Tenzer, 1992: 167). Desde este punto de vista, la autoridad no puede en realidad confundirse con el poder (que pertenece al grupo y no se desintegra mientras éste no lo haga), ni con la violencia o la represión. Una autoridad que ejerciera la represión dejaría de ser tal (algo quizá fascinante para la provocación anarquista). En esta perspectiva, no está de más señalar que, desde el soviétismo hasta el tercermundismo, o en algunas sociedades occidentales, “las autoridades” llegaron a renunciar al uso de la fuerza, aunque esta renuncia pudo entenderse cual signo de debilidad y de triunfo de los libertarios.

Si la Iglesia católica fue durante mucho tiempo el “rostro de la autoridad por excelencia”, “su influencia empezó a ser cuestionada —fundamentalmente por Lutero— y esto prefiguró el rechazo de la noción de autoridad por parte del sistema democrático; ya que no sólo se trataba de un desafío a la autoridad temporal de la Iglesia, sino de una llamada al juicio individual sin guía alguna” (Tenzer, 1992: 171). La libertad individual en la acepción anglosajona encuentra aquí un fuerte respaldo. Esta misma crisis de la autoridad pasa por la crisis del derecho,

ya que “cuando falta la autoridad, el poder es insoportable” (Tenzer, 1992: 172); se extiende al sistema educativo, en el cual “la universidad era la única institución laica que aún se hallaba fundada en la noción de autoridad” (Tenzer, 1992: 173), y desemboca, mediante una corriente del psicoanálisis (que dejó de ser la única), en el cuestionamiento de la autoridad dentro de la familia. Para Freud y el freudismo (con la creencia de que la pasión y el impulso dominan el mundo), toda autoridad es sospechosa e injustificable (Tenzer, 1992: 175). “Liberar a la humanidad de esas ideas obsoletas del amor y el deber se ha convertido” —escribió Christopher Lasch— “en la misión de las terapias posfreudianas y particularmente sus conversos y divulgadores, para quienes la salud mental implica la superación de las inhibiciones y la gratificación inmediata de cada impulso” (Lasch, 1999: 32). En la familia los padres, inseguros y habiendo abdicado de su responsabilidad socializadora, se encuentran “obligados continuamente a defender su autoridad mediante criterios de justicia y legitimidad, (y) vuelven a caer en la argumentación, la negociación y la manipulación disimulada” (Lasch, 1984: 181). Desde el momento en que oscila entre la persuasión y la coerción, la autoridad ha dejado de ser tal.

Desde finales de los años sesenta hasta la caída del Muro de Berlín, buena parte de la revuelta fue conducida por jóvenes, a veces con cierta violencia. Christopher Lasch anotó al respecto: “los estallidos de violencia masiva en el siglo veinte indican que, quizá, las restricciones civilizadas se están debilitando, en particular debido a un debilitamiento general en el cuidado de los jóvenes” (Lasch, 1984: 188). Es igualmente probable que los jóvenes hayan interpretado el mundo de postguerra, y los rituales del poder asociados, con la “apariencia” y la hipocresía aunque, si hemos de seguir a Norbert Elías, ciertas reglas de formalidad y de domesticación de los afectos (contra los “impulsos”) fueran parte de un proceso civilizatorio de siglos (Heinich, 1999: 26), que consiguió la interdependencia y el equilibrio de las tensio-

nes en las sociedades cortesanas y perduró más allá de éstas. En cierta medida las restricciones civilizadas, luego de dos grandes catástrofes bélicas, comenzaron a crujir ante los reclamos de “autenticidad” y liberación de los impulsos por parte de los jóvenes. Hasta la discreción y el tacto pasaron a interpretarse como signos de dominación (Sennett, 1980: 94).

Como lo explica Nicolás Tenzer, la crisis de la autoridad se vincula con la privatización de los vínculos sociales:

el individualismo —considera— corre a la par con la desaparición del lazo social concomitante a la masificación de la sociedad. Ésta genera una disolución de las sociedades particulares y de los deberes específicos que las fundaban [...] el ejercicio de la autoridad se concibe mal en el anonimato, y sólo se concibe bien en un marco de relaciones precisas, encuadradas, completas, orientadas a un fin (Tenzer, 1992: 174).

Sennett probablemente deploró que la autoridad, en su registro emotivo, hubiera perdido su capacidad para orientar a un fin. Sin autoridad ni soporte colectivo, la libertad individual que reclama el mundo occidental arriesga el extravío, como lo sugiere Tenzer:

lo que caracteriza al sistema sociopolítico moderno es el estallido de (los) sistemas de vinculación intelectuales, jurídicos, éticos, afectivos —escribe. Por primera vez el individuo es colocado frente a la sociedad, sin claves para comprenderla y construir en ella su porvenir, obligado a concebir un sistema político que no le viene impuesto desde afuera, forzado a darse sus propias reglas de conducta sin otra ayuda que su razón; libre, por último, de estructurar su propia red de relaciones, pero afrontando con ello un riesgo mayor de soledad (Tenzer, 1992: 175).

El discurso postiluminista se encargó de que el individuo dejara de orientarse por la “diosa Razón”, también “autoritaria”, para sustituirla por el cálculo de interés y la conveniencia, algo muy

propio del pragmatismo estadounidense. El “libre mercado” nunca se interesó por orientarse por la razón, y en la tradición sociológica se llegó a la convicción de que los actos gratuitos también pueden tener sus motivaciones interesadas y cálculos de conveniencia (Ornaghi y Cotellessa, 2003: 95-118). Mientras tanto, el antiautoritarismo, queriendo despojarse de toda forma de dominación y jerarquía, acabó paradójicamente dejando en manos del conservadurismo la defensa de los “valores morales” ante el derrumbe de toda autoridad. La coincidencia de los extremos —el libertario y el conservador— ha sido particularmente visible en el panorama social estadounidense actual, aunque no sólo en él.

En Estados Unidos, el antiautoritarismo y las excentricidades de la contracultura y la Nueva Izquierda terminaron por despertar la reacción conservadora y fanática de la “América media”, no justificable pero sí comprensible, si se toman en cuenta extremos como los de Lyotard, quien casi redujo los “metarrelatos” a simples conversaciones y que entroncó hasta cierto punto con la idea de Bell de que las ideologías se habían agotado (Serrano Marín, 2005: 201). Como en el pasado, los partidarios del “orden” vieron en sus opositores a la “anarquía”, con el agravante de que ésta fue reivindicada efectivamente por los contraculturales. Un autor como Cusset reconoce que sin duda se llegó al exceso con lo “políticamente correcto” (PC) en los campus universitarios y fuera de ellos (hasta llamar a una pelota un “referencial que rebota”). En efecto, lo PC adquirió como postulado ético que “la lengua ordinaria, insidiosamente *performativa* (porque *produce* a sus víctimas), inconscientemente peyorativa, causa *sufrimiento* en las minorías, sean cuales (sean)” (Cusset, 2005: 181). Al mismo tiempo, con la perífrasis de designación, a pesar de su pretensión de neutralidad, se llegó a cierta violencia taxonómica y a un procedimiento político de clasificación, al fijar a cada grupo “en el mármol de una fórmula oficial” (Cusset, 2005: 181).

A la larga este asunto, como el de los restos de la contracultura y la Nueva Izquierda, se convirtió en un debate nacional en Estados Unidos. Mientras los contraculturales se habían encargado desde hace muchos años de desafiar las convenciones, los conservadores respondieron con una moral con frecuencia carente de ética y articularon una contraofensiva a partir de las administraciones de Reagan, en particular desde el periodismo. En la reacción conservadora no faltaron los brotes de xenofobia (contra los franceses en particular, por su supuesto engreimiento), un fuerte antiintelectualismo contra quienes “hilan demasiado fino” (al acusar al intelectual de *highbrow* o “cabeza alta”, y *egghead* o “cabeza de huevo”) o de homofobia aunque, hasta cierto punto, la comparación que hace Cusset con los tiempos del anticomunismo macartista suene exagerada. Igualmente desmedidas fueron las voces que, desde el conservadurismo, compararon a lo PC con una “filosofía totalitaria” y una “policía del pensamiento” (Cusset, 2005: 185), aunque no hay duda de que en los herederos de la contracultura se instalaron en cierta forma no el macartismo, pero sí el consentimiento a las modas de los campus estadounidenses, sus excentricidades y sus excomuniones.

Allan Bloom se encuentra entre quienes reaccionaron virulentamente contra lo PC y otras modas (“Shakespeare o nada”), y no tenía mayor caso comparar a Fanon con Goering, pese a los llamados al odio del primero. En la reacción conservadora, sobre todo, habrían de llamar la atención dos cosas: la primera, la frecuencia con la que se encontraron en la cruzada “neocon” antiguos izquierdistas no comunistas, en particular los *New York Intellectuals* y miembros de la revista *Partisan Review* en la postguerra (Norman Podhoretz e Irving Kristol, entre otros) (Cusset, 2005: 192-193); la segunda cosa que habría de ser llamativa es la influencia —de nueva cuenta— del pensamiento alemán de entreguerras, que se abrió lugar con la influencia del filósofo (del naturalismo político) Leo Strauss (llegó de

Alemania en 1933 para fundar en la Universidad de Chicago el Committee on Social Thought y falleció en 1973), quien radicalizaría el sustancialismo político de Carl Schmitt (Cusset, 2005: 193-194). Si se repara en las fechas, la reacción conservadora venía preparándose desde la segunda postguerra, al mismo tiempo que la izquierda organizada decaía y que se imponían los gérmenes de la contracultura. Los “neocons”, que llegarían al gobierno con George W. Bush, también recogieron la herencia de George Orwell (probablemente adulterada) y de Koestler.

Cusset ubica a Lasch entre quienes criticaron —de manera moderada— el seudorradicalismo de izquierda en los campus (Cusset, 2005: 189), pero lo cierto es que éste no viró a la cruzada conservadora, en la que vio más bien el peligro de un populismo de derecha. Si en el pasado el populismo de izquierda se había orientado contra el “libre mercado”, el poderío excesivo de las corporaciones y los privilegios de unos cuantos, a partir de finales de los sesenta el conservadurismo lo haría contra el Estado de Bienestar y el *country and western marxism* (Lasch, 1991: 505). Una retórica como la de Reagan, en defensa de “la familia y el vecindario”, no se contrapuso ya a la desregulación de los negocios, que incluso “reemplazaron los vecindarios por ‘shopping malls’ y superautopistas” (Lasch, 1991: 416). El sueño americano, para los nuevos populistas de derecha, no dejó en realidad mayor lugar para los valores familiares, y defendió a ultranza una sociedad supuestamente autorregulada por el “libre mercado”, hasta degenerar simplemente en el puro problema del poder adquisitivo y el “ver por sí mismo” (Lasch, 1991: 516). Una administración como la de Reagan, a nombre del ultrapatriotismo y de la regeneración moral, ya no parecía responder a la preocupación popular por la descomposición moral de la sociedad estadounidense. En perspectiva Reagan, como los Bush, no reconstituyó autoridad alguna, aunque atrajera a buena parte de los estadounidenses con su discurso

moralista, que tenía otra de sus facetas con el “cristiano redivivo” James Carter.

El conservadurismo se apoyó en el fanatismo desde que en los años setenta unos 70 millones de estadounidenses se definieran como cristianos “nacidos de nuevo” (Brinkley, 2003: 1022), y en la derecha cristiana (representada por pastores fundamentalistas como Jerry Falwell en Virginia o el pentecostal Pat Robertson), contraria al divorcio, al aborto, al feminismo y a la homosexualidad. Desde los años setenta, mientras se afianzaba el auge del *sun belt* (Texas, California y Florida), en el sur y el oeste (con la rebelión *Sagebrush*) se desplegó una fuerte reacción contra el cosmopolitismo, pero también a favor de la libertad individual, en contra del gobierno y sus reglamentaciones, e incluso contra las leyes ambientales y la inhabilitación de grandes extensiones de tierras en manos del Estado (Brinkley, 2003: 1021). El símbolo del desplazamiento de la riqueza y el éxito hacia el “cinturón del sol”, se plasmó en una serie televisiva como *Dallas*. Los conservadores no crearon una autoridad pero, como lo hiciera notar Guy Sorman, desde tiempos de Reagan lograron apoderarse de los medios de comunicación masiva, para lo cual comenzaron lanzándose contra los medios de Nueva York y la costa oeste, incluyendo a los dos grandes diarios liberales, *The Washington Post* y *The New York Times*. Para la “mayoría moral” conservadora nunca importó demasiado el debate de ideas, ni siquiera en la “cruzada” contra el comunismo. Los conservadores no perdieron algunas oportunidades de lanzarse contra los ídolos de la Nueva Izquierda. Uno de los blancos fue “la generación del doctor Spock”, por el nombre del autor de *Cómo tratar y educar a su hijo*, un libro que divulgara la educación permisiva y que, una vez publicado en 1946, fue traducido a 26 lenguas y vendió 30 millones de ejemplares, hasta ser reivindicado por los sesentaiocheros (Sorman, 1985: 47).

Sin embargo, pese a ataques como éste (Spock se había inspirado en Freud), lo fundamental para los conservadores con-

sistió en recuperar el maniqueísmo y reducir la complejidad de cualquier problema a mecanismos operativos sencillos (*problem solving*) (Sorman, 1985: 109), apelando a la emoción, a las “personalidades” y a las respuestas simples (Sorman, 1985: 115). Desde el punto de vista económico, se hizo mucho énfasis en el monetarismo de Milton Friedman y la Escuela de Chicago, pero los conservadores también se inspiraron en elaboraciones teóricas antiestadistas y antisocialistas provenientes de Europa (Friedrich Von Hayek y su *Camino de servidumbre*, Ludwig von Mises) que, contra lo que pudiera pensarse en el subcontinente americano, nunca tuvieron demasiado que ver con el liberalismo, y mucho menos con uno como el de Adam Smith, que en su *Teoría de los sentimientos morales* se opuso al egoísmo y el daño a los demás y se pronunció por la empatía como regla para la armonía social. Si se toma en cuenta cierta genealogía del neoconservadurismo estadounidense, haberlo acusado de impulsar el neoliberalismo seguramente haya sido un craso error izquierdista en el Tercer Mundo y entre los altermundialistas. Un error tan craso, por cierto, como el de haber ubicado a la PC y la contracultura a la izquierda.

Detrás de la crisis de la autoridad y su identificación con la represión, se encontraría un problema de mutación en la condición humana. En nombre del *be yourself* y de la reivindicación de la autenticidad, el individuo libre ya no alcanza a comprender que “la autoridad no descansa en absoluto en el poder y la fuerza, pero tampoco en el contrato ni sólo en la persuasión que recurre al argumento. Pertenece más bien al orden del sentido y ‘no puede mantenerse sino en la medida en que la persona o la institución de la que emana son respetadas’”, de acuerdo con Hannah Arendt.

Lo que confiere autoridad es alguna superioridad de valor que se percibe en un sentimiento o con-sentimiento por parte de quienes la reconocen y se someten a ella de buen grado. Y es *auctoritas* porque hace *augere*, o sea, aumentar o crecer en valor a los otros,

y eso es precisamente lo que eleva al *auctor* a la condición de admirable (Arteta, 2002: 36).

Nada tiene que ver la autoridad con el carisma. En el reclamo de autenticidad individual y el rechazo a toda dependencia (puesto que implicaría sumisión y por ende la necesidad de la desobediencia), el respeto, el reconocimiento y la gratitud se identifican con vínculos contrarios al interés, la “ventaja estratégica” y la libertad individual. El interés deja de tener la connotación peyorativa del “perjuicio”, el “detrimento” y la “desventaja” para adquirir la positiva de la “apreciación”, saliendo así de la ambivalencia de la voz latina *inter-esse* (“estar entre”) (Ornaghi y Cotellessa, 2003: 95). Ya no hay lugar para el “interés en el desinterés”, y las identificaciones creadas por el anarcocapitalismo terminan por ser contrarias a cualquier alternativa en el trato humano. La “gran liberación” termina así en la impotencia ante fuerzas impersonales (del tipo “el libre mercado” o la “globalización”) e indiferentes, que infunden el miedo al que se refiriera Sennett: suponen la carencia afectiva y relaciones puramente instrumentales.

A fin de cuentas, es probable que la crítica y la oposición contra toda autoridad hayan llevado a la confusión. En efecto, terminó por confundirse moral y ética. La contracultura y el multiculturalismo se quedaron con la relatividad de los valores y dejaron en cierta medida la objetividad a un lado, para encerrarse en el discurso identitario, para nada inocente, no exento de tradicionalismo y de distintas influencias germánicas, las del *Volkgeist*. Por su parte, la “América media” reaccionó afirmando valores morales, rayanos en el fanatismo, pero con igual intolerancia. El multiculturalismo renunció a todo juicio al no poder ya “pensar con los otros” sino dedicarse a oponérseles. La reacción conservadora terminó por confundir el juicio con la moral y el puritanismo llevado a sus extremos. En perspectiva, si puede presumirse que Estados Unidos haya tenido cierta autoridad

moral durante la Guerra Fría y la defensa del liberalismo, con el paso del tiempo derivó hacia dos formas de tradicionalismo. Es en esta medida que, al fin y al cabo, las nociones de izquierda y derecha, de por sí endebles, perdieron su significado en la sociedad estadounidense. Hasta aquí, entonces, no es descabellado pensar que la crítica creciente a la autoridad, desde la segunda postguerra y sobre todo a finales de los años sesenta llevó desde un principio, como lo ha sugerido Hendel, una impronta estadounidense. En efecto, desde su fundación, la sociedad estadounidense vio en la autoridad la imposición jerárquica de una Europa feudal y opresiva, y una figura de la cual había que desconfiar, para oponerle la libertad y la reivindicación de todos los derechos.

LA CONTRACULTURA Y EL PRAGMATISMO: EL ENTRONQUE

Es un hecho que con la contracultura se fue masificando —y vulgarizando— el psicoanálisis, aunque una figura como Marcuse haya tratado de conciliarlo con el marxismo. El resultado fue paradójico, ya que de la síntesis de ambas teorías (en la medida en que a Marx le preocupaba la explotación de la clase trabajadora y a Freud la “represión” de toda la población) nació un nuevo concepto: el de opresión (Heath y Potter, 2005: 73). Heath y Potter escriben al respecto:

un sector oprimido es como una clase social porque mantiene una relación de poder asimétrica con respecto a los demás sectores. Pero se diferencia de una clase social porque no ejerce su relación de poder mediante un mecanismo institucional anónimo (como el sistema de derechos de propiedad), sino mediante una forma de dominio psicológico. En otras palabras, los miembros de los grupos oprimidos están reprimidos por pertenecer a un grupo sometido. ¿Quiénes son los oprimidos? Fundamentalmente las mujeres, la población negra y los homosexuales (Heath y Potter, 2005: 73).

Como lo ha demostrado una película como *Brokeback Mountain* (2005), la “visión épica” dominante y de masas en la sociedad estadounidense (como la proveniente del escritor y guionista texano Larry McMurtry, con todo menos “duro” que Cormac McCarthy) no tuvo dificultades para recuperar este modo de ver las cosas, al convertir la amistad entre dos vaqueros en una historia de amor gay. Las raíces de los problemas dejaron de ser

sociales (en la medida en que “lo social” se convirtió en mera convención subjetiva) para orientarse al plano psicológico. Este giro ya estaba preparado en los años sesenta, hasta donde una serie de autores como Wilhem Reich se dedicó a hacer una crítica psicoanalítica del nacionalsocialismo alemán, y en la medida en que la Escuela de Frankfurt adquirió resonancia en la Nueva Izquierda, que adoptó las teorías de Theodor W. Adorno sobre la “personalidad autoritaria”.

En lo que seguramente constituyó un flaco favor a la cultura europea y su diversidad, Adorno y Horkheimer llegaron a considerar que la Ilustración era parte del problema y no de la solución, y que había dado lugar a la peligrosa fantasía de que el hombre puede remodelar al mismo tiempo al mundo natural y a la naturaleza humana (Lasch, 1991: 446). Desde este punto de vista, Adorno y Horkheimer simplificaron y unificaron la historia de Europa occidental, hasta donde las Luces francesas habían tenido un propósito civilizatorio contra el que desde muy temprano se rebeló la idea de la “cultura” en Alemania. De hecho, un texto de Adorno y Horkheimer como *Dialéctica del Iluminismo* tiene algo de sorprendente. En reiteradas ocasiones, y ello sólo podría explicarse porque fue redactado en 1944, tal pareciera que el Iluminismo hubiera conducido a la larga al fascismo. No es de descartar que, como lo escriben los autores, “el Iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos” (Adorno y Horkheimer, 1969: 15). Aquí, *Dialéctica del Iluminismo*, se acerca explícitamente a la visión de Nietzsche (Adorno y Horkheimer, 1969: 61).

Como lo reconocen los autores alemanes que fueron a encontrar refugio en Estados Unidos, el Iluminismo buscó emancipar al ser humano de la magia y la superstición. Es menos seguro que, por lo menos en el Iluminismo francés (del que por cierto no formó parte Descartes), se haya vuelto sospechoso, como lo sostienen Adorno y Horkheimer, todo lo que no fuera el criterio

de la utilidad y el cálculo (Adorno y Horkheimer, 1969: 18), algo que se acerca más a la escuela anglosajona (como en el utilitarismo de Bentham) y responde muy bien, como se verá más adelante, al pragmatismo estadounidense. Racionalismo y empirismo o positivismo no pueden darse por equivalentes sin faltar a una periodización histórica precisa. Comte no es la consecuencia de Voltaire o Diderot. Así, seguramente Horkheimer se equivoca al afirmar que los positivistas fueron “epígonos de la Ilustración del siglo XVIII” (Horkheimer, 2002: 109). Es igualmente dudoso que la Ilustración, que quiso emanciparse de la religión (el judaísmo y el cristianismo, para Horkheimer, buscaban el sojuzgamiento de los impulsos primitivos mediante la transformación de la resignación en comprensión y esperanza), haya recogido aspectos mesiánicos para introducirlos en el racionalismo (Horkheimer, 2002: 133).

Pero si hay algo que sorprende en los autores de referencia, por tratarse de una equivocación histórica, es una afirmación como la siguiente: “Después que la utopía que había dado esperanza a la revolución francesa se corporizó —potente e impotente a la vez— en la música y la filosofía alemanas, el orden burgués establecido ha funcionarizado definitivamente la razón” (Adorno y Horkheimer, 1969: 111). En realidad, salvo parcialmente con Voltaire, los autores prácticamente no se ocupan del Iluminismo francés y sus enciclopedistas (prefieren la polémica con Kant... y con Sade), y cometen incluso otro error, el de juntar a Turgot y D’Alembert (Adorno y Horkheimer, 1969: 57). Cuando se atribuye al Iluminismo una visión en la que “el individuo queda cada vez más determinado como cosa, como elemento estadístico, como *success or failure*” (Adorno y Horkheimer, 1969: 44), ello ya no tiene nada que ver con el Iluminismo, y ni siquiera con Adam Smith y su *Teoría de los sentimientos morales*, por ejemplo. Para ser justos, en una obra como la de Horkheimer se encuentran afirmaciones tan sorprendentes como en *Dialéctica del Iluminismo*, pero el autor, en su crítica a la razón instrumen-

tal, no cae en la glorificación de la naturaleza ni en la de las diferencias de género. Horkheimer parece comprender mejor el problema de la autoridad cuando afirma, además de que el mundo del siglo XX se volvió cínico y no hipócrita como el del XIX, que el consentimiento ya no es como el de un niño que confía naturalmente en la autoridad, sino como el del adulto que depone la individualidad que ha conquistado (Horkheimer, 2002: 121). No es posible pensar que esta desorientación y esta renuncia a la individualidad (a la personalidad) sea el producto de la “racionalización” del mundo, hipótesis que podría deberle mucho a Weber. En realidad, el mismo Horkheimer afirma de manera contradictoria que, detrás de una supuesta (la observación es nuestra) civilización burguesa en Alemania, subsistieron restos paganos de la mitología alemana que acabaron por prestarse para la manipulación de masas (Horkheimer, 2002: 95).

Otros autores habrían podido ver en esto un “asalto a la razón” con la simple liberación del impulso mimético al que se refiere el crítico de la razón instrumental (Horkheimer, 2002: 133). La siguiente afirmación parece sumamente contradictoria: “los impulsos naturales reprimidos fueron puestos al servicio de las necesidades del racionalismo nazi” (Horkheimer, 2002: 138). Hasta cierto punto, llama la atención que Horkheimer, como lo harán luego los pragmatistas estadounidenses frente a los cuales toma cierta distancia, se acerque de manera acrítica al freudismo y atribuya a la “civilización burguesa” un carácter tiránico que, desde la infancia, exige la sumisión al poder (empezando por el del padre) y la represión de los impulsos. Horkheimer atina a entrever que la “liberación” ofrecida a la mujer corre el riesgo de no convertirla más que en alguien sometido a alguna agencia de publicidad (Horkheimer, 2002: 130), y en este orden de cosas sugiere, a lo mejor por lo que fue la experiencia real del nazismo, que no hay solución frente a la razón instrumental con el simple enaltecimiento de la naturaleza o el “primitivismo a costa del espíritu” (Horkheimer, 2002: 141). No es de descartar

que, a la larga, la contracultura haya recogido de Horkheimer sólo lo que le interesaba para enfilarse contra el eurocentrismo.

De la misma manera en que no se puede evaluar a Horkheimer únicamente por *Dialéctica del Iluminismo*, no es posible echar por la borda toda la obra de Adorno por el impacto que tuvo a la larga en ciertas corrientes de la contracultura. Que se esté o no de acuerdo con el uso que hace del psicoanálisis, Adorno logró, por ejemplo, en un estudio detallado sobre la astrología en un periódico como *Los Angeles Times*, demostrar a la vez el peso de lo que llamó las “supersticiones secundarias” (Adorno, 1994: 49) en la psique estadounidense y el modo en que, al mismo tiempo, el ocultismo llega a responder a las necesidades de mantener la “racionalidad” del sistema. No hace falta decir que las supersticiones siguen siendo de mucha actualidad y con ellas, también, la creencia más o menos generalizada de que el ser humano se enfrenta a fuerzas ocultas (como las supuestas “venganzas de la naturaleza”).

Muy pronto, en la segunda postguerra (1952-1953), Adorno consiguió demostrar el reemplazo del sentido común por la irracionalidad, al grado de hacer quedar al propio sentido común como algo “pseudorracional” (Adorno, 1994: 56). Los estadounidenses ya estaban acostumbrados al temor a las “fuerzas ocultas” por lo menos desde los años treinta, cuando algunas radios de Los Ángeles infundían el miedo con el supuesto riesgo apocalíptico al Armageddon y promovían un humor beligerante (Adorno, 1994: 62). La astrología nunca tuvo un carácter educativo: por ejemplo, en una ciudad congestionada por el tráfico como Los Ángeles, nunca se ocupó de cierto modo de manejar “narcisista” y hasta criminal, sino de llamar a protegerse de un miedo “externalizado” (Adorno, 1994: 72). Tampoco hace falta hacer notar cómo, en los filmes y en las series televisivas, los estadounidenses muestran una relación violenta con el fetiche del automóvil y lo que, de una manera general, Adorno llamó una “falta de sentido de las proporciones” (Adorno,

1994: 113). Para Adorno, la astrología nunca se preocupó por desarrollar la capacidad para la introspección (*insight*) del lector, sino que se orientó hacia la dependencia (que el autor considera compulsiva) de fuerzas externas, aunque bajo el disfraz de una conducta supuestamente creativa y espontánea (Adorno, 1994: 88). De este modo, paradójicamente, la “liberación de las inhibiciones” desemboca en esa conducta compulsiva y en la obsesión por el entretenimiento, el *have fun* (Adorno, 1994: 102), muy típico de la sociedad estadounidense. La lectura del zodiaco pareciera promover la búsqueda de las “ideas originales”, pero éstas, en realidad, sólo valen en la medida en que responden a las demandas del mercado (Adorno, 1994: 106). Lejos de la individualidad, en realidad el ser humano está llamado no sólo a adaptarse a las convenciones siendo “co-operativo” y agradable para los demás evitando el conflicto y siendo “sensible” (Adorno, 1994: 107). No hay lugar para el ser introvertido que quiera escapar de la trivialidad, y tampoco falta una buena dosis de antiintelectualismo (Adorno, 1994: 110), que debe ser reemplazado por el acomodo a los hombres de éxito. Los horóscopos, por lo demás, ponen un énfasis especial en la familia con llamados al festejo de fechas que, hay que decirlo, son típicamente estadounidenses como el Día de San Valentín, el Día de la Madre y el Día del Padre, algo favorito para la clase media baja de Los Ángeles en la época (Adorno, 1994: 137). Al mismo tiempo, hay un mensaje ambivalente: un llamado compulsivo a hacer amigos y, también, a desconfiar de los extraños.

Lasch demostró cómo a la Ilustración francesa, Alemania respondió desde muy temprano con la reivindicación de la “cultura” contra la “sociedad burguesa”, con el romanticismo y la idealización de las “raíces profundas” del pueblo. Esta perspectiva habría de pasar por lo demás a Gran Bretaña a través de Coleridge (Lasch, 1991: 136), y más tarde a Estados Unidos con Tönnies. En Francia, en cambio, los intelectuales que condenaban a la sociedad burguesa nunca renunciaron al cosmopolitismo

de la Ilustración y a la crítica de los particularismos folclóricos, como habrían de probarlo Stendhal, Flaubert o Baudelaire. Para los intelectuales parisinos, la “civilización” nunca tuvo las connotaciones negativas que alcanzó en Alemania y Gran Bretaña, donde la “cultura” significó el rechazo del ideal cosmopolita y la glorificación de un ambiente descentralizado, “orgánico” y predominantemente rural, con los “placeres humildes” de la “vida ordinaria” (Lasch, 1991: 136). Habida cuenta de estos antecedentes, es muy poco probable que la Ilustración tuviera algo que ver con lo que Barrington Moore llamó el “prusianismo” alemán (la modernización conservadora), muy distinto de las tradiciones democráticas francesa, británica y estadounidense (Lasch, 1991: 156), y mucho menos con el ascenso de masas en un nacionalsocialismo que, por lo demás, poco invocó la Razón y dio en todo caso la apariencia de oponerse a la burguesía. Después de todo, como lo sostuviera Hermann Rauschning, el nazismo alemán, lejos de la Razón, había sido un movimiento basado en el impulso (Lasch, 1984: 105).

No por los errores señalados la argumentación de Adorno y Horkheimer deja de contener argumentos interesantes, pero ya para describir una sociedad de masas como la estadounidense, y en particular lo que los autores llaman la “industria cultural”. Y para muestra un botón: seguramente no haya mayor precisión en lo que hizo la industria cultural estadounidense por lo menos desde los años veinte, que afirmar que destruyó lo bello. “El triunfo sobre lo bello”, escriben Adorno y Horkheimer, “es cumplido por el *humor*, por el placer que se experimenta ante la vista de cada privación lograda. Se ríe del hecho de que no hay nada de qué reír”, y a la larga, lejos de la risa serena que libera y contribuye a vencer el miedo, “el *fun* es un baño reconfortante. La industria de las diversiones lo recomienda continuamente. En ella la risa se convierte en un instrumento de la estafa respecto de la felicidad” (Adorno y Horkheimer, 1969: 169). Lejos de los hermanos Marx o de Chaplin, el género de la risa es cada

vez más descuidado en Estados Unidos: “mientras los filmes de Creer Garson y Bette Davis extraen aún de la unidad del caso psicológico-social algo parecido a la pretensión de una acción coherente, la tendencia al absurdo se ha impuesto plenamente en el texto del *novelty song*, en el filme amarillo y en los dibujos animados” (Adorno y Horkheimer, 1969: 166), que alguna vez expresaron “la fantasía contra el racionalismo” (Adorno y Horkheimer, 1969: 166). Baste mencionar que, para el momento en que escribieron, Adorno y Horkheimer podían ya detectar los límites de las caricaturas y las historietas, que nacieron en Estados Unidos bajo la forma del *comic*, en 1897, con el patrocinio del magnate periodístico William R. Hearst, a quien Orson Welles retratará en *El ciudadano Kane* (1941).

A la larga, nada tienen que ver las historietas y los dibujos animados con una tradición popular y satírica como la de los grabados de José Guadalupe Posada en México, por ejemplo: en Estados Unidos, la industria cultural terminó por apoderarse del “negocio” con un claro afán de lucro (DC Comics se hizo cargo de Superman, Batman y la Mujer Maravilla; Marvel, del Hombre Araña, Hulk, el Capitán América y X-Men, y el viejo Disney de Mickey y el Pato Donald) y con un maniqueísmo particular; el bien puede prevalecer sobre el mal echando mano de cualquier recurso, incluyendo a la violencia extrema. Lejos quedaron los maestros del *comic* como Harold Foster, quien estudió pinturas completas de Michelangelo Buonarroti para ilustrar el primer *Tarzán de los monos*, la obra de Edgar Rice Burroughs. El maniqueísmo del entretenimiento es tan propio de la mentalidad estadounidense que alguien ha podido decir que la potencia se redujo para principios del siglo XXI a una curiosa mezcla de Michael Moore, los Simpson y Noam Chomsky.

Con todo y las críticas agudas a la sociedad de masas estadounidense (Adorno y Horkheimer, 1969: 251), aunque no quepa equiparar a la Alemania nazi con Estados Unidos, Adorno y Horkheimer renunciaron a la salida marxista (pese a su reivin-

dicación de la dialéctica), y *Dialéctica del Iluminismo* terminó de manera sorprendente en la defensa de las mujeres (lo que en sí no es condenable), aunque “atraídas por la desdicha” como respuesta a la opresión viril (Adorno y Horkheimer, 1969: 294) ...y de los animales, objeto de violencia, ni más ni menos que por los “antepasados del pensamiento burgués”, entre los que se encuentran “antiguos judíos, estoicos y padres de la Iglesia” (Adorno y Horkheimer, 1969: 288). Poco parece importarles a los autores que, como ellos mismos lo reconocen (¡atribuyéndolo a la “historia europea!”), “mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre” (Adorno y Horkheimer, 1969: 288),

Adorno dio un giro marcado del marxismo al psicoanálisis, hasta llegar casi a considerar que el pueblo estadounidense podía necesitar de una “terapia colectiva” (Lasch, 1991: 447). Ciertamente, se siguió pensando en que las condiciones políticas y sociales podían repercutir en las vidas individuales, pero esto acabó por pasar a segundo plano cuando se convirtió de hecho a la política en terapia (Lasch, 1991: 450), al mismo tiempo que se hacían curiosos experimentos psicológicos en algunas universidades estadounidenses. Lasch considera en todo caso que las tesis de Adorno coincidieron con las ideologías antifamiliares de la extrema izquierda (y con elaboraciones como las de Reich, R. D. Laing y David Cooper), al ver las raíces del “autoritarismo” en “el tipo de familia producido por la sociedad capitalista-burguesa” (Lasch, 1991: 451). De paso, las conclusiones de Adorno y sus colaboradores podían acabar condenando los patrones familiares de las clases trabajadoras y las clases medias bajas, aunque no para oponerles las “comunidades”, al modo de la contracultura, sino el modelo adoptado por los sectores profesionales y administrativos de la sociedad (Lasch, 1991: 451). Al buscar las raíces de los “prejuicios”, los “antiautoritarios” llegaron a concebir la “resistencia al cambio social” y el tradicionalismo como patologías, y sembraron la sospecha sobre todo

tipo de intento por asociar la política a la moral, antes que a la sociología (Lasch, 1991: 452). A riesgo de evacuar la ética, ciertamente la “moral” pasó desde entonces a tener connotaciones peyorativas y sobre todo punitivas.

Si se leen algunas páginas de Horkheimer, como *El Estado autoritario* (Horkheimer, 2006), en realidad queda poco claro qué se entiende exactamente por autoritarismo, y llega a sorprender que los orígenes de éste se hagan remontar hasta la Revolución francesa; el “autoritarismo” llega a asociarse con el liberalismo, y el lenguaje marxista es hasta cierto punto ambivalente. Por su parte, Claus Offe ha mostrado hasta qué punto, como exiliado, Adorno se sintió incómodo en la sociedad estadounidense. Constató el paso de la cultura autónoma burguesa a la cultura de masas y la industria cultural (Offe, 2006: 112), preocupación que fue también la de Lasch, y destacó la ausencia cierta de una conciencia de clase en Estados Unidos (Offe, 2006: 117). Para Adorno, en la potencia del norte el individuo podía verse despojado sin más de su subjetividad (la expresión *he is quite a character* equivalía a “tipo raro” o “pobre diablo”) (Offe, 2006: 119). Sin embargo, ya de regreso en Alemania, Adorno no dejó de recalcar características democráticas positivas de la sociedad estadounidense, luego de haber temido que ésta tuviera supuestas “derivadas totalitarias”.

De manera curiosa, los trabajos de Adorno y Horkheimer coincidieron con la tendencia del psicoanálisis estadounidense, desde los años cincuenta, a convertir a la sociedad en “paciente”. La psiquiatría norteamericana, a diferencia de la europea, volvió por sus fueros entre los años cuarenta y cincuenta, para exigir una movilización mundial contra la guerra, el conflicto de clases, la ansiedad personal y “la epidemia nefasta de antagonismos” (Lasch, 1984: 147). Si en los años veinte se había ensalzado el “compañerismo” familiar, para la segunda postguerra del siglo XX la psicología pasó a la “nueva religión” de la “amistad”, en una sociedad que dejaba de manera paulatina

de basarse en el trabajo arduo para pasar al culto del consumo, la búsqueda de la realización personal y el cultivo de las relaciones interpersonales (Lasch, 1984: 152). De paso, alguien como Lawrence K. Frank, basándose en los estudios de Margaret Mead, Ruth Benedict, Gregory Bateson y Eric Ericsson, entró de lleno en la idealización de las culturas primitivas, llenas de “afecto, ternura y paciencia benévola” para con el niño, en cambio “aterrorizado, humillado y frecuentemente tratado en forma brutal” en una sociedad como la estadounidense (Lasch, 1984: 153).

Desde que Talcott Parsons y sus colegas establecieron el Departamento de Relaciones Sociales en Harvard, en 1950, la ciencia social estadounidense se propuso desplazar a las humanidades como centro del *cursus* académico, y sustituirlas por una nueva disciplina que unificara “la sociología, la antropología y la psicología” (Lasch, 1984: 166), cosa que, no está de más decirlo, tuvo también a la larga un impacto nada desdeñable en las ciencias sociales latinoamericanas. Parsons buscó conciliar a Freud con Durkheim, y por este camino toda forma de socialización se volvió ni más ni menos que análoga a un “proceso terapéutico” (Lasch, 1984: 172). El asunto sólo podía volverse asfixiante: hasta ciertos críticos del concepto de “enfermedad mental” buscaron abolir el hospital solamente para convertir a todo el mundo en uno (Lasch, 1984: 198). Los clisés psiquiátricos fueron lejos, y desde luego que llegaron a la contracultura sobre la cual Lasch echaría una mirada fuertemente crítica:

sería el colmo de la perversidad —escribió— interpretar la cultura juvenil de las décadas de 1960 y 1970 como una cultura que facilita la transición de la niñez a la madurez, cuando esta cultura considera que llegar al estadio adulto y a las responsabilidades es una traición a sus ideales, por definición una “entrega”, y, por lo tanto, algo que debe aceptarse solamente con profundos sentimientos de culpa (Lasch, 1984: 184-185).

Si la contracultura, influida por los clisés del psicoanálisis, se lanzó contra toda forma de autoridad, en el camino habría de tragarse los pocos restos de humanismo que quedaran en aquél, y que probablemente personificara Fromm, quien se había acercado a la ciencia social norteamericana de Ralph Linton, Sullivan y Sapir (Lasch, 1984: 133). Probablemente la mirada de Lasch sobre Fromm sea demasiado gélida. Al fin y al cabo, para el mismo Fromm el problema del hombre masa no se ubicaba exactamente en el autoritarismo, sino en la conformidad compulsiva; el conformista, y no el autoritario, podía ser el que mejor se adaptara a la sociedad industrial avanzada (Lasch, 1984: 126). Como lo sugiere Lasch, Fromm se alejó progresivamente del psicoanálisis “biologista” y del “materialismo fisiológico del siglo XIX”. No era poca cosa, como tampoco era de desdeñar el trabajo de Victor Frankl sobre la necesaria “búsqueda de sentido” en la era de masas. Aunque Lasch también echa una mirada crítica sobre Frankl (Lasch, 1984b: 116), lo cierto es que éste encontró algo indudable: la era de masas tiende a opacar la voluntad de sentido, y la erosión de las creencias religiosas con el triunfo de la visión científica desemboca en el vacío existencial (Lasch, 1984: 114-115). En la logoterapia, entonces, el médico, respetando al paciente, debe ayudarlo a encontrar un sentido para su existencia frente a una neurosis colectiva (Lasch, 1984: 116).

Si Adorno y Horkheimer habían errado el blanco al lanzarse contra el Iluminismo, desde mediados de los años sesenta se instaló en Estados Unidos otra crítica a la era de masas basada en el rechazo al fascismo. Hasta entonces, como lo señala con acierto Lasch, no se había hablado con insistencia del Holocausto (Lasch, 1984: 100), y luego se hizo de tal modo que el lenguaje del extremismo llegó a perder sentido a fuerza de repetición e inflación (Lasch, 1984: 101). Lo mismo, cabe decir, acabó sucediendo con el fascismo, que para finales del siglo XX y principios del XXI se asociaba con el autoritarismo. De la manera más absurda, ya en el *new speak*, los Bush

compararon a Saddam Hussein con Hitler o hablaron de “islamo-fascismo” (al igual que izquierdistas como el nicaragüense Ernesto Cardenal compararon al mismo Bush con Hitler, en otra aberración), algo por completo fuera de lugar.

Desde cierta izquierda se habló de Estados Unidos como una potencia “fascista”, y se citó como prueba la creación de un “campo de concentración” (algo completamente abusivo) en Guantánamo (en realidad un campo de detención), a raíz del conflicto en Afganistán. Desafortunadamente, con los trabajos de Hannah Arendt sobre el totalitarismo, desde mediados de los años sesenta se abusó del término en Estados Unidos, y no faltaron incluso quienes sugirieran que “Amerika”, un país “totalitario”, estaba llevando a cabo ni más ni menos que un supuesto “genocidio” contra los negros y otras minorías (Lasch, 1984b: 110). Con trabajos como los de Bruno Bettelheim, a partir de la experiencia de los campos de concentración se quería extraer la lección de que la “sociedad de masas” podía extinguir el sentido de individualidad, algo cierto, pero no comparable con la experiencia extrema de los campos. Al menos, algunos descubrieron que no era lo mismo la lucha por la sobrevivencia que por la preservación de la integridad personal (Lasch, 1984: 125). En todo caso, el intento por hacer de los campos de concentración una metáfora de la era de masas (algo presente en Zygmunt Bauman) quizás haya sido desafortunado, al igual que la psicologización de esta historia: si en los campos desaparecía la noción de persona, en la era de masas se llegaría en cambio al individualismo extremo del “sálvese quien pueda”, pero desde una perspectiva a la vez utilitarista, darwinista y pragmática.

En los años dorados de la segunda postguerra del siglo XX, algunos factores contribuyeron a que el antiintelectualismo —que adoptara la contracultura— se instalara entre los propios intelectuales, que fueron dejando atrás el radicalismo —por lo demás extraviado en la retórica sofista— para adoptar un

liberalismo acrítico y que pronto se convertiría en sinónimo de pragmatismo. El liberalismo acrítico se enfrascó de tal modo en la crítica al sovietismo —que ya para la postguerra era visto como un error total— que se olvidó de distanciarse del “mundo feliz” estadounidense y le dio una aceptación incondicional. En estas circunstancias no es de extrañar que, para el fin de la Guerra Fría, la intelectualidad, incluso parte de la izquierdista, hubiera perdido de vista muchos de los defectos y los cambios del sistema triunfante; éste se volvió una especie de desconocido que al mismo tiempo habría de deslumbrar por su fuerza y condenar a la impotencia. En todo caso desde los años cincuenta, pero sobre todo durante el periodo del carismático John F. Kennedy, la imagen del intelectual cambió para volverse *snob* y encerrarse en la “capital cultural” de Nueva York y sus vínculos con el mundo de Broadway. Este mismo mundo de Broadway seguiría teniendo influencia hasta finales del siglo XX y principios del siglo XXI con espectáculos como *Mi bella dama*, *El violinista del tejado* o *¿Quién le teme a Virginia Woolf?* Por cierto que Kennedy no dejaría de ejercer cierta fascinación sobre los “contraculturales”.

Las viejas concepciones de la academia y el profesorado se opacaron, y el prestigio del intelectual se ajustó al prototipo del graduado de la Ivy League, *light* si se quiere, ajeno a las convenciones y al mismo tiempo “sofisticado”, con una sofisticación que podía convertirse en esnobismo, afectación y un dejo de pretensión cosmopolita (Lasch, 1965: 314). Esta imagen “antiintelectual”, curiosamente cultivada por la intelectualidad, bien podía ajustarse a su conversión en una especie de joven ejecutivo (Lasch, 1965: 314), por más “subversivo” o provocador que se mostrara (y por más que adoptara la contracultura). Para muchos, Kennedy se había convertido en un prototipo de intelectual por su juventud, sus “buenas maneras”, su cosmopolitismo y su “excelencia” en un “estilo distintivo”. Así, ser intelectual dejó de ser algo así como un apostolado para convertirse en un

prestigio “aristocrático” y en un “estilo”, al tenor también de cierta demanda de la industria del espectáculo. Quizás no sea del todo casual que, con este giro, en espacios como los latinoamericanos y caribeños las figuras del maestro y del intelectual se disociaran cada vez más. Si el primero conservó cierta aureola popular por su misión educativa, con frecuencia en condiciones difíciles, el segundo pasó a identificarse con el bohemio y el excéntrico de café, con un “académico estafalario” y, en el peor de los casos, con una especie de “vago” sin oficio ni beneficio, y sobre todo sin mayores posibilidades de ascenso social. A fin de cuentas, en la sociedad estadounidense un escritor como Mailer reivindicó la “autenticidad del bohemio” (a la larga el hombre *cool*) contra el rango social y “lo burgués” (Heath y Potter, 2005: 227).

Si hemos de seguir a Lasch, la idea que los intelectuales acabaron por tener de sí mismos (*self image*) terminó por coincidir con el estereotipo popular del intelectual (Lasch, 1965: 313), y probablemente que no para bien. A fin de cuentas el liberalismo, desde los años sesenta, se había convertido con su elitismo a la admiración de la riqueza, el poder y el “estilo”, y a la dependencia, desde la época Eisenhower-Kennedy, de un orden que habría de demandar cada vez más expertos, técnicos y *managers* (Lasch, 1965: 316). Ante estos cambios, muchos intelectuales, en el sentido clásico del término, pasaron a ubicarse en las fronteras entre la vida académica y el periodismo liberal, pero así como la academia habría de servir cada vez más a la industria y al gobierno, el periodismo habría de convertirse en un problema de relaciones públicas, asesoría y propaganda (Lasch, 1965: 317). Por estos caminos, las excentricidades de la tecnocracia en ascenso y las de la contracultura terminaron por encontrar puntos de convergencia.

Para Lasch, de no haber sido por la guerra de Vietnam, la agonía de la izquierda norteamericana se habría acelerado por el camino de los campus universitarios. Para finales de los años

sesenta, el desencanto por las alternativas de izquierda ya se había popularizado con las obras de Koestler y Orwell, y alguien como Marcuse parecía constatar que la sociedad estadounidense era refractaria al cambio social (Lasch, 1969: 172-173). Por su parte, el líder izquierdista de Berkeley, Mario Savio, se permitía hablar ya desde entonces del “fin de la Historia” (Lasch, 1969: 176), algo que no parece haber inventado del todo Francis Fukuyama. Ciertamente, en manifiestos como el de Port Huron, los estudiantes seguían constatando la alienación de la sociedad estadounidense y estaban todavía influidos por el radicalismo de los estudiantes negros que habían impulsado el movimiento de los derechos civiles en Georgia y Mississippi. Pero la protesta estudiantil se encerró en las universidades, careció de todo asidero en el marxismo, se vio influida por el activismo y se orientó a defender la “autenticidad” personal en una sociedad considerada como mecanizada, burocratizada y deshumanizada (Lasch, 1969: 180). La “resistencia” se convirtió en un acto de pura desesperación (Lasch, 1969: 182), en el marco de universidades que prolongaban cierta forma de rebeldía adolescente al retrasar la inserción de los jóvenes en el mercado de trabajo y el paso a la vida adulta; la “Nueva Izquierda”, con un dejo nihilista, sobrestimó por completo su potencial (Lasch, 1969: 182), para lanzarse al hostigamiento estéril de las autoridades universitarias, como ocurriera en 1964 con el Movimiento por la Libre Expresión en Berkeley.

De manera absurda, el estudiantado y la Nueva Izquierda, ya sin contacto con la realidad de la sociedad estadounidense, se lanzaron a comparar la universidad con una “prisión” y el “radicalismo estudiantil” se colocó del lado de la marginalidad, los gestos nihilistas y la militancia histérica (Lasch, 1969: 202) como única respuesta a un sistema universitario que sin duda, desde tiempo atrás, había cambiado sus funciones y dejado en buena medida de ser un lugar de pensamiento libre para corromperse por los intereses del servicio al Estado y las corpora-

ciones privadas. A la larga, es esta concepción de la universidad la que, ya con una protesta estudiantil languideciente (pasada la guerra de Vietnam), habría de imponerse dentro de una línea tecnocrática.

Desde los años ochenta, y siempre en un marcado signo de americanización, algo similar ocurrió con numerosas universidades latinoamericanas que fueron abandonando sus funciones sociales y humanísticas —y parte de su razón de ser— para convertirse en prestadoras de servicios luego —en algunos casos— de haber sido reductos de la extrema izquierda y del tercermundismo. En este marco, en el gueto de la izquierda universitaria no habría de quedar más que la repetición del desencanto por las alternativas al capitalismo, cierta inflamación tercermundista (que habría de pasar también por la desilusión con la institucionalización de la Revolución cubana o la adhesión incondicional a la misma), y el acomodo a los temas por los que se había finalmente pronunciado la Nueva Izquierda estadounidense, en particular el de las minorías (al igual que los problemas de género). Los campus estadounidenses se fueron vaciando de pensamiento independiente, conservaron si acaso el hábito de una crítica en extremo destructiva a toda “autoridad”, y terminaron por embestir contra una cultura clásica acusada de “elitista”, con lo cual se perdió toda perspectiva humanista. Del marxismo no quedó nada, o casi, más que cierta denuncia estéril que reemplazó al estudio social, y al cabo del periplo las universidades instauraron sus propias formas de “control gestor” y optaron por la política del avestruz, en cierta posición de marginalidad que por otra parte las haría competir con otras instancias educativas orientadas hacia el mundo de los negocios y el trabajo en la línea de los institutos tecnológicos.

En el pasado, sobre todo a partir del siglo XIX, la educación se universalizó —sin liberar por ello a las masas de la custodia burocrática— no por caridad, sino gracias a la lucha por la igualdad de oportunidades, la movilidad social y la erradicación de la

pobreza (Lasch, 1973: 253), aunque en Estados Unidos surgieran corrientes contrarias a la centralización educativa y la disciplina: en el país del norte nunca faltaron quienes atribuyeran al sistema escolar una función sobre todo caritativa. Al mismo tiempo, desde el progresismo de principios del siglo XX, incluso los más liberales comenzaron a entusiasmarse con lo que para ellos debía ser el propósito de la escuela: la eficiencia. Hasta los años sesenta, según Lasch, la universidad cumplió con la no-interferencia en la libertad de los demás y la capacidad para promover entre los jóvenes la obtención de un mejor trabajo (Lasch, 1973: 266). No fue sólo la masificación la que cambió posteriormente las cosas, sino la combinación de la retórica y el activismo estudiantiles con la pérdida de la legitimidad académica. Para Lasch, en vez de promover un programa completo de enseñanza para el hombre, la universidad tendió a volverse una cafetería en la cual los estudiantes tendrían que escoger entre varios créditos (Lasch, 1973: 266). Al mismo tiempo, en vez de promover la paz y la Ilustración, la universidad estadounidense se puso al servicio de las corporaciones, inclusive de las maquinarias de guerra. Para Lasch los cambios eran necesarios, pero sobre todo para no prolongar demasiado la estadía de entrenamiento en el sistema educativo (salvo en las profesiones más viejas) y para ayudar a los jóvenes a entrar a la edad adulta, la del trabajo. No fue necesariamente lo que ocurrió, y mucho menos en el sistema educativo del sur del continente. En realidad, dos tendencias se entrecruzaron: por una parte, y bajo la influencia de cierta contracultura, comenzaron a proliferar (por lo menos para las clases medias, intelectuales y acomodadas) las escuelas activas, que habrían de engarzar con el propósito de volver “terapéutica” a la sociedad y “liberar de la opresión” al infante o al joven. Por otra parte, y sobre todo a partir de los años ochenta, el sentido público del sistema educativo (incluido el universitario) se perdió, tendieron a menospreciarse las “viejas profesiones” (por lo menos en ciencias sociales y humanidades)

y se activaron los vínculos con corporaciones o fundaciones privadas de todo tipo. No era que el viejo sistema educativo debiera permanecer igual para siempre, pero lo cierto es que la proclividad hacia la privatización permitió que se instalara un apenas disimulado antihumanismo.

Bloom no llegó a proponer mayor cosa frente a la decadencia de las humanidades, como no fuera el refugio en cierta erudición estéril. Constataba, ciertamente, que “las Humanidades están ahora en decadencia, no por falta de apoyo, sino por falta de algo que decir. El estudio de (los) libros antiguos, por ellos mismos, por el saber y el gusto que nos dan, ya no es un estudio vital [...]” (Bloom, 1991: 278), y agregaba que el antiguo liberalismo, el de los padres fundadores, ya no era una preocupación de los estudiantes (Bloom, 1991: 362). Pero acaso Lasch fue en efecto a la vez más lúcido y preciso. Para el autor, la educación liberal en Estados Unidos terminó por convertirse en una prerrogativa de los ricos, que se centrarían en el estudio de los negocios, la contabilidad, la educación física, las relaciones públicas y otras materias prácticas, y que se graduarían con poca formación en escritura, salvo en un “inglés comercial”, mínimas lecturas y sin conocimientos de historia, filosofía o literatura (Lasch, 1996: 154). Desde luego, este tipo de formación ya no podía crear élites con un sentido humanista y universal. Se abandonó la misión histórica de la educación americana, la democratización de la cultura liberal, mientras los liberales y los conservadores de los campus se pusieron a revisar los currícula supuestamente “eurocéntricos” para promover la diversidad y la “sensibilidad” raciales (Lasch, 1996: 154). En el fondo, esta “política” podía acabar privando a los mismos miembros de las minorías y a los jóvenes, eximidos de conocer la “alteridad” de los “varones blancos occidentales”, de una cultura universal que antes era vista como requisito para la emancipación (Lasch, 1996: 160).

Para los jóvenes el resultado amenazaba con ser desastroso, ya que acabarían percibiendo las exigencias éticas de la “sociedad”

como atentados contra su libertad personal y la de “crear sus propios valores”, a riesgo de no saber en qué podían consistir, y en todo caso al margen de cualquier obligación moral (Lasch, 1996: 156). A la larga en los campus, la extrema izquierda y la extrema derecha habrían de coincidir en la idea de que el radicalismo es “subversivo”. Los académicos de izquierda —como era también perceptible entre la intelectualidad latinoamericana— dejaron de molestarse por discutir con sus adversarios o por comprender sus puntos de vista, hasta encerrarse en una jerga ininteligible pero supuestamente “subversiva” contra un lenguaje corriente que se habría convertido en un instrumento de opresión (Lasch, 1996: 154). Pero mientras que esta izquierda se dedicaba supuestamente a la “subversión desde dentro”, su actividad en nada afectaría el creciente control de las universidades por las empresas, factor de corrupción de la educación superior, de desviación de los recursos sociales de las humanidades hacia la investigación militar y tecnológica, y que provocaría a la larga una obsesión por la cuantificación que destruiría las ciencias sociales (Lasch, 1996: 165). A este proceso, igualmente perceptible en muchas universidades latinoamericanas y caribeñas, la extrema izquierda ya no sería capaz de oponer la menor resistencia y crítica, y mucho menos una perspectiva universalista.

Si los restos de la Nueva Izquierda y la contracultura se entusiasmaron por el tercermundismo, seguramente fue por cuanto éste podía parecer mucho más “auténtico” que las deshumanizadas sociedades occidentales y que la burocracia soviética. En realidad, la contracultura no se quedó ahí y pronto se lanzó a idealizar todo lo primitivo, aunque la idea de “autenticidad” no fuera del todo inocente puesto que fue creada desde 1972 por Lionel Trilling¹ (Heath y Potter, 2005: 308). Con esta idea de la

¹ Lionel Trilling (1905-1975), crítico literario, autor y maestro, formó parte del grupo “The New York Intellectuals” y tuvo influencia de Orwell.

“autenticidad” se acopló la de “identidad”, un dogma conservador e inmovilista, invariable y estático, y opuesto al dinamismo histórico del fenómeno cultural (Bosch, 1992: 148), y se abrió la puerta para el relativismo cultural. Si algunos se entusiasmaron con el tercermundismo, los más se lanzaron simple y llanamente a la búsqueda del exotismo, si asiático mejor. No era algo del todo nuevo: en el pasado, Flaubert se había interesado por el “misterioso” Egipto, Gauguin se había refugiado en Tahití y, mucho antes, Jean-Jacques Rousseau, un poco al modo de Thoreau en Estados Unidos, había alabado las bondades de la naturaleza, pero también las del hombre primitivo, feliz mientras pudiera autoabastecerse y colmar sus necesidades de sexo y comida sin verse afectado por las desigualdades de la sociedad moderna, las necesidades artificiales, las falsas obligaciones y la cortesía hipócrita de la burguesía (Heath y Potter, 2005: 291). Desde The Beatles y The Who hasta, más recientemente, una cantante como la canadiense Alanis Morissette y su canción *Gracias, India* (1995), había que aventurarse a encontrar lo “natural” por oposición a los males de la “civilización” con lo cual, de todos modos, no se hacía sino dar carta de naturalización al antiguo romanticismo alemán. Algunos de los integrantes de The Beatles como George Harrison, se habían lanzado por este camino hacia India y McCartney hacia la “naturaleza”. Los caminos fueron muchos:

desde *Siddharta* de Hermann Hesse hasta *Las enseñanzas de don Juan*, de Carlos Castaneda —escriben Heath y Potter— los rebeldes contraculturales han buscado desesperadamente el modo de huir de la civilización occidental (a través de un mundo milagrosamente desprovisto de las restricciones deprimentes de la vida cotidiana). El *Libro tibetano de los muertos* y el *I Ching* se convirtieron en las

Autor de *Sincerity and Authenticity*, popularizó el *self* en un periodo que se consideraba como de “post Ilustración de la civilización occidental”.

biblias gemelas de ese movimiento emergente (Heath y Potter, 2005: 293).

Dicho sea de paso, la obra de Castaneda evolucionó desde la antropología prologada por Octavio Paz (*Las enseñanzas de don Juan*) hasta la creación de una secta de “tensigridad” que habría de desatar unas cuantas polémicas. El budismo zen se convirtió en otro atractivo (y no está por demás recordar que Suzuki y Fromm habían coincidido). Sin embargo, desde el año 1959, el especialista en religiones orientales Alan Watts reconocía que la versión del zen adoptada por la generación *beat* de Kerouac y Ginsberg guardaba poca relación con el original, y podía ser incluso una simple excusa para “el falso intelectual vanguardista” con “una actitud bohemia muy aprovechada” (Heath y Potter, 2005: 301).

No por ello el conocimiento serio de Oriente forzosamente mejoró. Lo cierto es que, de Deepak Chopra hasta el yoga y las diferentes manifestaciones del budismo, este tipo de comunidades proliferaron desde Estados Unidos hasta América Latina con propósitos ambivalentes (la difusión seria y la apenas disimulada creación de “grupos terapéuticos” de autoayuda y de “lucha contra el estrés”). Este “vanguardismo” fue apropiándose a su manera incluso de parte de la intelectualidad cubana, que pasó del voluntarismo revolucionario y el dogma martiano al interés por la santería y los pronósticos de los babalaos (lo “afrocubano”), entre otras cosas.

En el camino, los rebeldes contraculturales idealizaron a las comunidades primitivas del norte americano, para sostener que vivían en armonía con la naturaleza y en un auténtico comunitarismo. En realidad, como lo afirman Heath y Potter (y sin que deba negarse que los pioneros y los colonos practicaron un verdadero genocidio), “la población aborígen americana no era ni más ni menos bondadosa que la del resto del mundo. Las tribus estaban muy dispersas y era poco común la interacción

pacífica de las tribus. Por eso no existía una cultura unificada. Algunas de las tribus eran bastante sosegadas; otras eran increíblemente sanguinarias” (Heath y Potter, 2005: 304). La industria cinematográfica de masas recuperó esta perspectiva en un filme como *Danza con lobos* (1990). En todo caso, la contracultura se había interesado más por la idealización y la simbiosis con el *New Age* que por el apoyo a las últimas resistencias organizadas de los indios, como las llevadas a cabo en Wounded Knee y Pine Ridge a principios de los años setenta. Con el paso del tiempo, el *New Age* salió de los límites de la bahía de San Francisco para llegar hasta la clase media del Midwest (Dupont, 1993: 208), con las excentricidades de gurús como Ron Hubbard, Sri Chimoy y Guru Maharaj Ji, las estancias de meditación de Shirley MacLaine y la astrología de Nancy Reagan, hasta desembocar en la lectura del tarot o el extremismo de la tótem-terapia, practicada en Santa Fe a nombre de los indios ya inexistentes en Nuevo México, y los viajes siderales a la “Atlántida de los Cherokees” (Dupont, 1993: 211), todo mezclado, como ocurriría también con fracciones de las clases medias latinoamericanas con el tai-chi, el reiki, el ki-gong, el yoga, la acupuntura, los rituales chamánicos, la reflexología, la cristaloterapia, las flores de Bach y la aromaterapia, a riesgo de caer en la charlatanería. Todo esto ocurrió mientras se desmantelaba la medicina pública y ésta se ponía al servicio de los laboratorios transnacionales.

La contracultura se asomó también a la ciencia ficción, pero por un rumbo muy distinto al de Ursula K. Leguin o Stanislaw Lem. En su hiperbórea de *Conan el Bárbaro*, Robert E. Howard llegó a la conclusión de que “la barbarie es el estado natural de la Humanidad. La civilización es antinatural” (Heath y Potter, 2005: 292), mientras que J.R.R. Tolkien, desde la Tierra Media de *El señor de los anillos*, buscaba un “mundo encantado” que fuera anterior a la “ley del hombre” (Heath y Potter, 2005: 292). Para finales del siglo XX y principios del XXI, la cinematografía

estadounidense, que arrancara en parte con *La Guerra de las Galaxias*, se hallaba plagada de una ciencia ficción que oponía del modo más simplista al bien y el mal y que no estaba exenta de una gran carga de violencia, pero que tenía la capacidad para fomentar el escapismo de masas.

Heath y Potter hacen notar, sin duda con razón, que la contracultura, al idolatrar lo exótico, lo primitivo y lo ajeno a la civilización occidental, se llevó consigo a la religión tradicional que por siglos había buscado enseñar unos principios morales, santificar el matrimonio y la familia y fortalecer la estabilidad social con creencias, ritos e instituciones comunes (Heath y Potter, 2005: 296). Si en la contracultura estadounidense se explica cierta reacción contra el frecuente fanatismo de los puritanos, los movimientos contestatarios acabaron por considerar los principios morales como represivos y la salvación como una “pseudosalvación encubridora de una socialización autoritaria” (Heath y Potter, 2005: 296), a riesgo de confundir la moral con la ética y de evacuar la segunda con la primera. En el fondo, a la antigua socialización que proponía la religión se le sustituyó con el culto a la “autorrealización” y a la “autoestima”, que se convirtieron en eslóganes de una sociedad incapaz de generar un sentido de obligación cívica y de subordinar el interés propio a la voluntad general (Lasch, 1996: 183). El vacío de la secularización fue llenado por una cultura permisiva que sustituyó el concepto de pecado por el de enfermedad (Lasch, 1996: 185). El psicoanálisis se presentó como competidor y sucesor de la religión (Lasch, 1996: 186), y habría de confundir la virtud de la tolerancia por el “hábito mental no juzgador” (Lasch, 1996: 187), al descubrir los psiquiatras que su práctica exigía una suspensión del juicio moral (Lasch, 1996: 186). Después de todo, Freud ya había dado por sentado que la religión era “conformista”, mientras que Lutero y Calvino habían señalado, en una curiosa coincidencia en la que quizá no haya reparado Lasch, que la identificación de la fe con la sumisión a las leyes

morales que la humanidad crea para gobernarse sólo produce confusión (Lasch, 1996: 195).

Al nivelarlo todo por lo bajo, este proceso llevó a Estados Unidos a convertirse en una “sociedad sin cultura”: si ya no quedó nada de sagrado, tampoco nada podía estar prohibido. Es en este sentido que Vljaki ha podido hablar para Estados Unidos de un “protestantismo pagano” que no respeta nada que sea sagrado. “El derrumbamiento (*sic*) de la religión, su sustitución por la despiadada sensibilidad crítica ejemplificada por el psicoanálisis y la degeneración de la ‘actitud analítica’ en un ataque furibundo contra toda clase de ideales han dejado a nuestra cultura en un estado lastimoso”, consideraba Lasch (Lasch, 1996: 189). La crítica de la contracultura se dirigió contra una religión abstracta, entendida como un dogma definitivo, y olvidó, como lo sugiere Lasch, que la disciplina contra el fanatismo puede formar parte de la propia religión. Después de todo, la tradición profética común al judaísmo y al cristianismo advierte contra la idolatría, incluida la de la Iglesia (Lasch, 1996: 82).

Finalmente, el contraculturalismo hubo de ser el precursor de un peculiar ecologismo, asociado al feminismo, desde que surgiera en California el movimiento Whole Earth y el científico británico James Lovelock propusiera en 1969 su hipótesis Gaia, personificación femenina de la Tierra en la antigua mitología griega. Con amparo en algunas formas de ecologismo, la contracultura pasó a identificar a la mujer con la naturaleza, y casi diríase que a santificarla, de tal modo que para finales del siglo XX y principios del XXI, la mujer se había convertido en un “auténtico” símbolo del bien, aunque Indira Gandhi y Golda Meier no fueran exactamente lo mismo que Condoleeza Rice o Margaret Thatcher, ni la “militante” Hillary Clinton lo mismo que Mónica Lewinsky o Paula Jones. Los hippies intentaron crear una “espiritualidad pagana” que siguió líneas feministas hasta llegar al “culto a la Diosa”, aunque esta identificación de la mujer con la naturaleza encontró también una oposición

vehemente entre las “feministas duras”, que vieron en ello otra reducción de las mujeres a una fuerza primitiva, fuertemente sexualizada y nada intelectual (Goffman, 2005: 477). Acaso no sea casual que el “ecologismo profundo” surgiera en Estados Unidos, donde “se puede ser cristiano y poseer sin contradicción con ello un toque de paganismo”, como escribe Verdú. “Cada individuo” —agrega— “se siente a la vez unido a la Naturaleza y a Dios sin establecer bien la diferencia entre ambos [...] No es extraño que el ecologismo naciera y adquiriera sustancia religiosa en Estados Unidos” (Verdú, 1996: 113).

Andando el tiempo, estas búsquedas se encerraron en los guetos universitarios, salvo para las “tropas de asalto” del turismo de masas, y pasaron a nuevas formas de oponerse al “hombre blanco”, representante de todas las opresiones. Un feminismo extremista, personificado en figuras como Andrea Dworkin y Catherine MacKinnon, seguramente amparadas en un “ecologismo profundo” que buscó establecer la equivalencia entre la mujer y la naturaleza, llegó prácticamente a la conclusión de que todo acto sexual (heterosexual) constituye una violación (Behr, 1995: 27); es algo que ni Simone de Beauvoir, una de las primeras en ver en el lenguaje un signo de la dominación masculina, se habría atrevido a sostener.

Con este feminismo duro se instaló en los campus universitarios estadounidenses, al amparo de lo “políticamente correcto” que tanto atrajera a los Clinton, un verdadero clima de histeria colectiva (Behr, 1995: 31) y hasta de delación por minucias, reales o supuestas, aunque —como lo hace notar irónicamente Behr— el “hombre blanco académico” tuviera a menudo una figura más parecida a la de Woody Allen que a la de Arnold Schwarzenegger. Los académicos entraron en el pánico, y ante el temor a ser acusados de acoso sexual, acabaron por renunciar con frecuencia a todo diálogo con las mujeres (Behr, 1995: 38). En el fondo, es probable que al introducir la noción de “violación ritual” para cada relación heterosexual, las feministas duras no

hayan hecho más que repetir el estilo de los moralistas puritanos del siglo XIX, para quienes la mujer era intrínsecamente inferior al hombre (Behr, 1995: 45). La “política de género” (*gender politics*), en el fondo, no haría sino mostrar cómo la sospecha y la incomunicación tendieron a instalarse en las relaciones hombre-mujer estadounidenses. De paso, y aunque se criticara a Freud y todo rastro de “sociedad falocrática”, las comunidades feministas sirvieron con frenesí para una modalidad más de “terapia de grupo” (*self-esteem*), y se dedicaron, como grupo de presión, a toda una actividad de recolección de fondos (*fundraising*) para programas académicos de género. Si alguien como Naomi Wolf pudo parecer más suave, Behr no deja de notar que las posturas extremistas habrían de sostenerse desde una posición de privilegio y contra otras problemáticas más graves, como la del deterioro social (Behr, 1995: 206). En todo caso, para finales del siglo XX y principios del XXI, la industria del espectáculo estadounidense —y no sólo ella, puesto que parte de la latinoamericana la habría de imitar— oscilaba entre la sexualización de todas las relaciones humanas (al modo de *Brokeback Mountain*), supuestamente contra las convenciones establecidas y para el elogio de todas las diversidades, algo en lo que también fue a dar, por ejemplo, parte de la cinematografía cubana, que pasó de la crítica justa al machismo (*Hasta cierto punto*, 1983) al reconocimiento, con un dejo de esnobismo, de una realidad gay muy habanera (*Fresa y chocolate*, 1994).

Entre la proliferación de asociaciones feministas, financiadas incluso por la Fundación Ford y otros organismos del mismo corte filantrópico, y el culto al diferencialismo de las minorías, las universidades estadounidenses se pusieron a dilapidar recursos que habrían podido destinarse al estudio de realidades sociales acuciantes. Dichas universidades instauraron además un “revisionismo pedagógico” (después de todo, desde la contracultura “enseñar ya era reprimir”) que liquidó toda herencia clásica, y que incluso, con el apoyo de un Jesse Jackson, lanzó a estudiantes

negros como los de la Universidad de Cornell contra un curso intitulado “Cultura occidental”, que debió cambiar su nombre por el de “Cultura, ideas, valores” (Behr, 1995: 281). En la Universidad de Stanford, donde un grupo de estudiantes había desfilado al grito de “Hey, hey, ho, ho, western culture’s got to go” (Dupont, 1993: 193), un decreto del rectorado decidió que cada nuevo curso debería incluir estudios literarios de escritoras, minorías étnicas o personas de color (Behr, 1995: 281); desde 1989, los homosexuales y las lesbianas gozaron de un trato privilegiado en la universidad de Columbia y de numerosas asociaciones en la de Yale (Dupont, 1993: 193), y a la larga, dicho sea de paso, Rigoberta Menchú se volvió más importante que el “falocrático” occidental Descartes, o el escritor menor hispánico Gary Soto más significativo que Hemingway, Chéjov o Joyce, como lo denunciara el prestigiado profesor de literatura Harold Bloom (Behr, 1995: 283).

En el camino, la nueva “contra” recogió el desconstruccionismo a ultranza de Derrida, con su idea de que toda jerarquía de valores es inaceptable si atenta contra las mujeres o las minorías (Behr, 1995: 281), pero Derrida, como Foucault o Bourdieu (autor de *La dominación masculina*), fueron por lo demás simplificados al extremo —al igual que Freud— y difundidos sin la menor perspectiva crítica. En todo esto fue a extraviarse una mezcla de feministas, ecologistas y cripto marxistas, instruidos al máximo en una vida privada sujeta a sospecha y vigilancia “políticamente correcta”, mientras que la calidad de la enseñanza y la investigación se fueron a pique. Después de todo, desde la juventud podía calificarse a alguien con ciertos méritos escolares como un *nerd*, y una película como *Forrest Gump* (1994), profundamente antiintelectual, bien pudo glorificar la trayectoria sobresaliente de un débil mental en la sociedad estadounidense (Behr, 1995: 290).

Por su parte, Allan Bloom detectó una influencia muy clara en el giro que dieron muchas universidades estadounidenses, que

a la larga fueron abandonando todo legado clásico y humanista. En el origen de este giro se encuentra el hecho de que, desde la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos sirvió de refugio a intelectuales provenientes de Europa, pero muy en particular de una problemática Alemania. De este modo, las universidades estadounidenses, e incluso parte de la sociedad del norte, se fueron impregnando del *pathos* germano, que podía encontrarse hasta en la adaptación que hiciera Louis Armstrong de *Mack the Knife*, un monumento a la República de Weimar y a Brecht y Weill (Bloom, 1987: 151). La influencia alemana ya era de larga data y pasó por la popularización de Weber (como ocurriría también entre no pocos intelectuales latinoamericanos), y la idea de que la razón en política conduce a la inhumanidad y la burocracia (Bloom, 1987: 150). Para Bloom, las influencias cruciales fueron las de Nietzsche, Heidegger y la vulgarización del psicoanálisis freudiano. Cierta lenguaje de origen nietzscheano se volvió más o menos masivo, al hablarse cada vez más de “carisma”, “estilo de vida” e “identidad” en el *slang* estadounidense, del mismo modo en que se vulgarizó el amplio menú psicoanalítico, desde el análisis transaccional hasta la terapia Gestalt (Bloom, 1987: 147). Para el autor, de esta vulgarización no escapó por ejemplo Woody Allen, al volver “confortable” el nihilismo del “yo estoy bien, tú estás bien” (Bloom, 1987: 146). En todo caso, Nietzsche se difundió en el mundo anglosajón hasta tener influencia en artistas como Ezra Pound, y poco pareció importar el contenido antirracional y antiliberal de la obra nietzscheana, como de la de Heidegger (Bloom, 1987: 149). Bloom observa que, en el fondo, la izquierda estadounidense (y es algo que no sería del todo ajeno a parte de la latinoamericana) se fue “nietzscheanizando”, si cabe la expresión, hasta que la autoafirmación (*self-assertion*) reemplazara el ideal de justicia, y desde luego que Marx (pero no sólo él, sino también otros clásicos) quedara en el olvido. Si los antiguos revolucionarios se

interesaban en la paz, la prosperidad, la armonía y la razón, a los nuevos les interesaría más el caos (Bloom, 1987: 221).

Bajo estas influencias, de la Ilustración ya no quedaba gran cosa en Estados Unidos en los años sesenta (Bloom, 1987: 314), y para aquel entonces los trabajos más serios de Marcuse o Hannah Arendt ya habían quedado atrás. Lo que alguna vez comenzara con el aislamiento de la izquierda fue convirtiéndose, incluso desde lo que para Bloom era un afán de notoriedad de los estudiantes a finales de los años sesenta, en un ataque en regla contra los clásicos y, de una manera más general, contra las humanidades. Entre los intelectuales posteriores, este afán de notoriedad apenas alcanzaría a recoger, con un fuerte dejo de esnobismo neoyorquino, a autores de un origen distinto al alemán como Derrida y Deleuze, aunque el primero fuera valorado “por su aporte crítico a la hermenéutica alemana, y particularmente a Heidegger” (Dupont, 1993: 167). Si los trabajos alemanes fueron tomados en serio (como ocurriera con el estudio de Arendt sobre el “totalitarismo”, aunque la autora, junto con Mary McCarthy, criticara fuertemente la futilidad de los medios académicos estadounidenses), los franceses, descontextualizados, se convertirían, como sucedería también entre buena parte de la intelectualidad del sur del continente, en una moda para adquirir algo de “distinción”.

François Cusset ha estudiado a fondo el modo en que la *french theory* llegó a Estados Unidos y se volvió bastante popular en los campus universitarios y ciertos círculos intelectuales, sobre todo en los años setenta (Cusset, 2005). No fue sino hasta 1997 cuando Alan Sokal y Jean Bricmont intentaron poner un poco de distancia frente a la “moda francesa” para denunciar cómo, dentro de los discursos sobre la “postmodernidad”, podía llegarse hasta la jerga, la charlatanería, la intoxicación verbal y el desprecio por los hechos y la lógica (Cusset, 2005: 16). Por su parte, Alex Callinicos detectó en la *french theory*, además de la misma jerga, “idealismo, pantextualismo, nihilismo, conservadurismo

pasivo y aporías nietzscheanas” (Cusset, 2005: 163). Ciertamente, las obras de Foucault, Baudrillard, Derrida, Deleuze y Guattari (antes de que llegara Bourdieu), influidas hasta cierto punto por Heidegger, nunca se caracterizaron por ser fáciles de abordar, y a la larga serían relativizadas en Francia. En todo caso, varios de estos autores estuvieron en contacto con los adalides de la contracultura estadounidense (Cusset, 2005: 78), desde escritores hasta músicos, a pesar de las diferencias y la ausencia completa de militancia. En realidad, sería difícil ubicar a dichos autores franceses en algún espectro político, y —desde nuestro punto de vista— ni siquiera es seguro que hayan entroncado con el marxismo, ya en desuso (incluso en Francia, donde se impuso la boga del existencialismo). Cusset ha demostrado cómo esta moda se entrecruzó con el viraje en la concepción de las universidades estadounidenses desde los años setenta, y que habría de imponerse con fuerza —agregaríamos— a partir de los noventa. Los centros educativos debían convertirse, a nombre de la “excelencia”, en “fábricas de conocimiento” y de productividad y rentabilidad a ultranza, y por lo tanto “adelgazar” las carreras consideradas como superfluas (Cusset, 2005: 56).

En estas circunstancias, la moda de la *french theory* sólo podía reproducirse en guetos universitarios aislados, y en lo que algunos habrían de llamar el *underground* de “parias” y marginales. Allan Bloom seguramente no se ha equivocado al identificar la influencia de Nietzsche en la contracultura, y para 1978 algunos estadounidenses admiradores de la *french theory* consideraban que “Fred (*sic*) estaba de vuelta” (Cusset, 2005: 81). En rigor, nada de lo anterior habría sido demasiado escandaloso si, bajo la influencia de los autores franceses ya mencionados, las “políticas identitarias” estadounidenses no hubieran decidido simple y llanamente tragarse la realidad. Derrida y Foucault “desconstruyeron” el concepto de objetividad, que ya en el desenfreno se volvió, para algunos en Estados Unidos, el equivalente de la “subjetividad del varón blanco” (!) (Cusset,

2005: 141). En lo sucesivo —argumenta Cusset al describir el prelude de las “guerras culturales” estadounidenses— ya no habría discurso sobre la verdad sino sólo “dispositivos” (*sic*) de verdad, “transitorios, tácticos, políticos” (Cusset, 2005: 141). Al caerse en este modo relativista de representarse al mundo, el conservadurismo estadounidense se ocuparía de recuperar “su” verdad, y con frecuencia de modo fanático, a partir de las administraciones Reagan. Con la *french theory* y otras influencias, en todo caso, llegaron los “estudios culturales”, sin que los estadounidenses se hayan olvidado de criticar a los estudiosos británicos de los grupos subalternos por no haber descartado la existencia de clases sociales. En Estados Unidos se prefirió la *pop culture*, la “paraliteratura”, el *rap*, el estudio de *Star Trek* (1979) y los “*fans clubs*”, todo ello alejado de la cultura popular y cercano a la de masas, al grado de asimilar al movimiento punk a “una guerra de clases llevada a cabo en el plano del estilo” (Cusset, 2005: 163).

En la medida en que, desde la segunda postguerra del siglo XX, las antiguas colonias europeas adquirieron su independencia, no era del todo inesperado que algunos intelectuales llegaran a plantearse preguntas sobre la “postcolonialidad”. Lo llamativo es que, desde los hindúes hasta los nigerianos, estos intelectuales hayan pasado a “producirse” (si se emplea el lenguaje del espectáculo) en Estados Unidos, hasta crear una especie de “clase” con aspiraciones a convertirse en un “monopolio mundial del saber general y de los discursos críticos” (Cusset, 2005: 292), todo sin abandonar nunca cierta tendencia a la jerga. Cusset recuerda que los chilenos o los mexicanos educados inmediatamente después de la guerra seguían oteando hacia Europa, mientras que sus menores se dedicarían a leer sobre todo en inglés y a seguir con mayor agrado “las modas que surgen al norte del Río Grande” (Cusset, 2005: 298). Por último, y en algo que no deja de coincidir con Bloom, algunos detectaron las influencias

alemanas (Nietzsche-Heidegger-Marx-Freud), con frecuencia antihumanistas, en la *french theory*.

Como ya se ha sugerido, la trayectoria histórica de Estados Unidos en los años sesenta se agenció de tal modo que la contracultura, la tecnocracia emergente y los liberales-cosmopolitas terminaron por coincidir. Dicho lo anterior, y para volver sobre lo que anticipó Bell, desde los restos de la izquierda estadounidense se intuía ya a finales de los años sesenta del siglo XX que la nueva élite corporativa-financiera habría de preocuparse sobre todo por los beneficios a corto plazo, si especulativos mejor, por la permisividad, la orientación exclusiva hacia el presente y la incapacidad para diferir las gratificaciones (Lasch, 1991: 523), al igual que la propia contracultura. Con todo, alguien como Bell no dejó de notar que, para los “nuevos ingenieros sociales”, el apego al trabajo habría de ser reemplazado por la psicologización y el culto a las “relaciones humanas” y a la “comunicación” (carrera que con el tiempo se volvió atractiva para muchos jóvenes) (Bell, 1992: 279). Aunque para Lasch la izquierda fuera en realidad incapaz de responder al nuevo desafío, lo cierto es que pronto la antigua tolerancia democrática fue a confundirse con la permisividad absoluta, frecuente en la contracultura. Mucho antes del fin de la Guerra Fría, la “fiesta” de las nuevas élites ya estaba preparada e incluía la obsesión por los jóvenes y los influyentes, por el *glamour*, la celebridad, el dinero y el poder y por una mirada apenas compasiva y más bien indiferente hacia los pobres, la fascinación por la violencia y el sexo, el apetito insaciable por el escándalo, la falta de respeto y el cinismo, y una idea inflada de su propia importancia (Lasch, 1991: 523-524).

Lasch se preguntó si esta clase era “universal”, para concluir que esta pretensión no podía tomarse demasiado en serio (Lasch, 1991: 529). Lo cierto es que nació en Estados Unidos y que sus valores habrían de hacerse pasar por los de una globalización aceptada, con frecuencia de manera acrítica, por parte

de la izquierda y los altermundialistas, así fuera a nombre del “desarrollo de las fuerzas productivas” y de la imperiosa necesidad de demarcarse de la “nostalgia” por el socialismo. Como sea la “nueva clase”, promotora de la globalización, incubó un indudable respeto por la educación (aunque, agregaríamos, ya confundida con el procesamiento de la información), un rechazo a aceptar cualquier cosa por mera fe, la tendencia a cuestionar toda autoridad, la creencia en la tolerancia como virtud política suprema y la voluntad de someter cualquier idea a un escrutinio crítico, al grado de suspender todo juicio (Lasch, 1991: 527). A todo esto se agregó la desconfianza hacia el sentido común y cualquier expresión de buenas intenciones, el descreimiento de todo salvo de la ciencia, la irreverencia y la tendencia a ver el mundo como algo que sólo existiría para gratificar los deseos humanos (Lasch, 1991: 527).

En el fondo se fueron consolidando, para difundirse ampliamente después (y más aún con el fin de la Guerra Fría), dos visiones muy estadounidenses del mundo: la creencia en una naturaleza opuesta a la civilización, algo de lo que ya hemos tratado más arriba, y una visión del mundo destinada a aceptarlo tal cual es y a evacuar el humanismo. Esta visión, el pragmatismo, se apoderó con el paso del tiempo tanto de la tecnocracia, a la que no podía sino convenirle, como de los liberales-cosmopolitas que terminaron por afirmar que no existe otra alternativa que el acomodo a la globalización.

Desde lo que Deledalle llama un “pragmatismo de corazón”, Richard Rorty heredó la tradición del Dewey que había participado en la Comisión de Investigación sobre el Proceso de Trotski en México en 1937, y se pronunció contra el hecho de que los intelectuales franceses y latinoamericanos fueran “embaucados” en los años treinta por el marxismo. El mismo Rorty habría de rechazar la noción de verdad (Deledalle, 2002: 322), para apoyarse en los filósofos alemanes Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas y los franceses Michel Foucault y Jacques Derrida.

Para Rorty, Foucault terminó siendo una “nueva versión de Dewey” (Deledalle, 2002: 327), y Derrida podía haber sido un nominalista como el segundo Wittgenstein (Deledalle, 2002: 326).² Rorty nunca negó su predilección por Nietzsche, Heidegger y Derrida, aunque en algunos puntos llegó a oponerse a la visión de Foucault de Estados Unidos como “sociedad disciplinaria” (Rorty, 1998: 28). En algunos casos, a nombre de que para el pragmatismo no hay “verdad” que buscar y cada lenguaje puede ser tan válido como otros, Rorty llegó a afirmaciones como la siguiente: “el pragmatista puede acordar con Nietzsche en que la idea de hermandad entre los seres humanos sólo se le ocurrió a los débiles, a la gente desplazada por los guerreros valientes, fuertes y felices que Nietzsche transforma en ídolos” (Rorty, 2001: 96). Rorty también llegó a alabar al Hume que, a fin de cuentas, fue un “protopragmatista” (!) que asimiló “la razón humana a la de los animales y la moralidad humana al tipo de interés benevolente que los animales también ejercitan con los miembros de su misma especie” (Rorty, 2001: 73).

Desde luego que, en un caso como el de Rorty (quien se ha considerado a sí mismo como un demócrata de izquierda y que fuera atacado por Allan Bloom) (Rorty, 1998: 43), no exento de vaivenes, no puede rechazarse toda la argumentación en bloque, y parte de ella resulta interesante en su defensa de la educación crítica (Rorty, 2000: 125) y su rechazo al multiculturalismo, por ejemplo, que pareciera creer que sólo vale la pena ocuparse de las víctimas (reales o supuestas) del “sistema” (en esto, Rorty llega a oponerse a un pensador como Chomsky), o que toda cultura

² Rorty combinó el pragmatismo con la filosofía de Wittgenstein. A principios de los noventa se centró en el estudio de Martin Heidegger. En *Contigencia, ironía y solidaridad* (1989) rechazó a los “platonistas”, y al argumentar que no hay “verdad” superior a la capacidad de cada uno para recrearse a sí mismo, recibió una fuerte influencia de Nietzsche.

(“hábito”) es digna de preservación (Rorty, 1998: 86). Lo curioso de esta afirmación es que contraste con esta otra:

los pragmatistas [...] consideramos que el progreso moral se parece más a ir cosiendo los retazos de un multicolor y elaborado *quilt*³ enorme que a lograr una visión más clara de algo verdadero y profundo [...] Convencidos de que no existe ninguna sutil esencia humana que la filosofía pueda captar, nuestra estrategia consiste en no tratar de sustituir superficialidad por profundidad, ni tratar de elevarnos por encima de lo particular para alcanzar lo universal (Rorty, 2000: 221).

Pese a las críticas lanzadas contra el multiculturalismo, Rorty termina hasta cierto punto definiéndolo a cabalidad, con su carácter “multicolor” y, sobre todo, con el rechazo a toda universalidad en nombre de los particularismos.

Rorty sigue, como lo hiciera Dewey, en la estela de Darwin y Mendel y deshaciéndose de Hegel, al grado de pensar que no es posible encontrar algo así como una teleología en la evolución de la sociedad occidental (por lo que Rorty critica también al ex disidente checo Vaclav Havel). Se puede estar o no de acuerdo con ello, pero el pragmatismo del autor de referencia desemboca en creencias como la de que “la evolución de la sociedad occidental ha sido, y continuará siendo, tan espasmódica, titubeante e impredecible como la evolución de los primates” (Rorty, 1998: 76). Afirma por igual el autor de referencia, buscando apoyo en Darwin: “como especie y como individuos somos producidos y asistidos de la misma manera brusca y azarosa en que son producidos los reptiles” (Rorty, 2001: 38), aunque ciertamente, para los pragmatistas, el ser humano tiende a adaptarse a una “complejidad” mayor que la del animal, gracias, por ejemplo, a la “prudencia”, la “conveniencia” y la “eficiencia”

³ Edredón.

(Rorty, 2001: 79). Hasta aquí, puede decirse que no se trata de condenar a Rorty. En cambio es posible constatar hasta qué grado, probablemente bajo la influencia de los medios de comunicación de masas (y programas como *Discovery Channel*, por ejemplo) muchos, en distintas latitudes, terminaron por hablar (para alertar sobre el peligro ecológico, por ejemplo) de los seres humanos como “especie”, como si no hubiera que indagar en qué se distingue la condición humana (que Rorty niega al oponerse al “esencialismo” y los grandes filósofos griegos), hasta donde tiene eventualmente algunas invariantes, del reino animal.

Rorty ofrece definiciones de la cultura que, aunque quieran presentarse como tales, no son del todo inocentes y tienen su origen en Alemania. Para Rorty, quien sigue siempre a Darwin, la evolución cultural no es muy distinta de la biológica, y en vez de leyes únicamente ocurre “una secuencia fortuita de accidentes, algunos afortunados y otros no” (Rorty, 2001: 41). Se está muy cerca del caos y muy lejos del orden, algo que desde hace algún tiempo se ha puesto de moda en el intento por aplicar a las ciencias sociales ciertos descubrimientos científicos, por lo demás siempre sujetos a debate, como lo han mostrado en un texto polémico Alan Sokal y Jean Bricmont (*Imposturas intelectuales*), para quienes no se puede recoger (contra lo que hace alguien como Lyotard) sin la menor mirada crítica la teoría de las catástrofes (una rama de las matemáticas que se dedica a clasificar someramente las cúspides de ciertas superficies y objetos similares, y que no puede reducirse a la vulgarizada versión de que el aleteo de una mariposa en Madagascar puede causar un huracán en Florida) (Sokal y Bricmont, 1999: 141 y 143) . Si se sigue a Rorty en la asimilación del ser humano a una “especie” y en la aceptación del carácter fortuito de la evolución de ésta, puede pensarse por lo menos que, como signo de americanización, la visión del mundo del pragmatismo estadounidense ha conseguido de algún modo colarse hasta en lugares recónditos de las mentalidades contemporáneas y su interpretación

del acontecer mundial (como el peligro ecológico, que llega a aceptarse con resignación y sin juicio por el capitalismo en la medida en que se trata, supuestamente, de algo que le puede ocurrir a “nuestra especie”, como les sucedió a los dinosaurios... en la filmografía estadounidense, como *Parque Jurásico*⁴).

Para Rorty, dejando de lado los aspectos más oscuros del pragmatismo, la cultura llega a ser (muy lejos del sentido original de la palabra, por cierto) “el conjunto compartido de hábitos de acción que permiten a los miembros de una comunidad convivir entre sí y con el medio que los rodea” (Rorty, 1998: 83), algo que viene de Herder, según lo reconoce implícitamente el autor estadounidense (Rorty, 2001: 47), a tal punto que, para el mismo Rorty, pueden poseer su propia cultura un mercado callejero, un laboratorio científico, una corporación de negocios...y ¡un campo de concentración! (Rorty, 1998: 84). Si hemos querido detenernos en este punto es también en la medida en que, sin que los orígenes de la definición estén claros, se ha vuelto común hablar en los medios de comunicación masiva, incluidos los latinoamericanos, de cultura a diestra y siniestra, y en todo caso en uno de los sentidos que le atribuye el pragmatismo a la palabra: de este modo, hay o no hay, por ejemplo, una “cultura del agua”, pero hasta una “cultura del narcotráfico” o una “cultura del crimen”... Sin indagar por el origen de la definición, lo cierto es que parte de las ciencias sociales latinoamericanas y caribeñas han adoptado sin más esta acepción de la “cultura”, algo que no cabe debatir aquí, pero contra lo que no se puede dejar de alertar.

Aunque lo defienda en polémica contra Susan Sontag o Roger Garaudy, por ejemplo, la defensa de Occidente en Rorty no pareciera ampararse en una definición de la racionalidad (Rorty, 1998: 81-82) que sepa distinguirla de la conciencia y tomar en consideración dimensiones éticas. De hecho, en sus escritos,

⁴ 1993.

Rorty tiende a veces a identificar el problema de la verdad en el conocimiento y en las relaciones sociales con la “moral” y la imposición de “lo que es correcto”, y no con el problema de la conciencia o el de la ética, que prácticamente nunca son tratados como tales (a lo sumo, Rorty busca una “ética sin obligaciones universales”, como lo hace en *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*).

En algunas materias políticas, y como suele suceder con otros intelectuales estadounidenses (incluyendo al mismo Chomsky), los ataques de Rorty al marxismo no dan muestras de conocerlo o buscar dialogar con él, al grado de confundir una categoría con un epíteto (Rorty, 1998: 58-59), y las soluciones que se proponen llegan apenas a un vago programa redistributivo (Rorty, 1998: 51). Si nos hemos detenido en ello es también en la medida en que, de un tiempo a esta parte, y ya sin mayor justificación ética, la política pareciera haberse reducido en muchos casos (desde luego que no en todos) al tipo de “ajuste pragmático” al que no le interesa demasiado la satisfacción de las necesidades humanas, sino “la búsqueda de justificación y acuerdo”. Así pues, no es difícil encontrar a la larga programas televisivos o radiofónicos donde el objeto inicial del debate termina por perderse por completo de vista ante las exigencias de “acuerdo” (o “consenso”) de quien modera y la confusión entre la opinión y la justificación. Es algo sobre lo que también vale la pena alertar: a fuerza de “ruido” y saturación, un debate puede terminar por carecer de toda seriedad y por no responder a nada que no sea el intercambio de “justificaciones” tan válidas las unas como las otras, para llegar a lo sumo, porque así lo exige el pragmatismo, a un “acuerdo”.

Quizá no haga falta empujar mucho para llegar a la intolerancia, puesto que ante la exigencia del “acuerdo” nadie puede quedarse en la discrepancia, salvo que sea interpretada... como una justificación (quizá digna de sospecha) y nada más (algo que no es “útil”, en este caso para la audiencia). Después de todo,

para Rorty, “en cuanto abandonemos la idea de que la finalidad del discurso es representar con precisión la realidad, dejaremos de interesarnos por distinguir las construcciones sociales de las demás cosas, y nos limitaremos a discutir acerca de la utilidad de los constructos sociales alternativos” (Rorty, 2000: 217).

En el fondo, como ya se ha señalado más arriba, Rorty suele polemizar sobre todo con la filosofía alemana (de Nietzsche a Habermas y Apel) y comparte los ataques de algunos pensadores estadounidenses y europeos (como Foucault y Derrida) contra el “esencialismo”, el “monoteísmo ortodoxo” (procedente de los griegos) y la “metafísica occidental” que se basa exclusivamente en oposiciones binarias, lo que por cierto resulta difícil de negar, al menos en términos generales. Al mismo tiempo que parece reclamar algo así como “el no sacrificio” de los seres humanos a un Absoluto, Rorty coloca al pragmatismo en el centro del “meliorismo” estadounidense que, si se entiende bien, puede perfectamente sacrificar el presente a la búsqueda de la felicidad futura, sin diferenciarse en ello, curiosamente, de lo que fuera por ejemplo el soviétismo (guardando ciertamente las distancias).

En efecto, para Rorty el pragmatismo es la filosofía estadounidense por excelencia, que no reconoce en realidad verdad revelada alguna ni mayor mediación entre el objeto y su apariencia (lo que, digamos, puede llegar hasta lo obsceno), contra lo que querían los griegos antiguos. No existe el misterio y el respeto por la finitud del ser humano en el presente, y “lo humano” es sólo un “proyecto prometedor” a futuro (Rorty, 2001: 50). En la huida de la “filosofía clásica de Europa”, que ya proponía Dewey, los pragmatistas acaban pensando, con Whitman, “que los Estados Unidos es el país que cuenta para su ‘razón y justificación’ con el futuro y *sólo* con el futuro” (Rorty, 2001, 22), lo mismo que vale hoy para los apologetas de la globalización. La única infinitud que vale es la del hombre privado, como lo quería Nietzsche, el

discípulo de Emerson (Rorty, 2001: 12), y lo que caracteriza a la “especie” es la esperanza, la del “meliorismo” en el más puro estilo estadounidense. Para otro espacio se puede dejar la polémica sobre cierto parecido entre el “progresismo” estadounidense y el soviético durante el siglo XX. Si algo llama la atención, en la argumentación de Rorty, es que al reconocer con Dewey la oposición a Europa y a todo lo que signifique pasado no se llegue directamente a la reivindicación del presente, sino a la de la utopía que se quiso achacar al marxismo y al soviétismo.

Resulta llamativo, al leer a un clásico del pragmatismo estadounidense como William James, que éste haya divulgado desde muy temprano (¡1907!) clasificaciones que hoy en día, al vulgarizarse, se han vuelto lugares comunes de la crítica a los “racionalistas”, los “universalistas” o los “eurocentristas”, luego de haberse aplicado a los partidarios del soviétismo. Al diferenciar dos tipos de actitudes mentales, por ejemplo, James no duda en catalogar a los de “mentalidad suave” como “racionalistas” que se guían por “principios”, y que por lo mismo, a diferencia de los empiristas de “mentalidad dura”, son “intelectualistas” y hasta “dogmáticos” (James, 1963: 6). Seguramente no haga falta insistir en hasta qué punto este modo de entablar el debate se ha vuelto un clisé en la actualidad. Para ahorrar “discusiones interminables”, James considera que lo único válido es ceñirse, como lo hace el pragmatismo, a la “acción”, lo “práctico” (James, 1963: 29). A este clásico estadounidense no le incomoda en lo más mínimo declararse antiintelectualista y lanzar dardos similares a los que hoy utiliza el multiculturalismo: “el pragmatismo”, afirma James, “está perfectamente armado contra el racionalismo como pretensión y método” (James, 1963: 33), y la experiencia puede volverse entonces contra la razón (James, 1963: 145). Lo llamativo es que James no tenga objeciones contra la religión siempre y cuando sea útil, lo que bien mirado no está reñido con el puritanismo: “si las ideas teológicas”, escribe James, “demuestran poseer valor para la vida, serán verdaderas para el pragmatismo

en la medida en que consigan esto. Su verdad dependerá enteramente de sus relaciones con otras verdades que también han de ser reconocidas” (James, 1963: 45).

Como para Rorty, aunque éste siga más a Dewey, el criterio de verdad se encuentra en el hecho de que las ideas sean instrumentos de acción y nada más (James, 1963: 128). Llegados a este punto, bien vale la pena observar que, si se lee con detenimiento a James, el meliorismo estadounidense tiene un sesgo religioso desde el momento en que “no considera la salvación necesaria ni posible, sino una posibilidad que se hace tanto más posible a medida que se hacen más numerosas las condiciones reales de salvación” (James, 1963: 183). Digamos que se puede estar de acuerdo o no con el pragmatismo, y lo indudable es que, por lo menos durante el siglo XX, le redituó a Estados Unidos. Con todo, cuando se busca entender cuál es la utilidad que lo justifica todo (independientemente de que James pueda tener razón sobre la importancia de la experiencia), el resultado amerita detenerse a pensar: no faltan los pragmatistas que sostengan que lo importante de esa experiencia es “manipular cosas”.

Hasta aquí, hemos hecho referencia al “neopragmatista” Rorty y al clásico James. Si se aborda a Dewey, en cambio, algunas conclusiones pueden ser sorprendentes y hay autores, como Ramón del Castillo, que sostienen que la interpretación que hizo el mismo Rorty de Dewey quizá no sea la más adecuada. Al comienzo de este trabajo sugerimos que la hipótesis de que terminada la cultura popular del pequeño granjero a finales del siglo XIX se dio rápidamente paso a una sociedad de masas y hedonista, responde en gran medida a la visión de Lasch. Éste, sin embargo, no parece haber sido el único en haber percibido el vuelco acelerado que se produjo en Estados Unidos entre finales del siglo XIX y principios del XX: la trayectoria que siguiera Dewey apunta en el mismo sentido. En efecto, Dewey tuvo simpatías por el populismo agrario (con la plataforma del Partido del Pueblo en 1892), por los movimientos de granjeros del oeste

y del sur, y por Jane Adams (colaboró con ella en la Hull House), además de haber participado en la defensa de Trotski, aunque no se involucró a fondo con la izquierda estadounidense y permaneció, además de como pragmatista, como un liberal crítico. En algún momento de su vida, Dewey se acercó a la visión del mundo de Jefferson, y no cabe duda de que, como éste, confió en que la educación iba a ser decisiva para convertir a Estados Unidos en un país de ciudadanos virtuosos.

Dewey advirtió alguna vez sobre el siguiente peligro, aunque con cierta ambigüedad: “[...] las cosas que aceptamos sin indagación o reflexión son justamente las cosas que determinan nuestro pensar conciente y deciden nuestras resoluciones” (Dewey, 1971: 27). Para contrarrestar riesgos como éste y otros, y aun con un dejo de antiintelectualismo en nombre de la experiencia (Dewey, 1971: 48), el pragmatista estadounidense sugirió “dirigir” y “guiar” los impulsos naturales o congénitos de los jóvenes, de tal forma que coincidieran con las “costumbres vitales” del grupo (Dewey, 1971: 49). Como Jefferson, Dewey creía en la igualdad y las oportunidades para todos, pero no de modo antisocial sino para “recibir y tomar de los demás” (Dewey, 1971: 95), para que floreciera la diversidad de intereses y de creatividades propias de una sociedad democrática, a diferencia de lo que había ocurrido en la Europa feudal, donde las barreras de clase, de raza y de territorio (Dewey, 1971: 99) afectaban, para el autor, incluso a la clase superior, dedicada a la exposición ostentosa y artificial y a la alta cultura, estéril, retraída e incapaz de nutrirse a sí misma (Dewey, 1971: 95), e impotente para cumplir con la principal misión de la educación: la eficacia social (Dewey, 1971: 134-135).

Muy pronto, Dewey comenzó a criticar que los nuevos medios de comunicación se hayan vuelto más poderosos que las iglesias y los colegios (Del Castillo, 2003: 14), se percató de que “cuanta más igualdad se exigía en lo relativo a las opiniones individuales, menor era la demanda de verdadera igualdad eco-

nómica y política” (Del Castillo, 2003: 15), e incluso se lanzó contra el lugar omnipresente que llegaba a ocupar ya la publicidad en la sociedad estadounidense (Dewey, 2003: 79), destruyendo la calidad del arte. Ciertamente es que, al leer a Dewey, queda la sensación de que un meliorismo como el de James y el acomodo casi resignado a la realidad tal cual es, siguen omnipresentes. Sin embargo, Dewey, en una serie de escritos hechos en vísperas de la Gran Depresión, llevó a cabo una fuerte crítica de la América corporativizada que ya había despuntado con los Morgan y los Rockefeller. No es lo más llamativo: cuando Dewey habla de los males de la sociedad estadounidense en los años veinte, los problemas planteados se parecen de manera sorprendente a los de hoy, y es como si el pragmatista hubiera adelantado lo que más tarde, desde el punto de vista fenomenológico, describe con un dejo de manierismo Lipovetsky, por ejemplo.

Lo interesante, en la visión de Dewey, y que converge con la de Lasch, es que el individualismo que aparece ya en los años veinte no tiene que ver con la individualidad que reclamaba el auténtico liberalismo. Dewey no se anda con demasiados tapujos y, en vísperas de la Gran Depresión, llega a sugerir que Norteamérica ha entrado “en conflicto consigo misma” hasta caer en la perversión: “El factor espiritual de nuestra tradición”, escribe el autor luego de criticar a las corporaciones y el maquinismo, la igualdad de oportunidades y la libre asociación e intercomunicación, “se ha visto oscurecido y desplazado. En lugar del desarrollo de aquellas individualidades que profetizaba, lo que se da es una perversión del ideal entero de individualismo para ajustarse a las costumbres de una cultura del dinero” (Dewey, 2003: 60). Como tantos otros pensadores estadounidenses, Dewey no reclamó nada de Europa, y ni siquiera compartió la opinión de Keyserling sobre el orden americano dedicado a dar rienda suelta a los instintos animales del hombre (Dewey, 2003: 67), pero enfiló en cambio, con humanismo, contra la despersonalización de la sociedad estadounidense (si se quiere,

Dewey habría podido distinguir entre la persona humana y el individuo): “nuestra vida emocional”, escribe sobre Norteamérica, “es automática, voluble, no discrimina y carece tanto de individualidad como de una dirección impuesta por la vida intelectual” (Dewey, 2003: 64). Para el autor, ya en los años veinte había desaparecido todo pensamiento crítico (Dewey, 2003: 64). Las observaciones de Dewey permiten, sin mayor dificultad, sostener que hasta la actualidad la sociedad estadounidense ha respondido a la crisis como en los “años locos” de los veinte: con superficialidad y escapismo. Lo que cambió, desde luego, es el alcance de este tipo de respuesta, que hoy llega a distintas latitudes, mientras que en los años veinte no podía hacerlo.

Para Dewey, mucho de lo que cambió en la sociedad estadounidense a principios del siglo XX, y que se hizo notorio en los años veinte, tuvo que ver con la aparición de un “espíritu empresarial” que, como podría afirmarse para la actualidad, “[...] tiene su propia retórica y su propio lenguaje, sus propios intereses y sus propias esferas privadas en las que los hombres con esa mentalidad, definen el tono de la sociedad a gran escala, imponen la forma de gobernar la sociedad industrial y tienen más influencia política que el propio gobierno” (Dewey, 2003: 78). Con la ayuda de la publicidad, a ese mismo “espíritu empresarial” se le volvió posible “fabricar sentimientos para casi cualquier persona o cualquier causa mediante medios de manipulación de las masas” (Dewey, 2003: 79). “[...] ninguna clase social en el pasado” —escribe— “tuvo nunca el poder que hoy en día posee la oligarquía de los magnates de la industria” (Dewey, 2003: 85). Lejos de afirmar que la sociedad estadounidense se hubiera vuelto más individualista (ya hemos afirmado que probablemente Dewey no llegó a diferenciar entre individuo y persona), el pragmatista constató: “Sería difícil encontrar una época en la Historia tan falta de principios sólidos y garantizados en qué creer, así como de fines reconocidos de nuestras acciones como el presente en que vivimos [...] los valores

tradicionales resultan ahora huecos o son repudiados abiertamente, con lo cual los individuos flotan a la deriva” (Dewey, 2003: 86).

Los prolegómenos de la Gran Depresión, con la precariedad del trabajo y el miedo a perderlo, minaron, para el autor, la autoestima de muchos estadounidenses hasta afectar la dignidad personal (Dewey, 2003: 88), debido a que ejercer una profesión con honradez y diligencia dejó de ser garantía de un nivel de vida estable, por contraste con las ganancias exorbitantes obtenidas “en las orgías del mercado bursátil” (Dewey, 2003: 88). El pragmático, pese a cierta resignación ante los cambios en la sociedad estadounidense, percibió cómo el tejido social, y con él el sentido de comunidad, se fueron deshaciendo (Dewey, 2003: 92-93), y muchos, como Waldo Frank, sintieron la inquietud latente pero sin tener principios constructivos (Dewey, 2003: 94-95). A fin de cuentas, en vísperas de la Gran Depresión y con los años locos de los veinte, lo que se impuso fue la superficialidad y una “deplorable falta de profundidad” (Dewey, 2003: 110), a tal punto que los que podían tener conciencia de lo que ocurría parecieran haber preferido el refugio de la inconciencia, aunque esto no se produjera de manera voluntaria (Dewey, 2003: 121).

Si se toman en cuenta las críticas de Dewey a la sociedad estadounidense de los años veinte, difícilmente es posible sostener a pie juntillas, desde una perspectiva marxista (por cierto que bastante simplista) como la de Harry K. Wells, que el pragmatismo haya respondido sin más a los intereses de los grandes monopolios desde finales del siglo XIX. En cambio, Wells aporta dos datos interesantes: en su determinismo, alguien como James se inspiró en la genética alemana de Morgan-Weismann, dedicada a buscar desde la simple biología una “teoría del alma” (Wells, 1964: 84); Dewey, por su parte, abrevó en Froebel para argumentar sobre la educación que debía proporcionarse a los niños estadounidenses, basada en la posibilidad de que expresa-

ran sus instintos (Wells, 1964: 97). Siempre cabe preguntarse si la “libertad” de las escuelas activas de hoy no ha recogido parte de esa herencia. En todo caso, gracias a la descripción que hiciera Wells del pragmatismo, es posible volver sobre los supuestos de éste que, como ya se ha sugerido, bien podría haber calado hondo en las mentalidades actuales, estadounidenses o de otras latitudes. Parece un tanto dudoso que, como lo sugiere Wells, el pragmatismo tienda a basarse en el espontaneísmo (Wells, 1964: 226). En cambio, algunas observaciones de Wells permiten argumentar que, desde el momento en que una sociedad adopta el pragmatismo, puede perder el sentido común y hasta el contacto con la realidad, si ésta es únicamente “lo que creemos”, como lo sugiriera James (Wells, 1964: 43).

En realidad, para el pragmatismo el criterio de verdad está dado por la creencia mayoritaria (Wells, 1964: 43), y a partir de lo anterior no es difícil plantear que los medios de comunicación masiva puedan hacer pasar el sentido común por la creencia mayoritaria, algo que es sin duda cuestionable. Ello puede dar en el voluntarismo que hostiga a la realidad, haciéndola hablar a conveniencia desde la creencia (por un sondeo, por ejemplo). Se cree lo que se quiere creer, como lo sugiere Pierce (Wells, 1964: 32), y ya no es difícil dar en lo que Wells llama el ficcionalismo (Wells, 1964: 236), con tal de que éste produzca el efecto deseado. Eso no es todo: calificativos aparte, se puede coincidir con Wells cuando argumenta que uno de los meollos del pragmatismo es el oportunismo de conveniencia: “el oportunismo”—escribe Wells— “es la toma de ventaja de oportunidades o circunstancias con poco o ningún cuidado por los principios o consecuencias posteriores” (Wells, 1964: 229). Para no entrar en la discusión sobre la pertinencia o no de los principios (reducidos a dogmas por el pragmatismo), lo cierto es que, si cualquier medio es válido con tal de obtener el fin de la utilidad, que para Wells no significa otra cosa que el “éxito”, no es difícil

que se imponga el cortoplacismo (tan frecuente en los medios de comunicación masiva) y la nula capacidad de previsión.

Convencido de que el cálculo de conveniencia es lo mejor, el pragmático, por sorprendente que parezca, sobre todo si dispone de toda una panoplia tecnológica, llega a resultar particularmente irresponsable. Así pues, el sentido común se confunde con un consenso mayoritario que ocasionalmente es fabricado por el cálculo de conveniencia, la reducción de la experiencia a las impresiones sensoriales inmediatas (Wells, 1964: 225), por cierto que nada raras en la filmografía estadounidense para las masas (ciencia ficción, terror), y un instrumentalismo (que Wells atribuye sobre todo a Dewey) donde la utilidad consiste en tener éxito para “manipular cosas”, “usar objetos” (Wells, 1964: 169). La operación final siguiente no es descartable: se actúa a conveniencia manipulando, porque ése es el consenso mayoritario; se llega a tratar incluso a las personas como “cosas” a partir del “instinto de propiedad” que defiende James (Wells, 1964: 86), y se evade la responsabilidad acusando a quien la exige de “dogmático”.

Para James, el lugar de los instintos no es menor: junto con las emociones, probablemente en su estado menos elaborado, debieran convertirse en hábitos (Wells, 1964: 86). La siguiente definición de James, que recoge Wells, no deja de sorprender: “el instinto es usualmente definido [...] como la facultad de obrar de tal modo como para producir efectos finales sin haberlos previsto y sin una previa educación para obrar en tal sentido” (Wells, 1964: 82). Si actuar por instinto y no a conciencia resulta útil, uno no ve por qué el pragmatismo pondría límites al comportamiento animal de los seres humanos, algo que a fin de cuentas, como ya se señaló, despunta en Rorty. Desde nuestro punto de vista, las consecuencias pueden ser graves para el individuo, y no basta, contra lo que sugiere Wells, con incluir al pragmatismo en el idealismo subjetivo.

En perspectiva, la sociedad estadounidense entró desde principios del siglo XX (como ya ocurría con el fordismo y el taylorismo) en la era de masas, y con ella, como ya se ha argumentado, fue relegando cada vez más las expresiones de la cultura popular, que tuvieron algunas de sus últimas posibilidades de expresión en los movimientos de agricultores y en los sindicatos obreros creados durante la Gran Depresión. La izquierda organizada fue perdiendo fuerza y quedó aislada. Para la segunda postguerra, salvo en el movimiento de los negros por los derechos civiles, quedó encerrada en la marginalidad de los guetos urbanos y de los resquicios universitarios. Si acaso, los últimos repuntes se amoldaron al tercermundismo, al tenor del *Escucha yanqui* de un C. Wright Mills (1961), y el radicalismo juvenil que ya no encontraba eco en la sociedad estadounidense se refugió en la idealización de Cuba, primero, y en la ayuda romántica a procesos como el nicaragüense, después.

Por un tiempo, la contracultura y el tercermundismo se asociaron, hasta la derrota del segundo en los años ochenta del siglo pasado, y la recuperación de sus símbolos por la industria de masas, como ocurriera a todas luces con el *Che* Guevara, que ya para 1969 aparecía en *Vogue* o *Evergreen Review*, en algo así como el *Who is who* del machismo estadounidense (más tarde, el “contracultural” Oliver Stone se acercó fascinado a la figura histriónica de Fidel Castro). En todo caso, la sociedad de masas estadounidense que ya Tocqueville había observado de manera crítica, se fue deshaciendo de cualquier sombra de humanismo y de legado clásico proveniente de Europa (Roma y Grecia); acabó lanzándose contra la Ilustración desde los cenáculos universitarios, y se volvió profundamente antiintelectual y contraria a cualquier forma de “elitismo burgués”.

La sociedad estadounidense nunca se vio seriamente amenazada por el comunismo, y mucho menos por el fascismo. Siguió por el contrario su propio curso interno, mal conocido por la izquierda crítica latinoamericana y caribeña, y comenzó a volverse

asfixiante desde el momento en que renunció a las solidaridades de la cultura popular autónoma y perdió todo referente exterior, cosa que habría de agravarse con el fin de la Guerra Fría y la desaparición de la Unión Soviética. En el camino, para el fin del enfrentamiento bipolar, la sociedad estadounidense se encontró en la inercia de las orientaciones que ya habían sido formuladas por lo menos desde los años cincuenta del siglo XX. El triunfo en la Guerra Fría no hizo sino reconfortar a Estados Unidos en la comodidad de la “locura materialista”, en el desconocimiento de las necesidades sociales reales de buena parte de la población, en el individualismo y la competencia a ultranza y en las más variadas formas de escapismo y de fantasía, a nombre de deseos sin límites.

Fue esta perspectiva la que se apoderó de un Occidente del que se apropiara Estados Unidos, y que se convirtió en un producto de exportación con la globalización. Siempre en esta perspectiva, es posible sugerir que el ocaso de la izquierda se había preparado, si ha de seguirse a Lasch, con antelación, y mucho antes de que se atribuyera aquél al fin de la Guerra Fría. Relegada la cultura popular, otros rasgos de la sociedad estadounidense habrían de imponerse con una muy supuesta occidentalización del mundo. En el fondo, el viraje hacia el multiculturalismo se preparó desde la segunda postguerra, y en particular a finales de los años sesenta con la contracultura. De una u otra forma, ésta tuvo un carácter ciertamente contestatario y se vinculó con la Nueva Izquierda, pero renegó también de cualquier universalismo que otras izquierdas del mundo buscaron quizás conservar.

La contracultura nació en Estados Unidos, y ciertamente logró “reciclar”, no sin un dejo de primitivismo y de simplificación, las tradiciones de otras latitudes, en particular las alemanas. Aun así, y pese a que haya alcanzado con el tiempo cierta difusión global, la contracultura se convirtió en una de las caras del culturalismo estadounidense, con carices a la vez nativistas y cosmopolitas.

Ubicar a la contracultura dentro de la izquierda puede ser hasta cierto punto abusivo. La antigua izquierda, más institucional si se quiere, no se definía contra todo. Con el paso de los años, a esa misma contracultura, como a los últimos resabios de la Nueva Izquierda, le ocurrió cierto proceso de lumpenización, por más que lograra recuperar para sí algunos símbolos exóticos, desde el *Che* Guevara hasta el budismo, todo confundido, y que habría de calar entre ciertos sectores de la juventud latinoamericana y caribeña. Si no se puede ubicar a la contracultura a la izquierda del espectro político, es también en la medida en que recogió de Europa corrientes de pensamiento que no siempre se ubican en aquella.

El individualismo a ultranza de la sociedad estadounidense había podido sostenerse mientras la prosperidad e incluso la ética del trabajo no estaban en cuestión. Con la crisis de finales del siglo XX y principios del XXI, sin embargo, la proliferación de los diferencialismos, los frenesís de masas y las dificultades de la clase media, entre otros factores, corrían el riesgo de dar al traste con los mitos fundadores de la nación estadounidense, y quizás hasta con la idea misma de sociedad. Seguramente no sea del todo casual que Estados Unidos, en un clima rayano en la psicosis, haya terminado por obsesionarse con el terrorismo. Entretanto, Estados Unidos se adueñó de Occidente por razones que poco tuvieron que ver con la cultura. Desde ya puede decirse que la crítica al “eurocentrismo” tenía todo para estar sesgada. No fue una crítica contra la economía política clásica británica, por ejemplo, ni contra una Alemania de la que se recuperaron muchas cosas (de Nietzsche a Heidegger), sino contra el Iluminismo... francés, tan simplificado como el freudismo o cualquier otra corriente de pensamiento que cayera en el “culturalismo” estadounidense y su capacidad para convertir la seriedad en moda, y luego en estereotipo *light*. Por otra parte, no está de más señalar cómo la contracultura fue preparando un individualismo “no juzgador”, carente de autocrítica (y por

ende de autorreflexividad), y destinado no sólo a no “representarse al Otro”, sino simplemente a ignorarlo en nombre de la tolerancia y en nombre de la “diferencia”.

No está de más insistir en que, como lo observara en reiteradas ocasiones Lasch, la izquierda era ya prácticamente inexistente cuando se afianzó la contracultura. Desde esta perspectiva, y para evitar una confusión frecuente (también en América Latina y el Caribe), la contracultura no puede identificarse directamente con la izquierda, aunque el culturalismo estadounidense llegue a sugerir lo contrario, siempre y cuando lo contestatario no desafíe al “sistema”. Aunque encontró eco en otras latitudes, la contracultura surgió en Estados Unidos y lo hizo de manera aparentemente contradictoria. Por una parte, al igual que el multiculturalismo después, se dedicó a reivindicar la naturaleza y la “autenticidad” contra la civilización considerada como opresiva. Desde este punto, la contracultura sólo podía ser en un principio de factura estadounidense. Ya hemos argumentado cómo, desde sus inicios, la sociedad estadounidense se inventó un buen salvaje para distanciarse de una Europa feudal que era vista como artificial. Por otra parte, al recoger los argumentos antiautoritarios, la contracultura preparó, no forzosamente de manera intencional (y de ahí que vinieran luego muchos desencantos), el ataque contra todas aquellas creaciones de la modernidad, empezando por el Estado-nación, que no sólo estaban destinadas a la pura represión o coerción, sino también a normar la vida en común.

Dado lo anterior, no es de descartar que a la tecnocracia ascendente, interesada (junto con el liberal-cosmopolitismo después) en deshacerse de cualquier traba a la privatización de todo vínculo social, le resultara funcional el discurso contestatario y libertario. Hasta cierto punto, y más en la medida en que la burguesía estadounidense (norteña) casi no tuvo que enfrentarse a una aristocracia de viejo cuño, desde finales del siglo XIX se preparó el ascenso de una plutocracia en Washington. Esa

plutocracia cambió probablemente de forma en la segunda post-guerra para convertirse en una tecnocracia interesada en destruir cualquier traba que quisiera poner el Estado-nación... ¡siempre y cuando no fuera el estadounidense! Para insistir, en todo caso, en que la contracultura no puede confundirse con la izquierda, bien vale la pena hacer un recorrido por lo que fue la trayectoria de la llamada Nueva Izquierda en Estados Unidos. Andando el tiempo, y ya muy lejos de los anhelos fundadores de los pequeños granjeros y de personajes como Madison y Jefferson, la sociedad estadounidense que venció al final de la Guerra Fría optó por combinar la búsqueda libertaria y contestataria con el pragmatismo y con formas francamente antisociales de vida.



LA NUEVA IZQUIERDA: A LA DERIVA

En los “años dorados”, los últimos resquicios de radicalismo antes de la agonía definitiva de la izquierda estadounidense se encontraron en la cuestión negra, que se volvió candente en los años sesenta con la lucha por los derechos civiles que encabezara Martin Luther King Jr. Por primera vez, el movimiento negro contra la segregación alcanzó resonancia en los medios de comunicación masiva, en particular la televisión, que transmitía la represión contra las protestas antisegregacionistas en distintas ciudades estadounidenses. Todavía para finales de los años sesenta el problema negro, que se había originado en el sur, provocó fuertes disturbios en el norte en ciudades como Chicago (1966), Cleveland (1966), Detroit (1967) y en barrios como los de Harlem en Nueva York y Watts en Los Ángeles (1965). El movimiento por los derechos civiles adquirió notoriedad y consiguió conquistas sociales importantes. Si logró hacerlo fue en la medida en que los negros del sur combinaron la militancia con un sentido de autocontrol que hundía sus raíces en el soporte institucional y moral de la Iglesia (Lasch, 1991: 394), e incluso en su visión de una “tierra prometida”, como ocurría en Montgomery, Birmingham o Selma. La Iglesia, en efecto, podía fomentar la autonomía, la autoayuda económica y el fortalecimiento de las comunidades locales (Lasch, 1991: 394). Al mismo tiempo, en un contexto como el estadounidense de la segunda postguerra, el movimiento por los derechos civiles podía considerarse, por lo menos hasta 1965, como una protesta con aspiraciones de clase media (Lasch, 1991: 395) y de integración

al sistema estadounidense, aunque se denunciaran sus injusticias.

Sin embargo, a la muerte de Martin Luther King Jr. la moderación se terminó y surgieron grupos más extremistas, como el de las Panteras Negras, con sede en Oakland, California, y el grupo separatista Nación Islámica, contrario a cualquier relación con los blancos considerados como “demonios” (Brinkley, 2003: 956). El más famoso de los musulmanes negros fue Malcom X, asesinado en 1965 por unos pistoleros igualmente negros, presumiblemente bajo las órdenes de sus rivales dentro de la organización Nación Islámica (Brinkley, 2003: 957). Con el paso del tiempo, como lo demostrara Lasch, el movimiento negro perdió impulso y capacidad para criticar al sistema estadounidense, y con Stokely Carmichael fue a entroncar con el tercermundismo en boga (una excepción moderada fue la de Angela Davis). La de Carmichael no fue la única trayectoria de este tipo. Uno de los legendarios líderes de las Panteras Negras, Eldridge Cleaver, escapó de la policía estadounidense para refugiarse en Argelia y Cuba, y no regresó a Estados Unidos sino para integrarse en la “sociedad bienpensante” y renegar de su pasado (Bessis, 2002: 93).

El hecho de que toda crítica al sistema estadounidense se haya eclipsado más tarde quedó ilustrado con el fundamentalismo islámico de Louis Farrakhan (probablemente involucrado en los ataques contra Malcolm X), y con la muestra de que la cinematografía estadounidense, entusiasmada por la violencia, buscara glorificar la figura de Malcolm X (en el filme del “contracultural” Spike Lee, *Malcolm X*, de 1992), mucho más que la serena de Martin Luther King Jr. Para finales del siglo XX, el sistema estadounidense había conseguido integrar a los negros exaltando sus proezas en el deporte, como el fútbol americano y el basquetbol, y difundiendo su imagen —con frecuencia de fuerza bruta— con mayor ahínco que la de las reivindicaciones de una figura como el reverendo demócrata —y líder de la

Coalición Arcoiris— Jesse Jackson. No está de más observar hasta qué punto la filmografía estadounidense se dedicó desde finales del siglo XX a explotar el lado “lumpen” de los negros, desde los escándalos de Michael Jackson, Mike Tyson y O.J. Simpson hasta los más “refinados” de Malcolm X.

Por lo demás, algo similar ocurrió con el movimiento chicano. A la larga, una resistencia organizada como la de César Chávez quedó en el olvido, mientras que los medios de comunicación de masas terminaron por ensalzar a ídolos como Selena (o Jennifer López), y la cinematografía confundió la identidad mexicano-americana con el éxito individual (aunque amparado en redes familiares), si se hace caso de un filme como *My Family* (1995), de Gregory Nava, con algunos estereotipos sobre México y probablemente también sobre la propia trayectoria de los chicanos. En suma, destruidas las resistencias organizadas y las solidaridades desde abajo, que podían ser incluso multirraciales, el problema de las minorías se convirtió en uno de “identidad” estereotípica. Chávez, por lo menos, había conseguido organizar a los recolectores de uva de California y obligado, con los boicots de 1965 y 1969, a los vitivinicultores a reconocer su sindicato (Degler *et al.*, 1992: 564). De estas resistencias organizadas apenas quedaron luego filmes como *The Milagro Beanfield War* (1988) y, hasta cierto punto, la apología de un añejo bandidaje como el de Gregorio Cortez (*La balada de Gregorio Cortez*, 1981). Incluso pese a la participación de familiares de César Chávez, las protestas de los inmigrantes en el año 2006 en Estados Unidos ya no tenían mayor cosa que ver —contra lo que quisieron suponer algunos izquierdistas— con movimientos por los derechos civiles.

Lasch es categórico: en la forma en que existió hasta 1963 o 1964, el movimiento de los derechos civiles ya estaba muerto para finales de los años sesenta del siglo pasado (Lasch, 1969: 117), y había sido reemplazado por las ambivalencias del Black Power, al mismo tiempo nihilista, “anticolonialis-

ta” (al estilo de un Franz Fanon), tercermundista e incapaz de formular alternativas (como no fuera una utópica guerrilla) y análisis sociales detallados sobre la sociedad estadounidense. Al decaer el movimiento de los derechos civiles, cobraron auge otros movimientos y otras líneas de interpretación que, de manera sesgada, intentaron reivindicar raíces africanas que desde hace mucho tiempo habían dejado de existir entre los negros estadounidenses. Con la esclavitud, los negros se vieron en realidad desarraigados, como no podía ser de otra manera, y privados de cultura. Lasch considera que la lucha primaria de los negros en su lugar de arribo consistió en tratar de adquirir una cultura, con sus costumbres, sus valores y sus formas de expresión, ya que las africanas tribales se habían desintegrado, sin que al mismo tiempo existiera la posibilidad de incorporarse plenamente al Nuevo Mundo, por lo que los “afroamericanos” —como se los llamaría absurdamente mucho después— no eran en realidad ni africanos, ni americanos (Lasch, 1969: 120), y ni siquiera es históricamente comprobable que la impronta primitiva de origen haya sobrevivido. Si proeza hubo, ésta consistió en la vitalidad que a la larga consiguió una cultura negra autónoma en el sur, como lo demostrara la música o la asimilación de la religión.

La tragedia, en cambio, es que la emigración negra del sur al norte recreó el desarraigo, al encerrar a los negros de las ciudades norteamericanas en guetos y en lo que Oscar Lewis, citado por Lasch, llamó la “cultura de la pobreza”, que no podía llegar a ser una cultura propiamente dicha. Curiosamente, al sacar las conclusiones de estudios como *Los hijos de Sánchez* y de investigaciones hechas en Tepoztlán (México), Lewis pensó que hasta su época la cultura de la pobreza, noción acuñada en 1959 y retomada por Michael Harrington en *The Other America* (Lewis, 1982: 107), no estaba tan extendida en Estados Unidos (Lewis, 1982: 119). Con todo, observó que los pobres podían sentir eventualmente los valores de la clase media como

propios (Lewis, 1982: 111), pero también carecer, a diferencia por ejemplo de los miembros de las castas en India, de una identidad firme (Lewis, 1982: 122).

El movimiento de los derechos civiles había enraizado en el sur; en el norte, en cambio, proliferaron otras formas de expresión ligadas justamente al gueto y su carácter “prescindible” para la sociedad estadounidense dominante. Martin Luther King Jr., a quien los extremistas negros acusaban de ser un “Tío Tom” y un perdedor (“Martin Loser King”), nunca justificó —sobre todo después de constatar lo que ocurría en Chicago— los guetos del norte, donde escaseaba el encuadre institucional y familiar y donde, al decir del mismo líder de los derechos civiles, podían producirse individuos frágiles, desposeídos y con frecuencia psicopáticos (Lasch, 1991: 399), los mismos que a la larga habrían de ensalzar los medios de comunicación masiva. En esta perspectiva, el Black Power confundió la posibilidad de una muy supuesta “revolución proletaria” con una realidad de marginación, e incluso de lumpenización, muy distinta de aquella en que el movimiento de derechos civiles había encauzado en el sur. En esto, el mismo Black Power, al decir de Lasch, acabó por convertirse en una típica expresión de las contradicciones y los callejones sin salida de la Nueva Izquierda (Lasch, 1969: 131), con todo y sus reivindicaciones identitarias.

Si Martin Luther King Jr., al final de su vida, parecía rebelarse contra la injusticia social, más allá de la racial, y orientarse hacia una especie de socialdemocracia de aspiraciones redistributivas, aun a riesgo de falsificar los orígenes de su propio movimiento para representárselo como contrario a la clase media (Lasch, 1991: 406), los extremistas se reorientaron hacia la política de la “victimización”, pero sobre todo del resentimiento y la búsqueda de “reparación”, con lo que se fue perdiendo la posibilidad de construir una coalición birracial basada en los ideales de la responsabilidad, la autoayuda y la defensa de los vecindarios amenazados y las comunidades (Lasch, 1991: 409).

La cultura popular negra perdió autonomía y se encontró en un impasse en los guetos del norte, receptivos a las sectas y su violencia potencial, mientras algunos representantes del Black Power juraban en Moscú (donde alguna vez había sido popular el cantante negro estadounidense Paul Robeson) o en La Habana que la revolución estaba “a la vuelta de la esquina”, como lo hiciera por ejemplo Stokely Carmichael (Lasch, 1969: 159).

En el lapso de unos cuantos años se pasó de la moderación de los derechos civiles al extremismo de la mitología sobre el pasado negro y africano y el estereotipo con fuerte impregnación antropológica. Andando el tiempo, ya hacia finales del siglo XX, el vuelco habría de producirse por igual en América Latina y el Caribe para reinventar un pasado que el sincretismo en realidad había cambiado desde hace mucho. Ciertamente, a diferencia por ejemplo de los esclavos brasileños, los que fueron llevados a Estados Unidos perdieron todo contacto con sus raíces y se toparon, además, con el trato particularmente brutal de una sociedad diferencialista, que a lo sumo les reconocía la fuerza física. Sin embargo, el pasado africano no podía idealizarse, y la fantasía del regreso —igualmente presente en el reggae y los rastafaris jamaícuinos— habría de probar a la larga su fracaso en un país como Liberia, que a finales del siglo XX se instaló en una cruenta guerra intertribal (y no precisamente “étnica”).

Lo mismo —la idealización del pasado preoccidental— ocurrió también al sur del Río Bravo con el auge universitario de los estudios sobre las “eticidades” —a costa, por ejemplo, de la investigación sobre la suerte de la cultura popular campesina— y, en algunos casos extremos, con la franca invención e idealización del pasado prehispánico, presente entre líderes aymaras bolivianos como Felipe Quispe o en el “etnocacerismo” peruano. Mucho más tarde, la reelaboración fantástica del pasado precolonial habría de reencontrarse en el “afrocen-

trismo”, no desligado de la comunidad negra americana (Bessis, 2002: 285), y que llegaría a los extremos de sugerir que los negros africanos (nubio-egipcios) habrían descubierto América antes de la llegada de Cristóbal Colón (Bessis, 2002: 287). Otras reelaboraciones, esta vez árabes (y probablemente enderezadas contra la “Razón europea”), habrían de olvidar muy pronto la participación de éstos en la trata de esclavos, como si Occidente hubiera tenido el monopolio histórico de la violencia. En realidad, el mundo árabe fue responsable durante siglos de las trata de esclavos y, como escribe Sophie Bessis, “la fascinación que sentían los viajeros árabes medievales por el fasto de las cortes sudano-sahelianas no esconde el desprecio hacia los negros manifestado por una gran parte de la literatura árabe y por los refranes populares” (Bessis, 2002: 31). Bessis constata que

[...] Occidente no tiene el monopolio de la violencia ni ha tenido, a lo largo de la Historia, el de la conquista ni el de la dominación. Sin ir demasiado lejos en el pasado, se puede establecer una larga lista de masacres, exacciones, injusticias y cinismos de los cuales Europa y Estados Unidos no son responsables. Conocemos la facilidad con la que los oprimidos de ayer pueden convertirse en opresores, y muchos damnificados de la Tierra no necesitan buscar al otro lado del océano a los responsables de su desgracia (Bessis, 2002: 18).

Desde una perspectiva antropologizante, dominante en Estados Unidos, acabó por crearse el discurso sobre las “identidades étnicas” con frecuencia estereotipadas, y que no serían sino el reverso de la medalla de un americanocentrismo profundamente diferencialista, incapaz de reconocer en el Otro a un semejante. Por lo demás, estas reivindicaciones identitarias alcanzaron resonancia, como ya había ocurrido en los guetos estadounidenses del norte, entre los desarraigados y lo que Serge Latouche habría de llamar la “pordioserización” del Tercer Mundo. De manera

sorprendente, en todo caso, las “teorías” del afrocentrismo fueron ganando adeptos en Estados Unidos, aunque alguien como el profesor Clarence Walter, de la Universidad de California, precisara que no tienen gran valor intelectual, que son racistas —sólo que al revés— y constituyen un regreso a los conceptos del siglo XIX, ya superados, sobre el origen de los pueblos (Behr, 1995: 200). El “afrocentrismo”, con su glorificación del antiguo Egipto como cuna de la civilización universal, y las teorías melaninistas, se impusieron oficialmente en universidades como la de Oregon, o como cursos obligatorios en la de Glover (Behr, 1995: 201), en medio del miedo de los académicos a las versiones más extremistas y torcidas de la “Affirmative Action”. Así, las teorías melaninistas llegaron a sostener, con un “teórico” como Leonard Jeffries, del Departamento de Estudios Africanos del City College de Nueva York, que los negros, “gente del sol” (y por ende con más melanina), son superiores a los blancos, “gente del hielo”, y que la civilización blanca habría llegado a su culminación con el Tercer Reich (Dupont, 1993: 191-192).

Lasch ha hecho notar con agudeza que la contracultura se había tomado muy en serio el sueño americano y no quería una revolución sangrienta. Lo grave, en realidad, es que probablemente los “eticismos” se hayan colado a partir de las teorías de Charles Reich,¹ para quien la revolución debía consistir en “escoger un nuevo estilo de vida” (Lasch, 1973: 184). Para Reich, la cultura acabó siendo justamente eso: no una rica estructura de sentidos que le otorgan sentido a la experiencia, sino un asunto de “estilos de vida individuales” (Lasch, 1973: 186). De paso, para Reich se acabaron los problemas de clase, y hasta los millonarios se volvieron libres de escoger la “liberación en lugar del mundo plástico de la comodidad material” (Lasch,

¹ El texto de mayor relieve de Charles Reich fue sin duda *The Greening of America* (1970).

1973: 186). Esto, desde luego, puede resultar secundario: lo que no lo es consiste en que, como se habría de popularizar más tarde, la cultura se haya reducido a un “hábito” o un “estilo de vida”, de tal forma que hasta un “lumpen” pudiera expresar “su” cultura.

Lo cierto es que el extremismo negro se fue acercando a la lumpenización y cierta glorificación ambigua de la conducta antisocial, rayana en la delincuencia, que la contracultura habría de intentar recuperar más tarde. En el fondo, la mayoría de los negros prefería la protesta pacífica, y líderes como Malcolm X, Bobby Seale, Rap Brown y Carmichael fueron en realidad poco populares, aunque los ensalzara la contracultura (Heath y Potter, 2005: 161-162). Con esta derivación extremista, lo que quedaba de la izquierda estadounidense se extravió aún más y llegó a confundir toda provocación (como a la larga ocurriría con la conducta antisocial del *hip-hop*) y hasta la conducta delictiva con la protesta social contra el “sistema”.

Como sea, en Estados Unidos los *fob* (*friends of Bill*, en alusión a Clinton), ganaron terreno en los años noventa con los estereotipos del negro que habrían de coincidir con el de los blancos sobre aquél. De este modo pudo ascender dentro del caucus negro —contra una figura como la del reverendo Jackson— un líder como Frizzell Gray, quien se hiciera llamar Kweisi Mfume aunque no tuviera nada de ghaniano, y cuya trayectoria de juventud consistió en participar en actividades de gangs en Baltimore (Behr, 1995: 167-171), para lanzarse más tarde a un exhibicionismo de “macho negro”, padre de numerosos hijos ilegítimos y ser considerado como uno de los hombres más sexys de Washington (Behr, 1995: 171). Un éxito similar tuvo el periodista de *The Washington Post*, Nathan McCall, dedicado durante su juventud al vandalismo y las violaciones sexuales masivas en los gangs, y que con dificultades, como Gray, pudo demarcarse de las conductas antisociales hasta ser curiosamente recibido en Argelia por miembros del Frente Polisario (Behr,

1995: 181). Lo que en un blanco habría de ser un obstáculo —una trayectoria delictiva como la de McCall—, terminó por convertirse en un atractivo estereotípico para un negro, un “estilo de vida”. La conducta antisocial fue por lo demás recogida por la industria del espectáculo, que se extasió —como ya se ha mencionado— con los escándalos de Michael Jackson, O.J. Simpson (juzgado inocente para muchos por el solo hecho de ser negro) o Marion Barry, ex alcalde de Washington inmiscuido en el consumo de drogas y de alcohol.

La industria del espectáculo de masas estadounidense había recuperado, para finales del siglo XX y principios del XXI, el don de los negros para el deporte, con frecuencia con despliegue de la fuerza bruta, pero ya desde los años sesenta un sociólogo como Daniel Moynihan había alertado contra la desintegración de la familia negra y sus consecuencias. La alerta iba más lejos, ya que señalaba cómo los mismos guetos negros veían con malos ojos a cualquier miembro que, en vez de dedicarse al deporte (o más tarde a la actividad delictiva), se interesara por la excelencia escolar y por las actividades intelectuales (Behr, 1995: 208). Años más tarde, con el multiculturalismo y los excesos de la “Affirmative Action”, estos antecedentes podían conducir al desastre. En vez de poner el énfasis en la meritocracia (que podía favorecer, por ejemplo, a los estudiantes de origen asiático), el sistema de cuotas en la enseñanza llegaba a promover a los negros independientemente de sus aptitudes y calificaciones reales mientras, en los guetos, unos estoicos maestros tenían que hacer de animadores para calmar a unos alumnos embotados y con frecuencia violentos.

Por lo demás, en la masificación cultural estadounidense de la segunda postguerra del siglo XX, el comienzo del auge del rock pronto adulteró sus raíces negras en el *rythm and blues*, el *gospel* y el *jazz* para encontrar a un cantante carismático, un “blanco con voz de negro”: Elvis Presley, el ídolo de los jóvenes blancos que desplazó a músicos negros como Chuck Berry,

Little Richard, B.B. King y Chubby Checker, entre otros, que buscaban alcanzar una audiencia multirracial. Por otra parte, la resistencia popular organizada fue reemplazada desde los años cincuenta por el surgimiento de la contracultura y la inquietud juvenil que, sin proponer alternativas y quedándose en la simple crítica, se plasmara en la llamada generación *beat*, con un origen de clase media. La inquietud juvenil fue contestataria y no radical, ni capaz de organizar solidaridades duraderas (que terminarían pasadas las protestas contra la guerra de Vietnam y las comunas a lo Woodstock), y terminó demostrando a la larga que “rebelarse vende”. Ciertamente, la contestación juvenil alcanzó resonancia y llegó por ejemplo hasta Europa occidental (como llegaría mucho más tarde a Europa del este y la extinta Unión Soviética), pero se encontró desconectada de la cultura popular con la que no tendrían nada que ver películas como *Easy Rider* (1969) y su glorificación de la droga, o el musical *Hair* y filmes *light* como *El graduado* (1967)

Como lo ha sugerido Jean-Claude Michéa en su introducción a un texto de Lasch, la contracultura, que se apoderara de buena parte de las fracciones más avanzadas de las nuevas clases medias, decidió oponerse a la “cultura burguesa” (seguramente que con un lenguaje pseudorrevolucionario) con un entusiasmo directamente proporcional a la ausencia de espíritu crítico (Michéa, 2001: 9). Ciertamente, los jóvenes parecían imitar hasta cierto punto el mundo del trabajo con sus *blue-jeans* semiproletarios, camisas de algodón y botas de trabajo, o el mundo de los “oprimidos”, con las chaquetas con flecos y cintas en la cabeza al estilo indio. Se colocaban no contra, sino “al margen” del mundo “aceptado”, aun cuando pusieran de manifiesto su propia conformidad (Degler *et al.*, 1992: 561). La contracultura le asestó un golpe particular a la izquierda. Con la adaptación de ésta a la era de masas, toda crítica mínimamente radical al espectáculo y a la industria cultural —a lo que más tarde algunos habrían de llamar “postmodernidad”— se identi-

ficó con un pensamiento conservador, con la “nostalgia” y con el “elitismo burgués” (Michéa, 2001: 9). El golpe comenzó a dirigirse contra el Iluminismo europeo, aunque el nuevo Occidente estadounidense, paradójicamente, llevara el individualismo hasta sus extremos, con una monadología radical que habría de reducir al ser humano, ya carente de filiaciones y anclajes particulares, a un simple calculador egoísta (Michéa: 2001: 13). Los militantes de izquierda desembocaron mecánicamente en la idea de que cualquier postura modernizadora o simplemente provocadora (*rebel attitude*) sería por definición revolucionaria y anticapitalista (Michéa, 2001: 14).

Por este camino, la izquierda al estilo estadounidense se preparó para declarar nostálgica cualquier tradición o cualquier esfuerzo de continuidad con el pasado. Lasch ya lo había hecho notar a principios de los años setenta: todavía fascinada hasta cierto punto por la figura de John F. Kennedy (y de su hermano Robert Kennedy), la izquierda perdió autonomía, se encerró en el sectarismo, confundió los dogmas con las ideas y prefirió las buenas y puras intenciones a la claridad de pensamiento (Lasch, 1973: 125). Mientras la “revolución” se volvía una palabra sin sentido, el decaimiento del pensamiento marxista (que ya no interesaba mayormente a nadie) fue reemplazado por la idolatría de la juventud y sus “estilos de vida liberados” (Lasch, 1973: 128), y por una confusa asimilación de las “clases medias” a las “clases trabajadoras”, sin la menor precisión conceptual. Frente al viejo marxismo, que implicaba disciplina, había que reivindicar el espontaneísmo del “goce por la vida” y el “culto a la participación” activista (Lasch, 1973: 150), algo para lo que ciertamente los trabajadores no tenían tiempo, hasta donde implica disponer de un buen tiempo de ocio.

A su modo, Zbigniew Brzezinski supo captar algunos de los ingredientes de la Nueva Izquierda a finales de los años sesenta aunque, contra lo que llega a insinuar el autor, ya no quedara en ella absolutamente nada de marxismo-leninismo. Brzezinski

consideraba que los movimientos estudiantiles fueron una rebelión de clase media contra la clase media (Brzezinski, 1970: 346) e incluso, desde el punto de vista psicológico, contra el aburrimiento de una sociedad tan racionalizada como la estadounidense (Brzezinski, 1970: 344). Lejos de las “masas”, esta Nueva Izquierda nunca supo ir mucho más allá del *happening* histriónico (al grado de confundir el voyeurismo con el mérito artístico), contrario a toda seriedad intelectual, y si se sigue al autor hasta llegar, con la “liberación sexual”, a consideraciones tan excéntricas como la de sostener que “Vietnam había hecho tomar conciencia de la propiedad sobre el cuerpo”, que “Superman era marica por no querer acostarse con Luisa Lane”, que había que “creer en el poder de la vagina” y lanzarse contra el “chovinismo masculino” y cosas por el estilo (Brzezinski, 1970: 357). No sirve de mucho detenerse en la insinuación de Brzezinski sobre el potencial “neototalitario” de la Nueva Izquierda. Parece más cierto, en cambio, que ésta acabó caracterizándose por sus ribetes anarquistas, su infantilismo (Brzezinski, 1970: 340), por su escapismo y la búsqueda de la autogratificación a falta de cualquier madurez ideológica y coherencia, y por sus reminiscencias de Fourier (Brzezinski, 1970: 349). Datos en mano, por lo demás, Brzezinski logró demostrar que la influencia de la Nueva Izquierda en los campus universitarios estadounidenses, si se dejan de lado Berkeley, San Francisco State, Columbia, Harvard, Wisconsin y Cornell, fue relativamente reducida (Brzezinski, 1970: 353).

De igual forma, la Nueva Izquierda estadounidense no consiguió establecer contactos profundos con movimientos estudiantiles de otros lugares, y en particular de Europa del este, de Polonia a Yugoslavia, pasando por Checoslovaquia. Algunos intelectuales como Walter Laqueur se habían opuesto ya a lo que consideraban “las trivialidades políticas de Chomsky y Marcuse” en medio de un movimiento descarriado (Brzezinski, 1970: 356). A pesar de la influencia positiva del movimiento por

los derechos civiles de los negros, la Nueva Izquierda acabó por ser vista por esta minoría casi cual pasatiempo blanco. Y, como lo sugiere Javier Cercas (a partir de una experiencia personal) en la novela *La velocidad de la luz* (2005), a la larga los veteranos de Vietnam, con sus traumas, ni siquiera fueron particularmente bien recibidos en los campus universitarios. Brzezinski detecta hasta qué punto, desde finales de los años sesenta, la Nueva Izquierda opuso la emoción a la razón para lanzarse contra la segunda (Brzezinski, 1970: 160). Por lo demás, al lanzarse contra “el sistema”, que desde Franklin D. Roosevelt pretendía haberse orientado hacia la “izquierda”, aunque sin renunciar a un profundo anticomunismo y a la distancia con la socialdemocracia europea, la Nueva Izquierda puso en aprietos a los liberales estadounidenses, que habían gobernado por casi 36 años, si se exceptúa el periodo de Eisenhower. Sólo unos pocos “liberales” estadounidenses recogieron algo de esta Nueva Izquierda, como ocurrió con Clinton, pero desde principios de los años setenta Brzezinski llamaba ya la atención sobre el fin de la democracia liberal, la ruptura del consenso nacional y el riesgo de que el conservadurismo la capitalizara, como efectivamente sucedió.

Al tomar “los deseos por realidades”, lo que no haría sino anticipar nuevas formas de fantasía y evasión, en la contracultura y la Nueva Izquierda se instaló un clima asfixiante con “el derecho de todos a quejarse de todo” (Michéa, 2001: 18). Como lo ha demostrado Lasch, la cultura popular se fue abandonando con la renuncia a la educación, desde el momento en que se dio por sentado que las democracias pueden y deben funcionar aun cuando los ciudadanos no estén educados (Lasch, 2001: 40). La evolución de la sociedad estadounidense en la postguerra creó las condiciones para el opacamiento de la cultura popular y, sobre todo, para el reemplazo de la misma por la creencia en el derecho de cada minoría a tener su “cultura propia” (Lasch, 2001: 41). El dogma del multiculturalismo —con un pluralismo que debía crear para cada público la cultura específica que

respondiera a sus gustos estéticos— comenzó a utilizarse para justificar la caída de la población estadounidense en un analfabetismo cada vez más pasmoso y el fracaso masivo de la enseñanza pública (Lasch, 2001: 42), al considerar la “cultura general” y el esfuerzo por adquirirla como parte de un “elitismo” innecesario. Es indudable que, por este rumbo, la sociedad estadounidense y sus imitadores habrían de dar un paso más en la renuncia a la universalidad de la cultura y de la condición humana. Como sea, la cultura popular acabó por identificarse con una “tradición nostálgica” e incluso “resentida” e “irrealizable”.

Desde la masificación se entronizó entretanto un control gestionario de la fuerza de trabajo que terminó por sabotear las antiguas formas de solidaridad y ayuda mutua (Lasch, 2001: 53), la comprensión natural de la gratificación del trabajo y toda forma autónoma de cultura popular (Lasch, 2001: 54). Lasch advirtió desde temprano contra la destrucción de la memoria colectiva, desde el momento en que se reemplazara a las autoridades en las cuales podía confiarse por un *star system* que habría de tratar todas las ideas, todos los programas políticos, todas las controversias y todos los conflictos en un mismo plano, capaz de atraer la atención distraída del espectador, pero también fácilmente olvidables y carentes por lo mismo de significado (Lasch, 2001: 56).

Esta pérdida de la memoria colectiva quizás sea la que llevó desde los años cincuenta a un autor como Daniel Bell a concluir sobre el “fin de las ideologías”. Bell no lo hizo en el aire sino que constató, desde su muy particular punto de vista, que este supuesto “fin” (el término ideología había sido acuñado en Europa por el filósofo francés Destutt de Tracy a finales del siglo XVIII) se debió en buena medida al desencanto de los intelectuales radicales para quienes, después de lo ocurrido en Europa del este (los procesos de Moscú, el discurso de Jrushov en 1956, la ocupación de Hungría y la invasión de Checoslovaquia), las

“ideologías” perdieron su “verdad” y su poder de persuasión (Bell, 1992: 449). Parece difícil que la ideología se haya terminado. En cambio, es posible sostener que en Estados Unidos tendió a menudo a confundirse con la simple propaganda, lo que dista de ser exactamente lo mismo. Lo curioso es que, al modo en que lo hiciera parte de la izquierda latinoamericana después de 1989-1991, Bell sugirió que, muertas las ideologías, de todas maneras debía mantenerse la necesidad de una utopía (Bell, 1992: 452). Por este camino, desencantados, los intelectuales y la izquierda sólo podían abandonar el mundo de los hechos concretos para dedicarse a soñar, sin distanciarse ya siquiera de la ideología estadounidense, confundida (como ocurrió con la “globalización”) con verdades absolutas. En el fondo, como lo señala Bell, al no haber vivido nunca los extremos del comunismo y el fascismo, la intelectualidad de izquierda en Estados Unidos, en los años cuarenta y cincuenta, fue “antiideológica”, hasta preferir la boga del freudismo o la teología neoortodoxa (de Reinhold Niebuhr o Paul Tillich), con sus cargas antirracionalistas (Bell, 1992: 345), y no dudó de que la Unión Soviética fuera la principal amenaza para el mundo (Bell, 1992: 345), aunque ni George Kennan, el partidario de la “neocontención”, estuviera convencido de ello.

Habida cuenta de estos antecedentes, seguramente no sea casual que la contracultura de finales de los años sesenta, ya desligada de un marxismo de poca influencia en Estados Unidos, se haya instalado en una crítica incapaz de formular alternativa alguna, y que a la larga sería recuperada por el “sistema” denunciado. Para Joseph Heath y Andrew Potter (con quienes se puede discrepar sobre el gusto de la gente por el capitalismo), no es de extrañar que la contracultura haya encontrado sus orígenes en Estados Unidos:

no es casual —escriben— que Estados Unidos haya sido, durante el siglo XX, el centro del pensamiento contracultural. Mientras los

intelectuales europeos intentaban encajar la teoría contracultural con la tradición filosófica anterior —sobre todo con el marxismo—, los estadounidenses trataban el concepto contracultural como un programa político independiente. Esto se debe en particular al hecho de que la contracultura hippie compartía muchas de las ideas individualistas y libertarias con la filosofía neoliberal y de libre mercado de la derecha estadounidense. Este individualismo viene de lejos. En estado embrionario, las ideas contraculturales aparecen claramente en la obra de filósofos de mediados del siglo XIX como Ralph Waldo Emerson y Henry Thoreau. Ambos formaban parte de los llamados aprioristas de Nueva Inglaterra, cuyos miembros compartían una fe en la bondad esencial de la naturaleza y una insatisfacción en cuanto a los valores de su civilización (Heath y Potter, 2005: 85).

Ni Emerson ni Thoreau habían fundado humanismo alguno al rechazar una “civilización” que en Estados Unidos no parecía ser tal, sino que ya adelantaba el conformismo de masas. Si el segundo pregonó la desobediencia civil, lo que podía contribuir a resucitarlo durante la guerra de Vietnam, al mismo tiempo no encontró más respuesta frente a una incipiente masificación que la de refugiarse en una cabaña junto al lago de Walden; Emerson, por su parte, intentó responder al conformismo con un individualismo de acentos románticos. Tanto Emerson (de quien Nietzsche se consideró discípulo) como Thoreau se mostraron contrarios a un gobierno que organizara la vida desde arriba, y partidarios de que el individuo libre subsistiera en una “sociedad natural” no tan alejada, como lo hacen notar Heath y Potter, del “orden espontáneo” que mucho tiempo después pregonara un Frederick von Hayek (Heath y Potter, 2005: 86). Ciertamente, nada de esto tenía que ver con la cultura popular y con las solidaridades colectivas y organizadas, y tampoco fue el propósito de la contracultura el recrearlas, aunque la Nueva Izquierda y sus seguidores tercermundistas

creyeran que sí, y que había en ello algún potencial “antisistémico”. Para Heath y Potter, en realidad,

nunca hubo un enfrentamiento entre la contracultura de la década de los sesenta y la ideología del sistema capitalista. Aunque no hay duda de que en Estados Unidos se produjo un conflicto *cultural* entre los miembros de la contracultura y los partidarios de la tradición protestante, nunca se produjo una colisión entre los *valores* de la contracultura y los requisitos funcionales del sistema económico capitalista. Desde el momento en que nació, la contracultura siempre tuvo un espíritu empresarial (Heath y Potter, 2005: 13).

De hecho, los restos de los movimientos contestatarios de finales de los años sesenta del siglo XX, pese a Joan Baez² o a Cindy Sheehan,³ ya no lograron movilizar a la opinión pública estadounidense y a militancia masiva alguna para oponerse a la ocupación de Irak (absurdamente comparada con Vietnam) y la guerra, en el año 2003 (tampoco lo consiguió Michael Moore). Y si parte de la contracultura sobrevivió en el “altermundialismo”, lo cierto es que los manifestantes de Seattle, en 1999, no encontraron nada mejor que destruir escaparates de la tienda Nike (Heath y Potter, 2005: 14). De igual modo, los herederos de la contracultura ya no fueron capaces de profundizar en el hecho de que, para una ocupación como la de Irak, Estados Unidos se apoyara en buena medida en soldados pertenecientes a las minorías, en particular negra e hispánica.

² Opuesta a la guerra de Vietnam (como luego a la de Irak), Joan Baez se desilusionó de su estadía en Vietnam del Norte y, entre otras cosas, se dedicó con una organización propia a defender los derechos humanos, incluyendo los de disidentes del antiguo bloque soviético.

³ Tras haber perdido a un hijo en la guerra de Irak, después de 2003, Sheehan se hizo activista contra Bush y entroncó también con el tercermundismo.

Con el paso del tiempo, la contracultura evolucionó hacia una peculiar forma de arrogancia al querer desafiar “la noción misma de historia” (Goffman, 2005: 55). Probablemente a Heath y Potter no les falte razón si uno se detiene en las definiciones de la contracultura que propone Goffman, y que consistirían en conceder la primacía a la individualidad por encima de las convenciones sociales y las restricciones gubernamentales; en desafiar al autoritarismo en sus formas obvias y sutiles, y en estar “a favor del cambio individual y social” (Goffman, 2005: 62), aunque de manera vaga. La siguiente afirmación de Goffman, que reconoce el carácter anarquista de la contracultura (Goffman, 2005: 64), suena extravagante:

a nivel individual —sugiere—, los contraculturales demuestran facilidad para el cambio: un proceso fluido, *camaleónico* (el subrayado es nuestro) de transformación permanente de la identidad, los intereses y los objetos personales. Los contraculturales practican con pasión lo que Nietzsche llamó “transvaluación”, una filosofía y un modo de vida que supone experimentar continuamente con el cambio de sistema de valores, las percepciones y las creencias como un fin en sí mismo (Goffman, 2005: 65).

Dicho sea de paso Woody Allen pudo, de manera ambivalente, retratar al individuo camaleónico de los tiempos postmodernos en *Zelig* (1983). No es casual que Goffman haya reivindicado los años veinte: si los contraculturales son “comunicativos” en la medida en que se abren “al contacto interpersonal auténtico, profundo y de comunicación abierta” (Goffman, 2005: 66), también “tienden a ser bromistas, bohemios y libertinos” para buscar un “trasfondo estilístico” que subvierta los “análisis serios” (Goffman, 2005: 71).

Al fin y al cabo, la contracultura no habría de llegar demasiado lejos. Se instaló, como lo describe exhaustivamente Goffman, en el consumo de drogas, pasado el tiempo de los *hipsters* de los años cincuenta del siglo pasado, que algo recogían de los

bohemios de los años veinte, y el de la beatlemanía y los Rolling Stones, que tanta influencia tuvieron sobre las clases medias e incluso parte de la intelectualidad y la clase media latinoamericanas. Los contraculturales ni siquiera se enfrentaron en serio con la apabullante tecnología, ya que “querían guitarras eléctricas y amplificadores, radio de música pop, espectáculos de luces, vehículos rápidos y los divinos productos de la química avanzada” (Goffman, 2005: 371), todo lo cual podía con el tiempo convertirse en afición al “ruido”. Curiosamente, la contracultura llegó a aficionarse con la Revolución Cultural china hasta donde parecía utilizar a “jóvenes inquietos para aterrorizar a los viejos burócratas y los antiguos sistemas culturales chinos” (Goffman, 2005: 389), pero terminada la guerra de Vietnam la protesta social se fue apagando, y algunos de los rebeldes se reintegraron al “sistema”. Lennon, con Yoko Ono, terminó apoyando a una “revolución” abstracta y fascinando a la juventud —incluida la latinoamericana— con *Imagine*, pero ya no pudo convocar a sus fans al movimiento de protesta (Goffman, 2005: 407), y para los setenta ya no quedaba más que el hedonismo-nihilismo o las búsquedas de un David Bowie en Nietzsche (*Oh You Pretty Things*, 1971) o supuestos émulos del Che Guevara (*Panic in Detroit*, 1973) (Goffman, 2005: 418). La bienvenida al sistema se preparó con jóvenes demócratas moderados que aparecieron en puestos de gobierno: los senadores Gary Hart y Paul Tsongas, y el gobernador de Arkansas, desde luego, William Clinton (Goffman, 2005: 427), mientras un tibio James Carter lamentaba la obsesión norteamericana por las “cosas” pero, como Clinton más tarde, se entregaba ya a las grandes corporaciones y a estrategias como Zbigniew Brzezinski (Lasch, 1984b: 109).

De la lectura del texto de Howard Zinn puede deducirse, incluso pese al autor, hasta qué punto ya no había movimiento popular alguno en Estados Unidos para finales de los años sesenta. Las protestas contra la guerra de Vietnam no fueron

realmente populares, si se exceptúan las arengas de Luther King Jr. en 1967. Calaron sobre todo entre los jóvenes, algunos dispuestos a la desobediencia civil, y a veces entre los veteranos del conflicto. La cinematografía estadounidense habría de mostrar con el paso del tiempo una peculiar evolución sobre el tema: de la mirada crítica en filmes como *Regreso sin gloria* (*Coming home*, 1978) se pasó a cierta ambivalencia en *Apocalipsis Now* (1979) y a una protesta tenue en *Pelotón* (*Platoon*, 1986). Para cuando Michael Moore realizó un documental de crítica a la invasión de Irak (*Fahrenheit 9/11*, 2004), el eco de Vietnam ya había quedado lejos, pese a cierto éxito de taquilla. Zinn trata en vano de proseguir con una historia lineal de “resistencia” frente al sistema: en los años setenta todo pareció volver a quedar “bajo control”, pese al descontento en algunas cárceles (contra las condiciones de reclusión) o entre los indios (sioux y navajo, contra las intrusiones y las condiciones de vida en las reservaciones). Lo curioso es que el repliegue de las protestas haya coincidido con el arranque de la crisis (shocks petroleros, recesiones) y el hecho de que aún se prolongara cierta euforia tercermundista (insurrección en El Salvador en 1980, revolución sandinista en Nicaragua en 1979). Desde los setenta, la sociedad estadounidense entró en una crisis larga y difusa, pero sin encontrar resistencias ni formulación de alternativas: esta carencia ya existía antes de que terminara la Guerra Fría, y no puede atribuirse —como lo hicieron algunos izquierdistas— al derrumbe de la Unión Soviética. En esta perspectiva, la respuesta de la sociedad estadounidense a la crisis —dejando de lado el viraje hacia los republicanos—, habría de parecerse al “sálvese quien pueda” y el escapismo de la Gran Depresión.

Zinn sigue el rastro de la oposición al “sistema” estadounidense a partir de los años setenta, y lo cierto es que aquella comenzó a menguar, sobre todo si se compara con el pasado. Carter todavía alcanzó a presentarse como lo que algunos llamarían “populista” y como un “*farmer* estadounidense ordinario” (Zinn,

2003: 565) en busca del apoyo de los desheredados, aunque había sostenido la guerra de Vietnam hasta el final e incorporó a su gobierno a “halcones” como Brzezinski. No sorprende demasiado que con Reagan las protestas casi se hayan extinguido. Lo llamativo es que esto haya ocurrido en un contexto en el que, por lo menos para las clases medias, el sueño americano parecía comenzar a agotarse. Zinn propone con todo una explicación sugerente:

el sistema estadounidense —escribe— es el más ingenioso sistema de control en la historia del mundo. Con un país tan rico en recursos naturales, talento y poder de trabajo, el sistema puede distribuir la suficiente riqueza para la suficiente gente, hasta limitar el descontento a una minoría turbulenta. Es un país tan poderoso, tan grande, tan agradable para tantos de sus ciudadanos que puede tolerar la libertad de disentir para el pequeño número que no está a gusto (Zinn, 2003: 632).

Contra lo que podía esperarse y lo que creyó ver parte de la izquierda al sur del continente, las administraciones Clinton en los años noventa comenzaron con rimbombantes discursos sobre Luther King Jr. No hicieron por lo general más que defraudar las expectativas que habían generado, como lo reconoce el propio Zinn (Zinn, 2003: 633), sin que el descontento de muchos estadounidenses encontrara ya cómo canalizarse. “El capitalismo”—escribe Zinn— “ha sido siempre un fracaso para las clases inferiores. Está comenzando a serlo para las clases medias” (Zinn, 2003: 637). ¿Hasta dónde puede asegurarse que esto sea cierto? En el fondo, es probable que un autor como Zinn no alcance a ver que, pese a sus dificultades, el “sistema” estadounidense recibió un regalo inesperado con el fin de la Guerra Fría y la derrota soviética. Pese a la crisis, pudo —por lo menos por un tiempo— proyectar como nunca antes su capacidad de seducción hacia los grupos sociales medios y acomodados del planeta, cosa comprobable por lo menos para el sur americano.

En perspectiva, es posible detectar una contradicción flagrante en el modo en que Estados Unidos se representó la Guerra Fría. La potencia sacó sin duda lo mejor de sí misma para promover la democracia liberal (muy distante de lo que más tarde la izquierda latinoamericana entendería por “neoliberalismo”), pero la defensa contra la “amenaza roja” suena menos creíble, puesto que el comunismo nunca tuvo influencia en la política interna estadounidense, y ni siquiera entre la mayor parte de la intelectualidad, que rechazó muy pronto el sovetismo y sus aberraciones. A partir de lo anterior, es posible constatar que la Nueva Izquierda, surgida durante los años sesenta, no consiguió —como tampoco lo han hecho los altermundialistas— articular alternativa alguna al “sistema” estadounidense (hablar de “sistema”, por lo demás, en lugar de “capitalismo”, es también una forma de culturalismo estadounidense). La guerra de Vietnam prolongó un poco la agonía, pero ni siquiera quienes se opusieron al conflicto concibieron que el Vietnam del Norte “rojo” pudiera ser una alternativa. Desde finales de los años sesenta, la izquierda terminó por confundirse con la contracultura, que fue un fenómeno típicamente estadounidense, de clase media, y que no alcanzó a calar entre los sectores populares. Si esto fue así es porque esa misma contracultura, no sin ciertas ligas con el tercermundismo, fue también un fenómeno de masas impulsado desde la pseudocrítica a las mismas clases medias suburbanas y exitosas de la segunda postguerra. La contracultura, a la larga, ya no tendrá nada que ver con la izquierda por más que haya logrado apropiarse de algunos símbolos, como el del sacrificio del *Che* Guevara o, ya con el multiculturalismo, el de la “postcolonialidad”.

Al mismo tiempo es innegable que, en buena parte del mundo, y hasta la actualidad, la contracultura logró calar entre los jóvenes, estudiantes o no, entre los cuales algunos creían ver un nuevo sujeto “revolucionario”. Con el abandono de las luchas por los derechos civiles como la de Martin Luther King Jr., la

“izquierda” estadounidense se dividió. Los blancos pasaron a engrosar a menudo las filas de la futura tecnocracia, mientras que las reivindicaciones de los negros enfilaron hacia un dejo de lumpenización, la “política (si cabe hablar de tal) del gueto”. Esta supuesta “cultura del gueto” es en parte la que habría de influir más tarde en el multiculturalismo. Confundir izquierda y multiculturalismo también es una forma de culturalismo estadounidense. Lo cierto es que, contra una creencia bastante difundida, la “izquierda” perdió sentido y su razón de ser, por lo menos en Estados Unidos y los espacios bajo su influencia, desde mucho antes de que la Unión Soviética se viniera abajo. Desde este punto de vista, no tiene mayor caso tratar de distinguir, como han buscado hacerlo algunos politólogos latinoamericanos, entre una izquierda “moderna”, hasta cierto punto “reciclada”, y una supuestamente “populista” o incluso “estalinista” (esta última se agotó en América Latina en los años treinta). Simplemente, una “izquierda de centro” bien podría ser una forma de acomodo al culturalismo estadounidense, en la cual la capacidad para elaborar auténticos cuerpos doctrinarios cedió el paso a tal juego de intereses y cabildeos que no faltó quien llamara a William Clinton “republicano de izquierda”. Ser contestatario, como lo probará la trayectoria de algunas figuras estadounidenses, no forzosamente quiere decir ser “de izquierda” (el mismo Clinton lo probó).

Con el paso del tiempo, uno de los factores que contribuyó a desdibujar las fronteras entre izquierda y derecha en el “centro” fue el papel creciente de los medios de comunicación de masas. Como quedara claro en el año 2006 en distintas justas electorales en América Latina, muchos políticos consideraron conveniente adaptarse al espectáculo que dichos medios esperaban de ellos, y aquellos que se rehusaron fueron con frecuencia denostados. De hecho, los medios de comunicación de masas se convirtieron en un vehículo para que el psicoanálisis se apoderara de la política y la convirtiera en un asunto ya no público y contractual,

sino de gustos privados por la personalidad de tal o cual figura. Desde los años noventa, Estados Unidos había dado el ejemplo: parece increíble que a los habitantes de la superpotencia les interesara más la relación de Clinton con Mónica Lewinski que más tarde el número de muertos en Irak, con George W. Bush en la Casa Blanca. Los medios de comunicación de masas y los conductores de los programas se convirtieron en un verdadero tribunal, dispuesto a explorar hasta los más pequeños detalles de la vida privada de los candidatos electorales. Lo público se colocó así al servicio de lo privado y de una “tiranía de la mayoría” con frecuencia indecisa, veleidosa y dispuesta a dejarse llevar por el espectáculo y el *rating*. Es algo a lo que la Nueva Izquierda no fue ajena, y algunos de sus partidarios se encontraron entonces dispuestos a abandonar el saber comprometido, el espíritu crítico y sobre todo la independencia para plegarse al psicoanálisis de la sociedad y sus supuestos representantes.

Si se sigue el argumento sugerido hasta aquí puede decirse que, dada la trayectoria histórica estadounidense y su tendencia a negar la existencia de clases y su conflicto, la Nueva Izquierda ya había preparado desde los años sesenta lo que más tarde habría de aparecer como una novedad: el abandono de los valores populares para reemplazarlos por la idealización de los marginales y los “diferentes”. El principio de este vuelco, como se ha tratado de sugerir, comenzó con la lumpenización de la protesta negra (hasta que no quedaran más que las ruinas que retrata por ejemplo el filme *Fort Apache. The Bronx*, de 1981) y la idealización del tercermundismo, que a la larga se trocó por el indigenismo. Cabe agregar a lo anterior que, andando el tiempo, el interés por los marginales se volcó hacia la juventud, y no porque toda esta fuera marginal, sino porque segmentos enteros quedaron excluidos del mercado de trabajo.

Éste es el punto crucial. Si se sigue a Lasch, y se toman por lo demás en cuenta los sueños de Madison y Jefferson, durante

mucho tiempo se consideró que la centralidad de la sociedad estadounidense debía basarse en el trabajo. Con la Nueva Izquierda, dicha centralidad perdió importancia para reorientarse hacia el problema de la exclusión, lo que en sí no es condenable. Con todo hemos hablado, también en este caso, de culturalismo estadounidense, y ahora en la medida en que, bajo la influencia de la contracultura, el problema de los excluidos puede convertirse ya no en el reclamo de trabajo sino en el de una actitud contestataria y libertaria, muy exigente con sus derechos contra un “sistema” más bien vago. En el extremo, la trayectoria que siguió el movimiento negro demostró cómo se pasó no sólo de la centralidad del trabajo sino también de la familia y la Iglesia, a la reivindicación de una conducta rayana en lo antisocial.

EL MULTICULTURALISMO

Los medios de comunicación masiva pueden contribuir al debilitamiento del Estado. Dos factores se agregan a ello: lo que Lasch ha llamado la “rebelión de las élites”, y el surgimiento del multiculturalismo, para nada alejado de la búsqueda de la “autenticidad”, por lo demás transhistórica. Para Lasch, la “rebelión de las élites” tiene varias aristas, pero lo fundamental consiste en que, con la pérdida del *ágora*, el desinterés por los demás y el desgaste de las palabras, se ha desembocado en “la falta de disposición para subordinar el interés propio a la voluntad general”, algo que para el autor se volvió un fenómeno típicamente estadounidense a finales del siglo XX (Lasch, 1996: 183), y que incumbe también al multiculturalismo. El interés particular, luego de haber ganado la batalla contra los totalitarismos, se orientó contra cualquier resabio de colectividad que no fuera gregaria o, si se trata de la voluntad general, contra un Estado juzgado obsoleto precisamente en la medida en que podía expresar intereses colectivos y el bien común.

Normalmente, escribe Lasch, “aprendemos a sentirnos responsables respecto de los demás porque compartimos una historia común, una cultura común... un destino común”, pero la desnacionalización de las empresas tiende a crear “una clase de cosmopolitas que se consideran ‘ciudadanos del mundo’, pero sin aceptar ninguna de las obligaciones que la ciudadanía de un Estado implica normalmente” (Lasch, 1996: 47). Cuando la gente no tiene lazos nacionales, se siente poco inclinada a realizar sacrificios o aceptar la responsabilidad de sus acciones.

Siempre para Lasch, “la arena pública parece haber quedado irreversiblemente corrompida por el comercio agresivo de ideas” (Lasch, 1996: 193). Ya no hay intelectuales públicos y ciudadanos, y el concepto mismo de lo público acabó por volverse indistinguible del de la publicidad. La revolución cultural de finales de los años sesenta, para el autor, desacreditó la idea de un saber público comprometido (Lasch, 1996: 193). Las élites partidarias de la globalización se rebelaron contra cualquier voluntad general, aunque reclamaran ciertos derechos ante el Estado (como el de ser salvados de la quiebra a costa del erario público), y de este modo habrían traicionado a la democracia. Desde otro ángulo, el multiculturalismo ha hecho hasta cierto punto lo mismo. Se convirtió en una visión del mundo a la vez cosmopolita y particularista que abandonó el patriotismo y adoptó la visión de un turista en un bazar mundial, lleno de objetos exóticos (Lasch, 1996: 15). Algo de eso ocurrió con el multiculturalismo latinoamericano y caribeño: adoptó al mismo tiempo la globalización, de manera acrítica, y la fascinación por lo que antes era exótico, antropológico y particularista, los indígenas.

La noción de multiculturalismo no es tan nueva. Surgió alrededor de 1941, cuando el novelista Edgard Haskell la asoció con una sociedad cosmopolita, plurirracial, multilingüe y compuesta de individuos “transnacionales”, para quienes el nacionalismo había perdido sentido, al igual que los lazos patrióticos (Lacorne, 1997: 20). Luego de haber sido objeto de ficción con Haskell, el multiculturalismo sirvió a partir de 1959 para intentar describir la realidad social de grandes metrópolis cosmopolitas como Montreal y Toronto en Canadá, hasta que la noción se difundió en la prensa anglo-canadiense durante los años sesenta y setenta (Lacorne, 1997: 20). En perspectiva histórica, difícilmente podría decirse que el debate sobre el multiculturalismo haya nacido en los años ochenta y noventa, aunque es a partir de entonces que alcanzó una mayor difusión.

Otros autores han hecho remontar las raíces del multiculturalismo más lejos en la historia estadounidense, más precisamente hasta los años veinte, con el debate entre pluralismo y asimilación, o incluso hasta los trabajos del antropólogo Franz Boas, quien afirmó la primacía de lo cultural sobre lo biológico, pero entendió la cultura al modo de Herder en Alemania, para quien podían identificarse múltiples culturas, pero no una sola cultura humana compartida (Webster, 1997: 17). Para Boas, cada raza tenía su propia cultura, y todas eran relativamente iguales (Webster, 1997: 24), aunque no parece que el mismo Boas se haya deshecho por completo del sustrato racial en la definición de la cultura.

Brian Barry apunta hacia los mismos vínculos entre el multiculturalismo y el romanticismo alemán y la crítica a la Ilustración francesa. Para dicho romanticismo, ningún grupo “étnico” podría florecer más que manteniendo la integridad de su propia diferenciación cultural (Barry, 2002: 11) y, en el caso de Alemania, resistiendo a las importaciones culturales de otros lugares. El nacionalismo con tintes “étnicos” se opuso así al universalismo francés (Barry, 2002: 260), y a la larga la “política de la diferencia” bien pudo oponerse a la “política de la solidaridad” (Barry, 2002: 300). Para Webster, un debate que se encontraba en germen en los años veinte fue a entroncar con la lucha por los derechos civiles de los años sesenta (lo que no parece del todo exacto), y luego con el “revival étnico” de los setenta (Webster, 1997: 15), al mismo tiempo que no faltaron algunas influencias tercermundistas, como la de la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire. De igual forma, y en realidad muy lejos del marxismo, el multiculturalismo podría haber estado influido por los escritos de Georg Simmel a principios del siglo XX, retomados y sistematizados en los años cincuenta por Lewis Coser y destinados a concebir las relaciones sociales como “conflictos intrínsecos de grupos”, algo que

podieran haber retomado algunos estudios feministas (Webster, 1997: 78).

Para Zygmunt Bauman, el problema del multiculturalismo —y, más específicamente, el de la “comunidad”—, tampoco está desligado de lo que Lasch ha llamado la “rebelión de las élites”. En la nueva “modernidad líquida” se ha producido la “secesión de los triunfadores”, que se han reagrupado en comunidades cerradas, las cuales son hasta cierto punto un sucedáneo de la auténtica comunidad. El sentido de estas comunidades cerradas es protegerse contra los “extraños”, los que “merodean” y “acechan” y que pueden minar las comodidades y las “distancias de intereses” (Bauman, 2003: 65). Ello puede constatarse, desde luego, en el modo en que se han construido comunidades cerradas de privilegiados en las grandes urbes, por lo menos de Estados Unidos y del subcontinente americano, con sus calles enrejadas, casetas de vigilancia y guardias privados. Pero a los cosmopolitas, si ha de seguirse a Bauman, tampoco les interesa crear algún modo de vida nuevo, sino simplemente quedarse “fuera del alcance de la gente ordinaria”. El mensaje es que “no importa *dónde* estemos nosotros, sino que *nosotros* estemos allí” (Bauman, 2003: 68), lo que supone, aunque sea de una manera informal (como en restaurantes y aeropuertos), una nueva “distinción” a la que no le falta ostentación, seducción y prepotencia no exenta de incultura, o en todo caso de una mínima educación. El lema del cosmopolita hacia el otro puede ser: “lo siento, no podemos sacarte del lío en que estás metido” (Bauman, 2003: 147).

En los “viajes de los cosmopolitas”, como lo sugiere Bauman, se forma lo idéntico con la uniformidad mundial de las formas de ocio, la similitud de los lugares frecuentados y la “homogeneidad del público”, con reglas de admisión estrictas y meticulosas y estándares de conducta que exigen una conformidad incondicional (Bauman, 2003: 69). Seguramente no haga falta demostrar hasta qué punto se ha multiplicado este tipo de

espacios con el turismo para los privilegiados, por ejemplo. Es difícil encontrarse con algo genuino en todo esto y los extraños son simplemente arrojados al plano de lo “invisible”. Para Bauman, los cosmopolitas han creado en realidad una “zona despejada de comunidad” en la que se huye de la misma (Bauman, 2003: 69). Ello, sin embargo, no les impediría a los cosmopolitas degustar, al modo en que lo puede sugerir una urbe estadounidense o un *mall* de lujo, “de todo y de todas partes”, con lo que Bauman llama idiosincrasias —la convivencia se confunde con la identidad— “irrelevantes pero a continua disposición” (Bauman, 2003: 69). Para el mismo autor, no hay ninguna “hibridación global” que festejar en ello (Bauman, 2003: 71). Como puede verse, es de los grupos acomodados desde las últimas décadas de donde surgió la tendencia a crear comunidades cerradas.

Existen otras formas de “pseudocomunidades”, y una de ellas es la del espectáculo, que recrea la codiciada distinción social y genera la impresión de estar participando en una comunidad estética, aunque los ávidos espectadores esperan sobre todo encontrar en los ídolos “confesiones públicas” que les hagan creer que no están solos, ya que se puede compartir la intimidad de las celebridades. En realidad, esta pseudocomunidad es efímera, inestable y no permanente, como lo sugiere Bauman (Bauman, 2003: 82). “Los ídolos” —escribe— “obran un pequeño milagro: hacen que suceda lo inconcebible; conjuran la ‘experiencia de comunidad’ sin una comunidad real, la alegría de la pertenencia sin la incomodidad de estar atado” (Bauman, 2003: 84). De la misma manera en que se llega a tener la impresión de estar participando en un mundo ficticio en las comunidades cerradas de playas turísticas, por ejemplo, se puede experimentar el vacío cuando la “pseudocomunidad” del espectáculo se ha terminado y se han retirado los futbolistas, los tenistas, los cantantes, los actores, los presentadores de televisión o las *top models* (los gladiadores ultra-

rremunerados del nuevo gran circo romano). Queda realmente por saber si la expresión “comunidad estética” es la más apropiada, aunque son espacios para el consumo, y además desechable después del uso.

No es seguro, en cambio, contra lo que sugiere Bauman, que los guetos se estén convirtiendo en una referencia universal, en la medida en que hay distintos países donde no los hay, o donde no tienen en todo caso la importancia que en Occidente: en Rusia no hay Sowetos al estilo sudafricano, pese a la discriminación racial, de la misma manera en que en China no hay Trench Towns en el estilo de la capital jamaicana, que ha dado al mundo algo así como música para esclavos, el reggae (recuperado por Estados Unidos), más allá de sus raíces populares. El de los guetos pareciera ser sobre todo un fenómeno occidental y, si se excluye a Sudáfrica, estadounidense en particular. Tampoco estaríamos seguros, como lo sugiere Bauman, de que el gueto haya surgido allí donde la soberanía territorial ha perdido prácticamente toda su sustancia y gran parte de su antigua atracción (Bauman, 2003: 131). El del gueto —muy territorializado— es en buena medida un fenómeno típicamente estadounidense, y en este terreno, como en otros, las generalizaciones de Bauman sobre los efectos de la globalización podrían resultar excesivas.

En efecto, el fenómeno de la globalización, que es en realidad de americanización, aparece de manera relativamente reciente y es sólo en los últimos tiempos que pareciera poner en tela de juicio al Estado-nación. Como lo recuerda el propio Bauman, el acoso a los guetos en Los Ángeles data por lo menos de los años sesenta y setenta, cuando comenzó a institucionalizarse el miedo y a degradarse la cultura pública (Bauman, 2003: 135). Es justamente al retomar a Sennett que Bauman, en cuya obra no se encuentran por cierto definiciones precisas de lo que es la globalización o la postmodernidad, consigue percibir hasta dónde el gueto se propaga sobre todo en las ciudades estadounidenses, llegando a dejar a la gente sin lazos y obligándola a

fabricarse un sucedáneo de identidad, que puede encontrarse entonces en el multiculturalismo. Siguiendo a Sennett, Bauman subraya cómo los intentos por homogeneizar el espacio urbano y volverlo lógico y “funcional” desintegran las redes de protección de los lazos humanos, hasta desembocar en la experiencia psíquica del abandono y la soledad, el miedo a los desafíos que puede traer la vida y a las decisiones autónomas y responsables (Bauman, 2001: 62-63). Es, como lo reconoce el mismo Bauman, la experiencia de las ciudades norteamericanas donde a la larga proliferan, siempre siguiendo a Sennett, la suspicacia, la intolerancia, la hostilidad hacia los forasteros y la exigencia de separarlos y desterrarlos, la segregación y la obsesión por la ley y el orden (Bauman, 2001: 64). Nada indica que todo lo anterior no atente contra los “grupos subalternos”, suponiendo que éstos sean homogéneos, pero el tipo de respuesta puede no ser el más apropiado, si es que en vez de reivindicar la apertura hacia otros grupos promueve una forma propia de cerrazón.

Richard Sennett, en quien se apoya Bauman, lo dice de manera bastante clara al constatar que las ciudades estadounidenses han crecido de tal manera en las últimas décadas que las áreas “étnicas” se han hecho más homogéneas y, al mismo tiempo, se han desconectado unas de otras (Bauman, 2003: 139). Ciertamente, existen las *cités* francesas, y uno podría verse tentado de querer aplicarles la misma política de “discriminación positiva” que en Estados Unidos, pero se trata de excepciones y no de reglas tan difundidas como en el territorio estadounidense donde el gueto, por decirlo de alguna manera, es un acto fundador. Un autor como Denis Lacorne lo ha demostrado, incluso a pesar suyo y contra las tesis de Elise Marienstras: desde muy temprano, las oleadas sucesivas de inmigrantes en Estados Unidos practicaron distintas formas de segregación, contrarias al espíritu cívico (“hacer una nación de varias”, *e pluribus unum*), que algunos de los fundadores habían buscado para la actual potencia. Ciertamente, como lo sostiene Lacorne, las diferencias

entre grupos “étnicos” en Estados Unidos difícilmente pueden dar lugar a rivalidades “interestatales”, aunque no por ello pueda decirse que no tienen un territorio (Lacorne, 1997: 91), que Lacorne otorga únicamente a la comunidad de los amish en Wisconsin y los mormones en Utah (Great Salt Lake), quienes se vieron obligados a emigrar por la persecución de la que fueron objeto —con frecuencia por parte de los protestantes— en Ohio, Illinois y Missouri (Gabaccia, 2002: 109). En realidad, contra lo que sugiere Lacorne y para seguir a Marienstrass, el supuesto espíritu cívico fundador no se aplicó en Estados Unidos para los indígenas, confinados a la larga en territorios específicos (reservaciones), ni para los esclavos negros, con frecuencia comparados con “animales y demonios” y de quienes se temía la “contaminación” (Gabaccia, 2002: 35).

Pero hay más: desde antes de la revolución estadounidense, algunos (como lo haría a la larga Benjamín Franklin) ya veían con cierto temor la tendencia de la comunidad alemana —que hablaba un dialecto del Palatinado— en Pennsylvania a conservar sus costumbres (dialecto, libros y periódicos en caracteres góticos, religión, fiestas) (Lacorne, 1997: 83), incluso contra los anhelos unitarios de algunos fundadores de la nación estadounidense como Madison y Jefferson. De hecho, no fue sino hasta la Primera Guerra Mundial, en medio de cierto clima antigermánico, que los inmigrantes de origen alemán en Estados Unidos (instalados sobre todo en el Middle West y en ciudades como Cleveland, Milwaukee, Indianápolis, Saint-Louis) tuvieron que renunciar, parcialmente al menos, a las tradiciones que los distinguían del resto. En vísperas de la primera conflagración internacional, el alemán era de hecho la segunda lengua en Estados Unidos y miles de estudiantes estadounidenses cursaban estudios en prestigias universidades alemanas (Lacorne, 1997: 160-161). Lacorne tiene que reconocer que, durante mucho tiempo, los alemanes en territorio estadounidense formaron una verdadera comunidad autónoma (Lacorne, 1997: 160), y por

ende separada de las demás. Al mismo tiempo, sólo unos pocos fueron perseguidos a finales del siglo XIX, al igual que extranjeros de origen eslavo o húngaro, por haber promovido huelgas obreras y por colaborar en periódicos de la International Working People's Association (Lacorne, 1997: 155). Durante mucho tiempo, los social-darwinistas estadounidenses consideraron de hecho que la "raza teutónica" era superior a otras.

Los alemanes no fueron por lo demás los únicos que siguieron cierta "estrategia del gueto" —grupal y no individual— para labrarse un lugar en la sociedad estadounidense. También lo hicieron por ejemplo los holandeses en la ciudad de Nueva York, por lo menos hasta finales del siglo XVIII, conservando a la vez tasas elevadas de matrimonios endogámicos y una fuerte capacidad para influir como grupo sobre la política local, en particular en la elección de oficiales municipales (Lacorne, 1997: 86). Si se toman otras formas de inserción en grupo, como las de los escoceses del Ulster y de la Baja Escocia, lo cierto es que ya desde antes de la Independencia, Estados Unidos era una especie de caleidoscopio "etnorreligioso" (Lacorne, 1997: 87).

El gueto europeo, por lo demás mucho más admitido en Gran Bretaña que en Francia, se crea con inmigraciones relativamente recientes: no es el caso de las urbes estadounidenses. Sennett, en una obra erudita (Sennett, 2002), ha demostrado cómo, al menos en la ciudad de Nueva York, concebida sin centro y al modo de un tablero de ajedrez, el *melting pot* nunca se hizo realidad, contra lo que pudiera llegar a sugerir Lacorne. El Greenwich Village, concebido como un espacio para la mezcla de distintos orígenes, ha seguido siendo un espacio de diferencias muy marcadas (Sennett, 2002: 379), que atraen por lo demás a los turistas, como ocurre con las familias italianas que sobreviven en MacDougal Street. No sólo no hay *melting pot*, sino que incluso los adictos a las drogas tienen un espacio reservado y segregado (Rivington Street, Bowery), al igual que los "sin techo" (Washington Square), en una ciudad que tiene

índices de miseria por encima de Calcuta (Sennett, 2002: 381). Para Sennett, la historia de Nueva York es también la del multiculturalismo en el que se producen distintas corrientes migratorias, pero nunca se llega a superar las segregaciones, por más que algunos arquitectos como Robert Moses lo hayan intentado. Desde la segunda postguerra, las partes pobres y viejas de la urbe se despoblaron y sólo quedaron grupos como los puertorriqueños, los “últimos extranjeros” de Nueva York (Sennett, 2002: 390). Tampoco pareciera que sea completamente cierto el estereotipo de los judíos como un grupo unánimemente favorecido, si se toman en cuenta espacios pobres en el Lower East Side, Upper West Side y Flatbush (Sennett, 2002: 391). El gueto se volvió sinónimo de fracaso cuando, en Harlem por ejemplo, los judíos y los griegos acomodados se fueron desde los años treinta (Sennett, 2002: 392). En algunos espacios más modernos, y siempre sin romper la segregación, dominicanos, salvadoreños y haitianos “se apretujan en casas que todavía son habitables” en el extremo noreste de Harlem (Sennett, 2002: 392), mientras que los judíos rusos se han instalado en Brooklyn (Sennett, 2002: 392).

Tocqueville ya había observado, sin hablar explícitamente de guetos, cómo en Estados Unidos el individualismo hace que los unos se sientan ajenos a los otros (Sennett, 2002: 393), cosa que el multiculturalismo podría haber agravado con una especie de individualismo grupal, que se puede llamar gregarismo por igual. En este sentido, la ciudad de Nueva York no es, a diferencia de la Atenas de Pericles o el París de David, un lugar cívico donde exista un destino entrelazado entre unos y otros, un “cruce de suertes” (Sennett, 2002: 393). Los blancos que huyeron a Long Island después de la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, lo hicieron para no compartir un destino común con otros blancos o negros que se quedaron atrás y, a fin de cuentas, el Greenwich Village ejemplifica, al mismo tiempo, “una voluntad de vivir con la diferencia”, pero también “la negación de que ello implique un destino compartido” (Sennett, 2002: 394).

Ya habíamos señalado que pocos latinoamericanos y caribeños se interesaron por la realidad interna de Estados Unidos. José Martí, sin embargo, se encuentra entre aquellos que, desde finales del siglo XIX, detectó hasta qué punto la política de segregación estadounidense —la del diferencialismo— se encargaba de guetoizar —si cabe la expresión— a medio mundo, y no únicamente de discriminar a los chinos o de encerrar en reservas a los indios hasta embrutecerlos (con el alcohol, por ejemplo), en las expresiones más descarnadas del racismo. Contra una creencia extendida, el supuesto *melting pot* no impidió una fuerte regionalización de la inmigración en Estados Unidos. Los irlandeses católicos, que acabaron por ser más numerosos en Estados Unidos que en la propia Irlanda y que afluyeron en masa después de la gran hambruna de los años cuarenta del siglo XIX en la isla, se quedaron sobre todo en Boston y Nueva York; los polacos y los húngaros enfilaron hacia los centros carboníferos y siderúrgicos de Nueva York, Pennsylvania y Ohio; los judíos, sobre todo aquellos que huían de los *pogroms* en la Rusia imperial entre fines del siglo XIX y 1914, se quedaron en el litoral Atlántico y convirtieron a Nueva York en la mayor ciudad judía del mundo; los inmigrantes provenientes de Alemania, Bohemia, Suecia y Noruega prefirieron buscar tierras para cultivar en el Middle West, y los checos se instalaron en Iowa o Nebraska (Allen, 1976: 71).

El gueto estadounidense no es solamente para la discriminación racial, puesto que los irlandeses —que alguien llamara “los puertorriqueños del Reino Unido”, y muy pobres en su tierra natal— no siempre consiguieron salir de ellos:

Los de Irlanda —escribe Martí— no gustan de ir al campo, donde la riqueza es más fácil y pura, y el carácter se fortifica y ennoblece: sino de quedarse en la ciudad, en cuartos infectos, o en chozas de madera viejas encaramadas en la cumbre de las rocas, empleados en servicios ruines, o aspirando, cuando tienen más meollo, a que

el pariente avecindado les saque un puesto de policía, si son mozos esbeltos, o de conserje o cosa tal (Martí, 2003: 397).

Los irlandeses son católicos y tienen un voto importante en Nueva York (Martí, 2003: 1089), pero blancos, y a los italianos —igualmente católicos y blancos—, a veces instalados en “covachas de napolitanos”, no siempre les va mejor:

Y los de Italia —escribe Martí— tampoco se van al campo, ya por ser gente apegada a lo suyo, que gusta de vivir entre las comadres de colores y los que hablan, riñen y matan a su guisa, ya por no ser personas de grandes deseos, ni aspirar a más que a allegar una centena de pesos, que estiman como monumentos de oro, y ganan haciendo oficios de barrenderos, musicantes, vendedores de fruta y mercaderes de vejees y restos, con cuyo producto se vuelven luego alegremente al lugar nativo (Martí, 2003: 297-398).

Los guetos, consigna Martí, no viven en comodidad alguna y mucho menos en libertad, a juzgar por ciertos hechos: “De manera que como la Irlanda es mucho y la Italia no es menor” —escribe—, “los celos han subido tanto que no hay día sin corrida, paliza o pedrea entre italianos e irlandeses” (Martí, 2003: 398). Lacorne también consigna, primero, cierto rechazo de la sociedad estadounidense protestante a la inmigración de irlandeses pobres (campesinos arruinados, analfabetos o casi), sobre todo a partir de la segunda década del siglo XIX (Lacorne, 1997: 103); segundo, el rechazo irlandés a la escuela republicana (Lacorne, 1997: 117) y, tercero, el hecho de que, ya instalados en Estados Unidos y después de pasar a considerarse como “viejos inmigrantes”, los mismos irlandeses se hayan lanzado (en East Harlem, por ejemplo) contra los “advenedizos” italianos. Éstos, aunque también católicos, llegaron a ser vistos —por causa de devociones como la Madonna del Carmine en Manhattan— como paganos, y además como esquiroles en las fábricas (Lacorne, 1997: 131). En el caso de los alemanes y

los holandeses, difícilmente puede hablarse de discriminación y de “grupos étnicos”; en el de los irlandeses y los italianos, se trata menos aún de “etnias”, sino de de orígenes nacionales (y no exactamente raciales) distintos. Hasta aquí, “etnia” pareciera ser sobre todo un eufemismo para “grupo minoritario”.

La noción de “etnia” es así en buena medida difusa, aunque algunos, comparando la etnia con la nación, hayan querido encontrar en la primera otra forma de “comunidad imaginaria”. A fin de cuentas, ni siquiera es seguro que los grupos supuestamente “étnicos” hayan sido siempre monolíticos y que sus miembros hayan renunciado a la diversidad individual. Los italianos que llegaron a Estados Unidos hablaban distintos dialectos y, para citar otro ejemplo, entre los judíos podían distinguirse los sefarditas de los ashkenazis (Gabaccia, 2002: 8). Quizás el mejor ejemplo de las dificultades para hablar de “etnias” sea el de los puertorriqueños, aunque a partir de los años cuarenta los neoyorquinos hayan querido distinguir entre el gueto negro de Harlem y el “latino” de East o Spanish Harlem, donde los mismos puertorriqueños reemplazaron a los italianos como arrendatarios de viviendas. Los “neoyorquinos”, con distintos colores de piel, no siempre mostraron aversión a convivir con los negros (Gabaccia, 2002: 192), aunque en el primer caso pudieran clasificarse como “hispanos” (algo absurdo, si se toma en cuenta que existen puertorriqueños negros y mulatos) y en el segundo como “afroamericanos”.

Después del jazz, la “salsa” del Spanish Harlem y sus numerosos intérpretes (Hector Lavoe, Ismael Rivera, Willie Colón, Cheo Feliciano y todos los miembros de Fania All Stars, por mencionar algunos ejemplos), encontraron el modo de elaborar un singular y enriquecedor sincretismo —una experiencia excepcional en Estados Unidos— entre el jazz y los ritmos caribeños. En cambio, los puertorriqueños y otros originarios del Caribe hispano no parecen haberse mezclado demasiado con los inmigrantes provenientes del Caribe anglófono, como

los jamaíquinos que, muchas veces antes de emigrar a Harlem, llegaron a Estados Unidos —a veces luego de haber trabajado en el Canal de Panamá— en los años veinte para trabajar en los cultivos de naranja en Florida o de manzanas en Nueva Inglaterra (Gabaccia, 2002: 181). En otros casos como el de los haitianos (preferidos por los empleadores de origen cubano), no dejaron de chocar hasta cierto punto con los negros estadounidenses (Gabaccia, 2002: 247), pese a que todos fueran “afros”. De nueva cuenta, la supuesta afinidad “étnica” —si se confunde con raza, como ocurre con lo “afro”— resulta endeble.

Algún tiempo después de que Martí escribiera, las mafias se organizaron también por “etnias”, aprovechando las redes de los distintos guetos estadounidenses. De hecho, los irlandeses ya se habían organizado en pandillas desde su llegada a Estados Unidos a principios del siglo XIX (Forty Thieves, Roach Guards, Plug Uglies, Bowery Boys, Dead Rabbits) (Lara Klahr, 2006: 46-47), y las tríadas chinas hicieron otro tanto a finales del decimonono y principios del siglo XX en Nueva York (Hip Sings, Leongs) (Lara Klahr, 2006: 49). En la segunda década del siglo XX, las pandillas neoyorquinas de irlandeses, chinos e italianos se caracterizaban por sus violentos enfrentamientos callejeros, y los años de la prohibición no hicieron sino aumentar la fuerza de las mafias. Para principios del siglo XX ya existían también pandillas en Los Ángeles, de origen “afroamericano” (Boozies, Goodlows, Bloettes, Kelleys y Driver Brothers) (Lara Klahr, 2006: 68). Pocos años después aparecieron los *gangs* mexicanos, que se extendieron hasta los años cuarenta, para reaparecer mucho tiempo después; a partir de los años ochenta, se formaron las “maras” salvadoreñas, y no está de más agregar que, pese a ser todos “hispanos”, los inmigrantes mexicanos y salvadoreños han chocado entre sí.

El multiculturalismo actual prácticamente no ha descubier-to a los chinos, que en Estados Unidos viven en sus propios guetos, los *chinatowns* (donde al principio se les permitía en

Estados Unidos lavar y servir de comer, pero no trabajar en los ferrocarriles, so pena incluso de ser quemados vivos), en uno de los pocos paralelos que pueden hacerse con América Latina y el Caribe. Si se observa detenidamente la forma en que, desde el siglo XIX, llegan las oleadas sucesivas de inmigrantes a Estados Unidos, el problema social se difumina sistemáticamente al estar sesgado por la discriminación “étnica”, que es en realidad por orígenes nacionales, incluso más que racial. De la misma manera en que los irlandeses llegan a acusar a los italianos de rompedores huelgas, y que por ende el origen nacional distinto (el hecho de “ser diferente”) sirve para dirimir un problema social, los chinos habrán de ser tratados con brutalidad (hasta ser ejecutados y quemados vivos) en periodos de crisis económica (como a finales del siglo XIX), incluso por sindicalistas, en este caso blancos de origen irlandés en San Francisco (Lacorne, 1997: 153). Como lo reconoce Lacorne, los chinos se vieron obligados a vivir ellos también en guetos, se les prohibió el acceso a la propiedad de la tierra y la posibilidad de hacer venir a sus familias y, sobre todo, se les impidió el acceso a la ciudadanía (Lacorne, 1997: 154). Por lo demás, a raíz de la persecución contra los chinos a partir de 1882, otros grupos asiáticos (a veces provenientes de Hawaii), como los coreanos y los japoneses, fueron admitidos hasta cierto punto al modo de esquirolas para trabajar en granjas agrícolas, sin salir tampoco de los guetos (Gabaccia, 2002: 143).

De nueva cuenta, no se trata de un problema “étnico” sino que en este caso la “etnia” se vuelve a la vez un eufemismo para “raza” y, de paso, para “grupo minoritario”. El *melting pot* ha fallado de nuevo y difícilmente puede hablarse, como intenta hacerlo Lacorne, de hibridez. Lo único que parece identificar entre sí a los distintos grupos de inmigrantes es, junto a la búsqueda de dinero y mejores oportunidades, lo que fuera el sueño de Crèvecoeur: el anhelo de “convertirse” olvidándose de sus naciones de origen y de labrarse un destino en “el país del

trabajo” (*Ubi panis ubi patrias*) (Lacorne, 1997: 196), aunque el mismo Crèvecoeur también soñara con un “nueva raza de Hombres” (Gabaccia, 2002: 48).

La idea misma del *melting pot* es relativamente reciente, y desde cierto punto de vista fallida, hasta donde la creó en 1908, en una obra de teatro, el escritor inglés y judío Israel Zangwill (Lacorne, 1997: 193). El mismo Lacorne admite que la confusión entre “raza” y “etnia” es frecuente en Estados Unidos (Lacorne, 1997: 291), y hasta los años ochenta la clasificación de los estadounidenses solía hacerse por raza, hasta que la Oficina del Censo optó por buscar de la manera más confusa la pertenencia a “grupos ancestrales” (Gabaccia, 2002: 228). ¿Qué podría hacer en estas circunstancias un mulato puertorriqueño, por ejemplo? Si se considera lo dicho hasta aquí, cierta razón puede asistir a los multiculturalistas cuando afirman que, a falta de *melting pot*, lo que se formó en Estados Unidos es un *salad bowl* donde —ironiza Lacorne— corresponde a cada uno saber si es una zanahoria o un brócoli.

De la misma manera en que Crèvecoeur soñó con una sola nación unida por el trabajo arduo, en su momento el reformador pedagógico Horace Mann pensó que la escuela pública se encargaría de “forjar republicanos” y buenos ciudadanos en la laicidad (Lacorne, 1997: 118-119). Yehudi O. Webster ha logrado mostrar hasta qué punto el multiculturalismo se opone a un espíritu cívico como el que quería forjar Horace Mann en la escuela. En efecto, y bajo la influencia del postmodernismo (“a la Lyotard”), el multiculturalismo llegó en sus versiones más extremas a reducir a un plano idéntico todos los “juegos de lenguaje”, incapaces entonces de dar con cualquier objetividad (Webster, 1997: 105). Lo grave es que, a partir de ésta y otras premisas, el multiculturalismo haya negado la existencia de una “macrocultura” —erróneamente identificada con la raza blanca y no con el espíritu cívico— para afirmar la proliferación de “microculturas” cerradas y que, de manera contradictoria,

haya rechazado los valores de la civilización occidental, pero recogiendo al mismo tiempo las mismas clasificaciones raciales y divisiones culturales en boga en Occidente durante el siglo XIX (Webster, 1997: 110). Al negar la posibilidad de similitudes humanas (Webster, 1997: 136), el multiculturalismo renunció de paso a una auténtica pedagogía que, en vez de imponerle un punto de vista al educando (por lo demás, empujándolo a la sobrepolitización), denunciando, rechazando y hasta repudiando otros puntos de vista (Webster, 1997: 157), lo habilitara para defenderse de una creciente mercantilización de la enseñanza y para adquirir al mismo tiempo la capacidad para razonar y decidir por sí mismo, además de reconocer el valor del conocimiento en sí.

Contra el “espíritu cívico” atentó la mercantilización que tiende a volver a los alumnos incapaces de razonamientos consecuentes y de sentir empatía hacia el dolor ajeno (Webster, 1997: 178). Por su parte, en otra curiosa forma de privatización, el multiculturalismo acabó por confundir los —realmente existentes— problemas de raza o de género con asuntos de “imágenes grupales” (Webster, 1997: 191), fuera de todo espíritu crítico. Resultó, en medio de cierta tendencia a la apología y falsas pretensiones de originalidad, que cuanto mayores fueran los agravios de las víctimas, mayor derecho tendrían a obtener reparaciones (Handlin, 1997: 385). Desde el momento en que se está atenazado por una imagen grupal, la capacidad para razonar y decidir por cuenta propia y de manera crítica corre el riesgo de ser anulada. Para Webster, el multiculturalismo habría sido incapaz de aceptar que sus interpretaciones de los problemas de raza o de género pueden introducir sesgos fuertemente ideologizados en los currícula universitarios (Webster, 1997: 188). A fin de cuentas, el espíritu cívico y la esperanza depositada en la posibilidad de que los seres humanos reconozcan sus similitudes (“todos los hombres han sido creados iguales”) por encima de sus diferencias —algo que podía ser hasta cierto punto parte

del sueño americano—, quedaron enfrentados a un doble acoso: el del mercado y el de la especie de privatización de la identidad que ha practicado el multiculturalismo, curiosamente al igual que las élites que se encerraron en comunidades cerradas. No está de más anotar, como lo hace Donna Gabaccia, que el multiculturalismo también pudo ascender en la medida en que, a partir de 1965, la inmigración se concentró en las ciudades (Miami, Los Ángeles, San Francisco, Nueva York, Chicago y Washington) y en el *sunbelt*, de tal modo que hubo un mayor contacto con las clases medias (Gabaccia, 2002: 244), pero probablemente también con la competencia despiadada de las mismas por el ascenso social, para lo que podía servir el amparo del grupo y su gregarismo.

Es posible pensar que el anhelo de integración, aunque ésta no significara forzosamente asimilación (solo “aculturación”, hasta cierto punto), pudo funcionar mientras Estados Unidos ofreciera el sueño de las oportunidades y de la bonanza material para todos. Para retomar a Emil Vljaki, siempre cabe preguntarse qué puede ocurrir en esta curiosa sociedad “sin Historia”: la respuesta puede estar en el multiculturalismo que, llevado a los extremos, como lo reconoce el propio Lacorne, pone la solidaridad del grupo por encima del individuo, “privatiza” lo público (al grado que el espíritu cívico pueda ser pensado como una tara del eurocentrismo) y destruye el sentido del bien común. Si esto puede ocurrir así es también porque la política de “asimilación” tiene a la larga un sesgo racista y religioso (Lacorne, 1997: 245). La “policía multicultural” (*Multicultural Law Enforcement*) pone fin a la idea del *melting pot* (Lacorne, 1997: 244), para convertir el *salad bowl* en una especie de federaciones yuxtapuestas al azar, con un diferencialismo radical y absoluto justificado en nombre de “orgullos étnicos” que prohíben cualquier intento de fusión, de asimilación o de integración (Lacorne, 1997: 244), y que puede llegar a ser simplemente la otra cara, con cierto dejo de victimismo (aunque existan razones históricas comprensibles,

pero no justificables), del supremacismo blanco. La celebración identitaria, transhistórica y sin espíritu crítico puede reducirse a una *feel good history* (Lacorne, 1997: 256). En otros términos, el multiculturalismo, difundido bajo su forma más benigna (el pluralismo cultural) en los años veinte, a partir de constataciones “orgánicas” y “psicofísicas”, por un discípulo de William James, Horace Kallen, bien puede interpretarse como una forma al revés del culturalismo estadounidense, transhistórico.

Pese a los ideales cívicos de algunos, Estados Unidos no pareciera haberse convertido en una nación transcultural. En el fondo es indudable que, en la lógica del multiculturalismo puro y duro, cualquier intento por privilegiar a un grupo, una etnia, un sexo o una religión puede atentar contra los principios de tolerancia y de igualdad (Lacorne, 1997: 285) que ciertamente han existido también en el sueño americano. En realidad, y en este punto tiene razón Lacorne, Estados Unidos permanece como el país de la “doble pertenencia” (Lacorne, 1997: 335), donde se es a la vez estadounidense e irlandés, estadounidense e italiano, estadounidense y judío, y así casi hasta el infinito, aunque no quepa hablar de nación “étnico-cívica”. Sólo puede aceptarse la noción de etnia si se considera que algunos quisieron crear una *nation of many peoples*, y que el sentido griego original de “etnia” equivale al de “pueblo” (con lo cual se corre además el riesgo de identificar pueblo con nación). Queda por saber si la “doble pertenencia”, justamente por la vía de la asimilación, no supone a veces convertir a la cultura de origen en una caricatura de sí misma.

Las “pseudocomunidades” de desarraigados ya no tienen que ver con las comunidades de antaño, ni siquiera con las campesinas, y los “grupos subalternos” pueden llegar a tener algo de sucedáneos desorientados y en un evidente desarraigo. Ya no existe la comunidad con un marco social de trabajo y un medio de vida. Citando otra vez a Sennett, Bauman recalca hasta qué punto se ha desmoronado la antigua comunidad donde “uno se

convertía en testigo de por vida de la historia de otra persona” (Bauman, 2003: 57). El lugar está deshabitado del recuerdo humano.

[...] nada en ese lugar —escribe Bauman— sigue siendo lo mismo durante mucho tiempo, y nada permanece lo bastante como para adaptarse plenamente a ello y para convertirlo en el envoltorio acogedor, seguro y confortable que las identidades hambrientas de comunidad y sedientas de hogar han buscado y esperado encontrar (Bauman, 2003: 57).

De manera grave —agregaríamos— el espacio ya no guarda una memoria humana, que desde luego no interesa a los cosmopolitas del turismo que pasan, desechan y se van; el espacio se va vaciando con la velocidad de la memoria del pasado y vuelve de esta manera el futuro incierto. Agrega Bauman, y ello puede valer también para Estados Unidos, si se piensa en partes enteras de una ciudad como Detroit o en el Flint que retrata Michael Moore: “Se han acabado” —escribe— “las antiguas y amables tiendas de ultramarinos de la esquina; si han logrado resistir la competencia de los supermercados, sus propietarios, sus gestores, las caras al otro lado del mostrador cambian con demasiada frecuencia para que cualquiera de ellas albergue la permanencia que ya no se encuentra en la calle” (Bauman, 2003: 57). “Se ha acabado” —concluye— “la amable filial del banco local, sustituida por voces anónimas e impersonales (que cada vez con más frecuencia son electrónicamente sintetizadas) al otro lado de la línea telefónica o por los iconos de una página web, de ‘fácil manera para el usuario’ pero anónimos, sin rostro e infinitamente remotos” (Bauman, 2003: 58). Sin duda, en el Flint antes industrial que retrata Moore o en el Detroit de Dupont donde se pasean los faisanes entre descampados y ruinas, no hay mucho lugar para el multiculturalismo, como tampoco hay lugar para la reivindicación étnica en Harlem, el Bronx o Brooklyn, testimonios mudos de que a una parte de América

puede ocurrirle una decadencia que tiene poco que envidiarle a la del imperio romano.

Pascal Dupont logró en su momento describir la triste suerte de Detroit, otrora gloria del automóvil (a partir de 1915) y hoy rebautizada *Murder City*. En algunos barrios, en medio de edificios derruidos, crece la hierba en los antiguos terrenos de beisbol o basquetbol. Es “una ciudad fantasma, al abandono, y hay que esforzarse para recordar que se está en América” (Dupont, 1993: 62), pese a edificios que pueden recordar los antiguos *brown-stones* de la edad de oro en Harlem. Detroit había ganado fama con los disturbios negros de 1967, pero se aceleró la pauperización de los negros y la huida de los blancos. Para principios de los años noventa, 80% de la población de Detroit era negra (Dupont, 1993: 65). Pero ello no impide que la estructura de guetos, antiquísima, haya alcanzado en algunos aspectos a subsistir: hay polacos o judíos que se han negado a abandonar sus hogares (Dupont, 1993: 65), y una población sorprendente de 250 000 árabes, muchos de ellos iraquíes, miembros de la comunidad cristiana-caldea de Bagdad (Dupont, 1993: 65), que se amurallan como pueden contra el vandalismo negro.

Dupont ofrece un dato interesante: hasta los años sesenta, la clase media de Detroit era la más rica del mundo (Dupont, 1993: 70), de lo que queda testimonio en un lugar como Ravendale, pero la guetoización fue más fuerte. Si hemos de seguir a Bauman, este proceso de deterioro en nada ha cuestionado la soberanía territorial de Estados Unidos, aunque en cambio tienda a convertir a este país en una mezcla de comunidades cerradas —las mismas que reivindica el multiculturalismo— y de criminalización de los confinados. No es, tampoco, un territorio en el que se adentrarían los liberales multiculturalistas y Bauman, con razón y a la par de otros autores, les reprocha el haber olvidado que la “lucha por los derechos individuales” no puede terminar en la creación de “trincheras para cada quien”:

tiene que considerar el problema de la redistribución para eliminar el veneno del sectarismo (Bauman, 2003: 93). “Las demandas de redistribución” —escribe Bauman— “proclamadas en nombre de la igualdad son vehículos de integración, mientras que las reivindicaciones de reconocimiento reducidas a la pura distinción cultural promueven la división, la separación y, finalmente, una quiebra del diálogo” (Bauman, 2003: 93). Todos, entonces, tendrían derecho a la misma estima social en condiciones justas de igualdad de oportunidades (Bauman, 2003: 93). Son éstas, justamente, las que han desaparecido de espacios fantasma como los de Detroit, y es algo de lo que algunos negros pueden estar conscientes, aunque con frecuencia no les quede otro refugio que la Iglesia (y en ocasiones el sectarismo negro del Islam).

Bauman parte de un supuesto que puede llegar a ser erróneo. Si bien es cierto que las soberanías territoriales pueden haberse debilitado con la globalización, no es seguro que lo hayan hecho para todos los países, y mucho menos para Estados Unidos. Por otra parte, la “noción” de “minoría étnica” a la que recurre Bauman plantea problemas, aunque las ciencias sociales con frecuencia no los hayan querido reconocer. No hay en realidad nada más ambiguo que la definición de la “etnia”, como ya se ha sugerido. Las ciencias sociales no han reflexionado mucho sobre el tema, fuera de adoptar a veces el “lenguaje políticamente correcto”. Al llegar a Estados Unidos, un emigrante se ve despojado de su nacionalidad de origen si es que quiere integrarse, y para ello con frecuencia sólo puede hacerlo, por contradictorio que parezca, recurriendo al gueto o al grupo de origen en una sociedad ultracompetitiva. Es en éste que el inmigrante pasa a convertirse en miembro de una “etnia”, justamente porque ha sido despojado de su nacionalidad de origen y ha pasado a formar parte de una minoría, que al mismo tiempo busca conservarse como grupo en un ambiente social-darwinista.

Uno puede quedarse deslumbrado por la manera en que el New Age ha recuperado la cultura de los *native americans* o el estilo Santa Fe. Pero al mismo tiempo, en el habla “políticamente correcta” existen verdaderas aberraciones: un “afroamericano” no puede tener ni la menor idea de dónde viene (salvo que, dicho sea irónicamente, se ponga a buscar antepasados ashanti, yorubas u otros, algo que con experimentos genéticos han ofrecido algunos científicos estadounidenses), y el “afro” no es en realidad más que una connotación racista apenas disimulada, de la misma manera en que lo porno se llama “sexualmente explícito”. La expresión “hispano” es igual de aberrante, porque ningún “latino” proviene de España, y desde luego que a la larga sólo queda por diferenciar estos “grupos étnicos” del predominante (WASP: white, anglosaxon and protestant), donde ni siquiera caben los irlandeses, los polacos, los italianos o los griegos.

En realidad, despojados de su nacionalidad de origen, los inmigrantes estadounidenses pasan a ser clasificados con criterios “étnicos” que disimulan apenas la discriminación racial, y uno no ve bien por qué esa noción debiera servir para describir los reclamos —legítimos— de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe (con la salvedad de que los “afros” no son originarios). Contra lo que llegan a sostener algunos, el Estado en el subcontinente americano no ha sido un Estado “etnocentrista” (¿a qué etnia pertenecen los blancos, independientemente de su nacionalidad de origen?), sino racialmente discriminatorio. Por estos caminos, liberales si se quiere entender por ello el multiculturalismo, el “elogio de la diversidad” siempre corre el riesgo de tragarse la del propio blanco (un estadounidense no es un europeo o un ruso) y de voltearse de nueva cuenta contra la Ilustración. Es posible compartir con Bauman cierta idea de que el derecho a la diferencia es también el derecho a la indiferencia (Bauman, 2003: 159). “Añadiré” —escribe Bauman— “que aunque el derecho a la diferencia se otorgue a otros, es la norma que quienes otorgan semejante derecho usurpen para

sí mismos el derecho a permanecer indiferentes; a abstenerse de juzgar” (Bauman, 2003: 159). “Cuando la tolerancia mutua” —agrega— “se combina con la indiferencia, las culturas comunales pueden vivir unas junto con otras, pero rara vez hablan entre sí, y si lo hacen tienden a utilizar el cañón de una pistola como teléfono” (Bauman, 2003: 159). Si se trata de abstenerse de juzgar, es en la medida en que ya no hay rasero con el cual hacerlo; no hay diálogos posibles ni contradicciones por solucionar (la idea misma de contradicción ha desaparecido), sino únicamente “tolerancias a la diferencia” donde, muy al estilo estadounidense, cualquier tentativa de juicio —confundida con una condena o un intento por estereotipar— es vista con malos ojos.

Para Bauman, este resurgimiento de las “minorías étnicas” se explicaría por el debilitamiento del Estado-nación. La polémica puede prolongarse: para este mismo autor, la “construcción de naciones” significó la aplicación del principio de “un Estado, una nación” (Bauman, 2003: 108), pero es este principio el que se torna antojadizo en Estados Unidos donde, por el contrario, el *melting pot* suponía “un Estado, y varias etnias”. Pudiera parecer que, desde la perspectiva del Estado-nación culturalmente unificado y homogéneo, las diferencias de idioma o de costumbres que se encontraban bajo jurisdicción del Estado no son sino reliquias del pasado que aún no se ha extinguido del todo (Bauman, 2003: 109). No es el caso de Estados Unidos, y tampoco es seguro que todos los nacionalismos hayan sido belicosos, aunque no le falte razón a Bauman al mostrar su rostro sombrío; es igualmente cierto que el nacionalismo deseaba educar y convertir, aunque recurría a la coerción si faltaba lo anterior. ¿Se encontraron las naciones con la globalización ante un vacío institucional? En el pasado, de acuerdo con Bauman, para el nacionalismo o el liberalismo el resultado era el mismo para los “grupos étnicos”: asimilarse o perecer (Bauman, 2003: 111), y en ello podía privarse a “otros” de su “otredad”

para “hacerlos indiscernibles del resto del cuerpo de la nación, digerirles completamente y disolver su idiosincrasia en el compuesto uniforme de la identidad nacional” (Bauman, 2003: 111).

En realidad, no parece haber sido exactamente el caso de Estados Unidos, ni el del *indirect-rule* británico, ni el del colonialismo francés, y tampoco de la política española y portuguesa. Si así hubiera sido, no habría justamente hoy “reliquias” comunitarias de las cuales asirse en nombre de la diferencia. Aquí hay un probable error de Bauman al no ver más que dos fuerzas en acción: el nacionalismo y el liberalismo. En perspectiva, y pese a todas las dificultades (si se recuerda que Occidente nunca tuvo el monopolio de la violencia histórica), algunas de las propuestas de “asimilación” buscaron reconocer seres humanos “universales” en los “diferentes”, sin por ello negar sus “diferencias” y “otredades”, aun a riesgo de que éstas se convirtieran en folclore, como ocurriera por ejemplo con algunos populismos latinoamericanos. Dicho de otra manera, la política occidental y “nacionalista” hacia las “minorías étnicas” puede parecer a la distancia inexcusable, pero en su tiempo obedeció a motivaciones contradictorias, a menos que se quiera caer en la superchería de que “todos los blancos son iguales”. Asimilarse no quería decir forzosamente perecer, como se sigue sosteniendo hoy hasta la saciedad en un estado republicano y laico como el francés, que puede parecer conservador al rechazar el multiculturalismo en boga. Más allá del “confinamiento desde el exterior”, el mismo Bauman ha tenido que reconocer que “la de ‘minoría étnica’ es una rúbrica bajo la que se esconden u ocultan entidades sociales de tipos diferentes, y rara vez se hace explícito qué es lo que las hace diferentes” (Bauman, 2003: 108).

Frente a todo esto, la izquierda no ha encontrado alternativas, se ha empequeñecido y, sobre todo, ha buscado a como dé lugar, por el fetichismo del progreso tecnológico, no quedarse atrás. Es probablemente por esta puerta de entrada que se haya colado

en el “mundo el derecho al reconocimiento de las diferencias”. La “izquierda cultural” estadounidense, como lo sostiene Rorty, se ha solapado con la nueva élite cosmopolita (Bauman, 2003: 75), para especializarse en las “políticas de la diferencia”, las “políticas de la identidad” o las “políticas del reconocimiento” donde, de paso, se echó por la borda cualquier anhelo por estudiar problemas sociales de fondo, para fundar “nuevas disciplinas”: las “historias de las víctimas”, sean mujeres, negros, gays o chicanos, aunque ya no cuenten en cambio los desempleados o los sin techo, al decir de Rorty (Bauman, 2003: 75). En realidad, con ello se es parte de lo que algunos han llamado las “industrias culturales”, y no se puede quedar a la zaga del nuevo juego del consumo. Sería grave que Bauman tenga razón —como puede suceder— cuando afirma que no se trata de un asunto de raíces y de recuperar comunidades perdidas; en realidad, éstas nunca habrían existido bajo las formas que se pretenden ahora, y podría agregarse que no se trata más que de sucedáneos ahí donde el sentido de sociedad como un todo se ha deshecho. Todo lo anterior ya estaba preparado por el contraculturalismo de finales de los años sesenta. Lo que curiosamente suelen lograr estas “nuevas disciplinas” es volver “invisibles” y “extraños que merodean” a quienes siguen siendo víctimas reales, sobre todo por su condición social, desde los trabajadores urbanos con empleos y salarios cada vez más precarios hasta los campesinos, para no hablar —como lo hace Rorty— de los desempleados. En esta perspectiva, las nuevas disciplinas y sus “actores” comparten un problema que ya había planteado Sennett y que retoma Bauman citando al anterior: el poder se ha vuelto lo suficientemente “amorfo” e “ilegible” como para que las fuerzas responsables de los daños puedan confiar en que alguien les dará respuesta (Bauman, 2003: 54). En el problema de la comunidad, para seguir a Bauman, siempre se ha planteado el del equilibrio entre seguridad y libertad: con sacrificar cualquiera de las dos por la otra siempre se corre el riesgo de la

esclavitud, pero quizás el truco de los multiculturalistas —los herederos de la contracultura— esté en haber hecho pasar por libertaria la búsqueda reiterada de seguridad en pseudo-comunidades.

No es seguro que, como lo ha tratado de demostrar Ermanno Vitale, liberalismo y multiculturalismo se hayan vuelto irreconciliables (Vitale, 2004). La rivalidad de origen entre liberalismo y democracia terminó cuando los derechos de libertad (pensamiento, culto, tránsito, expresión, entre otros) se reconciliaron con los derechos políticos (ciudadanía, voto, representación) (Vitale, 2004: 15). Si el liberalismo y la democracia modernas son individualistas, quien se identifica con el liberalismo pide no ser molestado por los otros individuos ni por la autoridad pública, para dedicarse a sus propios asuntos; quien coincide con el planteamiento democrático solicita participar en las asambleas en las que, luego de deliberar, se toman las decisiones obligatorias para todos los miembros del cuerpo político (Vitale, 2004: 14-15). Ciertamente también, si en el feudalismo de los gremios o las cofradías los miembros tenían únicamente obligaciones (lo que aún faltaría comprobar), con el advenimiento de la modernidad el Estado y las asociaciones adquirieron obligaciones pero los individuos, también, derechos que reclamar: se impuso la prioridad lógica y axiológica del individuo sobre el grupo (Vitale, 2004: 21). De hecho, la “gran liberación” desde finales de los años sesenta hasta 1989-1991 no hizo otra cosa que reclamar derechos individuales frente a un Estado concebido para servirlos. Desde entonces, la representación del Estado ya se había achicado, puesto que había dejado de ser una instancia de derechos y obligaciones recíprocas de la colectividad.

Curiosamente, es probable que tanto el Estado de Bienestar (y sobre todo éste, dada la existencia de los derechos individuales) como los estados totalitarios hayan terminado por convertirse en ese creador de “dependencia desobediente” que temía Sennett. Al perderse la autoridad fundadora, los reclamos y las

quejas pasaron a primer plano antes que las obligaciones. ¿Qué obligaciones pudieran tener las “minorías étnicas” o los “grupos subalternos”, si son “víctimas”? El multiculturalismo, por lo menos en sus versiones más extremas, sigue esta misma línea, la de los reclamos de derechos, aunque esta vez comunitarios (y para las minorías), desde una matriz culturalista y sin obligaciones cívicas (puesto que éstas no son otra cosa que exigencias de dominación “blancas” y “patriarcales”).

Es poco probable que la antigua izquierda se haya reconvertido al multiculturalismo desde la caída del Muro de Berlín y la Unión Soviética. La fascinación por las comunidades primitivas y otras minorías estaba presente desde mucho antes en los movimientos libertarios y contestatarios, que solían adoptar cierto remedo del “tribalismo” (como entre los *hippies*) para manifestar, desde la “autenticidad”, su rechazo a las convenciones y las formas del “poder autoritario”. En esta misma medida, los orígenes del multiculturalismo sólo podían ser anglosajones: la reivindicación de los “comunitarismos” nunca fue obstáculo para que, dentro de éstos, cada quien hiciera lo que su libertad individual le dictara. Otra cosa, en cambio, es que este comunitarismo se haya proyectado sobre las autenticidades reales o supuestas de comunidades “organicistas” (las comunidades indígenas, por ejemplo).

A pesar de un fuerte origen anglosajón, sobre todo a partir de estudios hechos en Estados Unidos y Gran Bretaña, Lasch sugiere que distintas sociedades demostraron en el pasado una fuerte capacidad para resistir al capitalismo industrial, algo que ocurrió también con las comunidades negras en Estados Unidos. Una observación de Lash es particularmente interesante: muchos movimientos revolucionarios del Tercer Mundo en el siglo XX se aliaron —de manera incongruente con el punto de vista del marxismo ortodoxo— con la “defensa de las culturas nacionales” no sólo contra el “imperialismo occidental”, sino contra las propias tendencias “globalizadoras” del socialismo, por lo me-

nos tal y como eran entendidas por la política exterior soviética (Lasch, 1973: 192). El capitalismo industrial y sus tecnologías tuvieron un impacto disruptivo en muchos comportamientos de la cultura preindustrial, pero muchos se fortalecieron en la determinación de preservar el viejo orden contra la desorganización y la pérdida de identidad. Frente a las tendencias a la uniformidad, pero también a lo que Gramsci llamaba “la unificación cultural de la Humanidad”, acabó por resurgir el particularismo “étnico” y regionalista, y no sólo en los países atrasados, sino también en los centrales, por ejemplo en el Canadá francés (Quebec), en Irlanda del Norte o entre los negros estadounidenses (Lasch, 1973: 193). Lasch no deja de denotar al romanticismo de quienes han apoyado estas causas. Lo cierto —podríamos agregar— es que, a fuerza de quererle llevar de cualquier modo la contra a los países centrales, algunos regímenes tercermundistas como el cubano y el nicaragüense (sandinista), terminaron por brindar refugio a “revolucionarios” etarras o norirlandeses, aunque sus prácticas tendieran hacia el terrorismo.

Lo grave, para Lasch, es que se haya identificado a la razón con la racionalización tecnológica, y que la revuelta haya terminado por voltearse contra la razón misma, al grado de hacer resucitar el primitivismo cultural entre la gente educada y que la cultura intelectual y literaria haya terminado por ser vista como un instrumento de dominación y explotación (Lasch, 1973: 193). Lasch detecta sin mayor problema algo que se ha vuelto de lo más común a principios del siglo XXI. El concepto antropológico de cultura se ha asimilado al “modo de vida de la gente”, para desterrar la idea de que es en un sentido más estricto un conjunto acumulado de ideas y técnicas, transmitidas por lo general mediante la escritura. A partir de lo anterior, en la “cultura” puede caber lo que sea, desde las novelas hasta el modo de cortarse el cabello (Lasch, 1973: 194). La cultura se entiende entonces en su sentido restrictivo. Se la equipara en

realidad con la cultura literaria o la “alta cultura”, que ya no es un patrimonio común de todos los hombres sino algo “burgués”, “blanco” y “macho”. Supuestamente orientada contra el capitalismo, la “revuelta” termina orientándose contra la cultura, pero no solamente contra ella, sino contra el reconocimiento de las diferencias más elementales de clase. Desde este punto de vista —podríamos agregar— es muy poco lo que, pese a las apariencias, puede reclamar del marxismo esta “revuelta”.

Desde principios de los años setenta, Lasch temía que este romanticismo de la pobreza y el elogio del “pluralismo étnico” terminaran por promover cierta forma de balcanización que habría de conjugar el control comunitario de la cultura con el control centralizado de la producción y la ignorancia más o menos generalizada (Lasch, 1973: 197). Lo curioso es que la adoración de los particularismos étnicos se haya hecho pasar por algo de izquierda, luego de haberse construido de manera poco inocente con la influencia antropológica anglosajona y, más aún, con la vieja representación alemana de la “cultura” (opuesta a la idea francesa de civilización).

En efecto, los multiculturalistas terminaron por compartir, en el culto a la autenticidad, el conservadurismo antiiluminista de un Herder (ya se ha hecho la observación sobre Boas), quien sostenía que cada pueblo (*Volk*) tiene un espíritu (*Geist*) (Vitale, 2004: 26). De paso, los mismos multiculturalistas, al reivindicar el derecho a la diferencia y a las identidades particulares, pasaron por encima de las causas más profundas de la miseria social: las desigualdades económicas (Vitale, 2004: 27). Desde este punto de vista, no tienen nada que ver con alguna doctrina o ideario socialista, aunque no están alejados, en cambio, de tipos de anarquismo que desde el siglo XIX idealizaban a las comunidades arcaicas, como las comunas campesinas en Rusia. Ese anarquismo pronto descubrió, como lo afirma Bovero, que “una comunidad perfectamente homogénea, reunida alrededor de un universo coherente y estable de valores compartidos, es

probable que jamás haya existido” (Vitale, 2004: 40). Considera además Bovero: “toda teoría que invierta los términos de esta relación moderna entre el individuo y la colectividad, asignándole de nuevo la prioridad a ésta sobre aquél, corre el riesgo de mostrarse, más allá y contra la intención de ciertos autores, como una teoría antimoderna, por no decir manifiestamente reaccionaria” (Vitale, 2004: 45).

Horst Kurnitzky destaca, por su parte, que las etnias pueden llegar a ser un producto del miedo y convertirse en un mito: “cuando la comunidad” —escribe— “es conservada gracias a la magia del mito, significa que la etnia misma es ya un mito que posibilita la identificación” (Kurnitzky, 2002: 86). Con todo, si los movimientos contestatarios y libertarios evolucionaron hacia el multiculturalismo, es posible que también lo hayan hecho porque el liberalismo a ultranza, como lo escribiera Todd, es distinto del liberalismo de antaño (que se asociaba con la idea de nación). Se derrumbó toda creencia colectiva (nacional), incluso dentro de las sociedades occidentales, y no sólo en las totalitarias. Ni el “libre mercado” ni la globalización dejan mayor espacio para los proyectos colectivos, aunque sí aspiren a ser creencias de masas. De la manera más contradictoria, el “libre mercado” y la globalización se convierten en creencias colectivas por resignación, por fatalismo, por “adaptación al cambio” predeterminado, por puro y simple pragmatismo o porque, en realidad, contra lo que sugiere Bovero, no hay tal contraposición entre el colectivo (cercano en este caso a la masa y el gregarismo) y la creencia de que éste “está ahí” para asegurar el libre curso de los intereses particulares. Así, el colectivo queda instrumentalizado y el descrédito de la voluntad general puede tener que ver con la decepción sobre este modo de proceder. Para los que aún contraen obligaciones colectivas, las “libertades individuales” de los demás pueden resultar una carga.

Dentro del multiculturalismo, “la presunta moral de identidad [...] se pone al servicio de un yo prepotente cuyo acariciado

objetivo es permanecer inalterable” (Arteta, 2002: 41), cosa que parece imposible incluso en las comunidades idealizadas. El hecho de permanecer inalterable es poco ante otros riesgos:

[...] la protección de las especies —escribe Horst Kurnitzky—, así como la protección a pueblos o minorías culturales amenazados, no significa la protección de cada uno de los individuos, sino de la tribu o de un pueblo. De acuerdo con esto, la protección de las minorías significa también, si se sigue la lógica del concepto legal, la delimitación distintiva de la sociedad por parte de un grupo caracterizado como minoría, con lo que se clausura la latente incorporación de ese grupo a la sociedad. Con la minoría cultural, étnica o de cualquier tipo se define también la mayoría que de ella se distingue, con lo que se da la oportunidad a que el racismo, el etnocentrismo y la xenofobia encuentren una base aparentemente legítima (Kurnitzky, 2002: 108).

Estas comunidades, las minorías o las diferencias no son objeto de admiración, ya que ésta supondría una caída (Arteta, 2002: 40); son objeto de curiosidad antropológica, por un lado, y de búsqueda de identidad para quienes las estudian, por el otro. En esta búsqueda de identidad suele tratarse de ser “uno mismo”, como en la cultura del narcisismo.

Cada identidad específica —escribe Horst Kurnitzky—, la propia palabra así lo señala, excluye con ello a todo lo que no es idéntico. Se trata de un antiguo mecanismo para determinar quién pertenece a ella y quién no [...] No importa que sean etnias o comunidades religiosas: en ambos casos no reconocen ningún tipo de universalismo, trátase de una sociedad civil o de los derechos humanos generales. El primer derecho de todo ser humano, o sea, el de ser un individuo no idéntico, es rechazado desde un principio por la identidad colectiva (Kurnitzky, 202: 95).

El mundo de hoy comienza a conjugar así, ahora de manera verdaderamente opresiva, una globalización inexorable con

identidades inalterables. Es un buen espacio para la intolerancia, mientras los grupos conservadores manifiestan la suya en la exaltación con frecuencia fanática de los “valores morales”. Es la gama que se encuentra en un país como Estados Unidos, incapaz de universalidad, y que afirma cierto sentido de superioridad innata, ya que no cambia, pero los demás deben ajustarse. Desde luego que, con el respaldo del discurso libertario, un mundo así no aparece como intolerante sino, por el contrario, como el reino de todas las permisividades, que supone la abolición de la jerarquía de valores (hasta donde ésta puede formar parte de la ética), su relativización y la prevalencia de las opiniones sobre los juicios (en el sentido de Kant), como ocurre con frecuencia en el forjamiento de consensos en los medios de comunicación masiva. Todas las opiniones son respetables; los juicios de valor parecen provenir “de arriba” y son por ende sospechosos de “autoritarismo”. Como lo explica Arteta, ya no cuenta lo valioso sino lo válido:

ese es el mecanismo —escribe— que hace imposible todo juicio moral. Se plantea, por ejemplo, la cuestión sobre la conveniencia de una conducta, su sentido personal o colectivo, los factores que la fomentan y los efectos benéficos o nocivos que de ella puedan seguirse. Indefectiblemente la respuesta será que el sujeto de tal conducta *está en su perfecto derecho*, y sanseacabó el debate. Como si sólo se tratara de dictar permisos o averiguar culpabilidades, el juicio sobre cualquier quehacer, preferencia u opinión moral queda zanjado en esos términos al momento (Arteta, 2002: 46).

Quien emite un juicio donde los demás ejercen la “libertad de opinar” es sospechoso. Como ya lo indicara Ridaou, no cabe lugar para la disidencia, porque el juicio es percibido inmediatamente como error o estigmatizado como ingenuo o autoritario. Ganada la batalla contra los totalitarismos, el mundo occidental ya no necesita afirmar juicios de valor o un realismo moral: la superioridad está implícita (y desde luego que no puede ser

tildada de “fatal arrogancia”), aunque si todas las opiniones fueran relativas, aquellas que destruyen las creencias y prácticas colectivas en nombre de “libertades individuales” anárquicas también podrían serlo. En otros términos, la superioridad estadounidense también puede ser relativa, y la intuición de que suceda así ronda en el temor a otras civilizaciones (como la islámica, por ejemplo). Finalmente, el juicio parece añejo, mientras que la opinión es una novedad. Para la moral, acusada de ser una apariencia engañosa desde los nietzscheanos, y para la autoridad, sólo queda el recurso del silencio. El nihilismo ha triunfado: “toda certeza” —escribe Mercedes Garzón— “se esfuma en sospecha” (Garzón Bates, 2000: 33). ¿Pero qué tanto vale una colectividad basada en la sospecha, y donde las eventuales verdades no son sino ilusiones? En toda su crudeza, el anarcocapitalismo consigue que la autoridad y la moral parezcan no sólo contrarias a la libertad, sino ingenuas. No se puede estar de acuerdo con la observación de Nietzsche según la cual “tanto los principios morales como la noción de verdad no son más que estipulaciones sociales prescritas en función de necesidades sociales” (Garzón Bates, 2000: 43).

Con todo, “la pérdida del gusto por el *otium*, por las formas, por las mediaciones, que se ve en la práctica social de esta época, corresponde, en efecto, a aquel proceso de negación de la moral por razones morales que Nietzsche considera constitutivo del nihilismo” (Garzón Bates, 2000: 40). La pérdida del gusto por las formas bien puede constituir la negación de un largo proceso de civilización, tal y como lo entendiera Norbert Elías. El anarcocapitalismo no ha fundado mayor cosa, pero destruye a su paso y con frecuencia con anuencias que dicen colocarse a la izquierda, conquistas humanas de larga data. Dicho sea de paso, Nietzsche no fue del todo ajeno a la tentación de negar cualquier posibilidad de verdad. En un escrito temprano (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*), llegó a considerar que la verdad no es más que algo metafórico, un juego de metonimias,

antropomorfismos e ilusiones, y que sólo existe la arbitrariedad del lenguaje, para lo cual simplificó el binomio entre voluntad y representación, y lo redujo a voluntad=ausencia de Dios y lenguaje (Serrano Marín, 2005: 115-116).

De ninguna manera puede negarse que determinados grupos minoritarios en Estados Unidos fueron durante mucho tiempo objeto de una discriminación de distintos tipos, y no sólo racial. Esta perspectiva les da a los multiculturalistas, o al menos a los partidarios del “pluralismo cultural”, su parte de razón. Sin embargo, para sintetizar lo argumentado en este apartado, tal pareciera que, en sus versiones más extremistas, el multiculturalismo hubiera optado por un esencialismo que podría ser apenas el reverso de la medalla del supremacismo de otros. De hecho, entre la “rebelión de las élites” y el multiculturalismo es la idea misma de sociedad la que ha llegado a estar en entredicho. Dichas élites cosmopolitas ya no ven razón alguna para comprometerse con el Estado, la nación y sobre todo el espíritu cívico, pero éste también ha sido destronado por las víctimas de la discriminación, al ser considerado como una forma de opresión “blanca” y “patriarcal”. Lo peor de todo es que, a resultas de lo anterior, la defensa del patriotismo haya quedado a menudo, en Estados Unidos, en manos de grupos fanáticos, protestantes o no. La trayectoria descrita hasta aquí no haría sino mostrar, en vez de la omnipotencia estadounidense, las dificultades de la “nación en formación” para asimilar los particularismos y para adquirir un carácter universal y civilizatorio.

Desde hace algunas décadas es probable que las tendencias particularistas se hayan acentuado por la crisis y, con ella, por la descomposición en una sociedad que, si ha de seguirse a Vljaki, siempre ha sido relativamente precaria, a falta de historia. No es que el protestantismo haya sido el único cimiento de la sociedad estadounidense, de nuevo contra lo que sugiere el trabajo de Vljaki. Pareciera sobre todo que dicha sociedad pudo mantenerse relativamente al margen de las “guerras culturales” mientras

hubo bonanza material en el siglo XX y, por ende, para cada uno de los grupos inmigrantes, la posibilidad de labrarse un destino allí donde existían oportunidades monetarias y de ascenso social. Hasta aquí, es imposible imaginar lo que sucedería si la bonanza llegara a desaparecer, y sólo puede decirse que los “borregos-lobos” y sus gobernantes parecieran saber que, para seguir con un tren de vida oneroso, es necesario asegurar el incesante flujo de recursos desde el exterior.

Por lo pronto, en este apartado hemos buscado insistir sobre el carácter endeble de la noción de “etnia”. Es el hecho de leer la historia de otros países con supuestos criterios “étnicos” el que da cuenta de que el multiculturalismo es también un culturalismo estadounidense y con pretensiones transhistóricas. En América Latina y el Caribe, un subcontinente proclive al mestizaje y el sincretismo, sería imposible negar que la población indígena, cuando no fue simple y llanamente exterminada, se convirtió en objeto de discriminación. Sin embargo, varios siglos de historia, después de la Conquista, no pueden echarse por la borda a nombre de las reivindicaciones “étnicas”, que por lo demás sólo han adquirido fuerza en aquellos países donde subsisten importantes comunidades indígenas. Como lo prueba la historia colonial, la discriminación realmente existente en América Latina y el Caribe fue sobre todo racial, y la noción de “etnia”, en este caso, corre el riesgo de volver a convertirse en un eufemismo. Por fortuna, y pese a todas las dificultades que representa, el mestizaje —que nunca ha existido realmente en Estados Unidos, si se toman en cuenta las limitaciones del *melting pot*— ha impedido que en el subcontinente americano los problemas sociales tomen la forma de “guerras culturales”, y que la respuesta a las diferencias raciales sea buscada en alguna clase de fanatismo. Si algo cabe lamentar es que el debate multiculturalista, en algunos círculos intelectuales e izquierdistas del sur, haya sido sacado de contexto. Ello supone desconocer

cómo el culturalismo transhistórico es el resultado de la peculiar historia interna de Estados Unidos.

Un segundo aspecto que ha cobrado importancia dentro del multiculturalismo es el del feminismo, que probablemente también se haya vuelto transhistórico y que reivindica a un género supuestamente víctima de la opresión patriarcal. En realidad, para seguir a Lipovetsky, es poco probable que la mujer haya sido siempre despreciada y relegada por la dominación masculina. Para llevar un poco más lejos las sugerencias de Elías, al cabo del proceso de civilización, en algunas sociedades europeas la “segunda mujer”, según el término acuñado por Lipovetsky, ocupó un lugar importante. El mismo Lipovetsky observa que, con la llegada de la Ilustración, tan criticada por la contracultura, se produjo la admiración por los efectos benéficos de la mujer sobre las costumbres, la cortesía y el arte de vivir (Lipovetsky, 1999: 216). Se había declarado al “bello sexo” como más próximo a la divinidad que el hombre. De Agrippa d’Aubigné a Michelet, de Novalis a Breton, de Musset a Aragon, la mujer en la cultura de algunos países europeos fue admirada, aunque no desapareciera la jerarquía social de los sexos (Lipovetsky, 1999: 217). La mujer, el “eterno femenino que arrastra a lo alto”, según Goethe, se convirtió, además de educadora, en “potencia civilizadora de las costumbres” (Lipovetsky, 1999: 217) y dejó de ser la “mujer maldita” o “fatal” de antaño (aunque en cambio conservara en Alemania esta imagen, por ejemplo con Marlene Dietrich). El mismo Lipovetsky se ve obligado a constatar que las cosas ocurrieron de otro modo en Estados Unidos, donde el puritanismo condenaba los placeres sensuales y los goces mundanos, y los excomulgaba (Lipovetsky, 1999: 82), en vez de integrarlos como parte del refinamiento.

Como contraparte, es sobre todo en Estados Unidos donde el maniqueísmo feminista llegó a asociar el sexo con la violencia (Lipovetsky, 1999: 82). Desde un principio, el feminismo estadounidense adquirió una fuerza que no tenía en otras latitudes,

y ancló en una tradición utilitarista que habría de concebir los derechos de la mujer menos como derechos universales que como los de un grupo específico (Lipovetsky, 1999: 82), hasta caer en el maximalismo y exacerbar los resentimientos y antagonismos, las sospechas y las recriminaciones (Lipovetsky, 1999: 86). En Estados Unidos, desde los años veinte del siglo pasado, el “eterno femenino”, con su refinamiento, entró en la era de masas, y aunque Lipovetsky no lo considere así, convirtió como nunca antes a la mujer en objeto, superficial y enfrascada en el culto al cuerpo, hasta llegar mucho más tarde, por ejemplo, a la religión del adelgazamiento que encarnaron a la larga Jane Fonda o Victoria Principal (Lipovetsky, 1999: 122), a lo que habría que agregar que se hizo lo mismo con el hombre, por ejemplo con el culto al *body building*. Esta evolución llevó a que se celebrara también en la mujer la capacidad para tener éxito en la competencia individual (la *self made woman*), así sea a costa de su interioridad; de paso, los hombres llegaron a temer los peligros de una relación más cercana y a preferir cierta condescendencia en la intimidad (Lasch, 1984: 220).

El hombre estadounidense se amoldó al estereotipo del “mamismo” dependiente (Lasch, 1984: 220) de clase media, y desapareció la autoridad y la capacidad de la familia para civilizar al niño, dedicado a conseguir sus deseos manipulando, seduciendo o explotando las emociones de los demás (Lasch, 1984: 225). La contracultura probablemente se haya equivocado al ensalzar el matriarcado negro en Estados Unidos que, como en América Latina y el Caribe, responde a una “cultura de la pobreza”, difícil para la mujer sola. El divorcio, la ilegitimidad y los hogares dirigidos por mujeres pasaron a ser concebidos como disfuncionales a los ojos de la clase media blanca, ciertamente, pero es probable que tampoco sean un modo de vida a idealizar.

En perspectiva, el feminismo podría explicarse mejor en Estados Unidos que en América Latina y el Caribe, donde a

partir de la Conquista se instauró el machismo y el sometimiento de las mujeres, tuteladas por el padre o por el esposo (y por la Iglesia en la sociedad colonial). Las mujeres del subcontinente, a diferencia de las del norte, tardaron mucho en obtener el reconocimiento de sus derechos y la protección de la ley en caso de divorcio. Por contraste, cuando llegaron los colonizadores británicos al Nuevo Mundo, la mujer compartió desde el primer momento los sacrificios, las responsabilidades y también los derechos del varón, algo que había sorprendido a Tocqueville, por contraste con la mujer europea (Baptista Gumucio, 1990: 319). Las formas de machismo habrían sido mucho más atenuadas en Estados Unidos, en conductas individuales y aisladas, y en el país del norte prácticamente se habría impuesto el cuasimatriarcado (Baptista Gumucio, 1990: 320). Hasta cierto punto, en su extenso recorrido por las distintas corrientes del ecofeminismo, Mary Mellor ha reconocido —además de que la palabra “ecología” fue inventada en Alemania por Ernst Haeckel, en 1873 (Mellor, 2000: 29)— el carácter radical y esencialista de buena parte del feminismo estadounidense (sobre todo el de la costa oeste) que, al unir a las mujeres con “la naturaleza dadora y amante de la vida”, puede excluir a los hombres (Mellor, 2000: 15). Para Mellor, quien no forzosamente comparte un radicalismo feminista cercano a ciertas características del matriarcado, las mujeres debieran con todo jugar un papel mediador —socialmente construido— entre la humanidad y la naturaleza no humana (Mellor, 2000: 27).

En esta perspectiva, algunas feministas han reclamado el derecho a “la misma carrera profesional que los hombres”, sin preocuparse siquiera por el hecho de que, en el mundo actual, dichas carreras no son forzosamente envidiables en el mundo que Lasch llama de la “economía corporativa” (Lasch, 1997: 116). El reemplazo del suburbio por la ciudad “yuppificada” (*yuppified city*) tampoco parece aportar la solución a la segregación de la vida hogareña y la vida del trabajo (Lasch, 1997: 119). En

perspectiva, seguramente quepa lamentar que mujeres y hombres no hayan buscado enfrentar juntos —y por ende de manera solidaria— los controles y las manipulaciones de la economía corporativa y su visión de la sociedad. No deja de ser curioso que, luego de la “revolución sexual” de finales de los años sesenta, parte de la cinematografía estadounidense haya logrado dar cuenta del modo en que se invirtieron los papeles con la entrada de la mujer al mercado de trabajo, y no siempre en condiciones desiguales (si de objetos sexuales se trata). De manera diferente, *Kramer versus Kramer* (1979) y *Tootsie* (1982) lograron dar cuenta de estos cambios. Lo cierto es que, si ha de seguirse a Lasch, la sociedad patriarcal, por lo menos en caso de divorcio, era un poco menos opresiva de lo que podría suponerse, sin que por ello deba idealizarse. Después de los años sesenta, no es seguro que el sexo haya dejado de ser un instrumento de dominación, algo que algunas feministas del siglo XIX conocían bien, y que no siempre era patrimonio exclusivo del patriarcado, por lo menos en Estados Unidos. La inversión de roles en la actualidad, desde este punto de vista, podría dejar mucho qué pensar.

A juzgar por Lasch, tampoco parece que el divorcio y la liberación sexual sean exactamente conquistas de finales de los años sesenta del siglo XX, aunque se hayan hecho en nombre de la lucha contra el patriarcado y de la igualdad. En principio, aquel reclamaba la fidelidad de la mujer, mientras que el hombre podía darse libremente sus escapadas y no faltaban los matrimonios de conveniencia. En la actualidad, curiosamente, el hecho de que los matrimonios se lleven a cabo “por amor” no ha hecho descender los divorcios, por más que ahora sean con más frecuencia las mujeres las que los exijan. Para Lasch, en realidad, la historia de la familia amerita otro ángulo. En realidad, no habría sido sino hasta el siglo XVIII cuando se produjo a la vez la “sentimentalización” de la mujer y su confinamiento al ámbito doméstico (para la educación de los hijos). Los primeros

reclamos de emancipación de la mujer no fueron una revuelta contra la vida doméstica sino un culto a este ámbito: el derecho a controlar su parte de propiedad, su propio ahorro y a divorciarse de sus esposos (Lasch, 1973: 38). Hasta la mitad del siglo XIX, en Inglaterra y en Estados Unidos las razones del divorcio solían reducirse al adulterio y la crueldad. Sin embargo, frente a la ley, la mujer podía con frecuencia alegar su inocencia frente a un esposo tiránico y *playboy* que evadía sus obligaciones, y el “sexo débil” gozaba con cierta facilidad de la protección especial legal (Lasch, 1973: 40).

Al abordar los trabajos de Carol Gilligan sobre el feminismo, Lasch no deja de anotar algunas otras limitaciones de éste, que tiende a la vez a minimizar la importancia de las diferencias sexuales y a exagerarlas (Lasch, 1997: 121): ¿podría ocurrir, hasta cierto punto, que el acceso de las mujeres al mundo de los hombres las haya hecho entrar en un rudo mundo de competencia, sin atención ni compasión? En todo caso, ideas como las de Gilligan llegan a entroncar con los ataques románticos contra la “razón instrumental”, al oponer el “sentimiento” femenino al “intelecto” masculino; el hombre se definiría para Gilligan por la “separación”, mientras que la mujer lo haría por la “conexión” (Lasch, 1997: 125). Desafortunadamente, en un marco de control y manipulación, son los tipos de argumentación que quizás se presten para todos los clisés, algunos de larga data, como si hubiera que instalar entre hombres y mujeres la polaridad entre egoísmo y altruismo (bastante dudosa en realidad), culpar de “masculinidad” a quienes trabajan “en exceso” por estar demasiado “absortos en sí mismos” (y se entiende que en su “intelecto”), y así por el estilo. Para Lasch, en un feminismo como el de Gilligan se ha confundido la tolerancia con la compasión y se ha perdido el sentido primigenio del respeto por la experiencia, la capacidad y los resultados de otros (Lasch, 1997: 127). Tampoco puede negarse que las mujeres llegan a ser iguales a los hombres en su capacidad para la crueldad en vez de la genero-

sidad (Lasch, 1997: 131). Algo más llega a preocupar a Lasch desde principios de los años setenta: el hecho de que los adelantos de la tecnología puedan llegar a la negación del lugar biológico de las mujeres (Lasch, 1973: 298), la trivialización del sexo y de las relaciones interpersonales que preveía Bertrand Russell (Lasch, 1973: 300) y la reticencia de muchos a oponerse a la utopía del adelanto científico y todos sus riesgos, algo sobre lo que llamara la atención el biólogo James D. Watson (Lasch, 1973: 303).

No está de más insistir en el hecho de que el “ecofeminismo”, como la contracultura, se lanzó contra las Luces europeas, a pesar de que no hayan sido éstas las que se aferraron al patriarcado ni inventaron la mecánica de Descartes. Para alguien con Vandana Shiva, por ejemplo, la “Ilustración ha sido la propagación de las tinieblas, de la extinción de la vida y de sus procesos de intensificación” (Shiva, 1999: 58). Atacar a la Ilustración siempre puede ser una forma de no enfrentarse al capitalismo. Para Shiva, el surgimiento de la ciencia patriarcal (*sic*) de la naturaleza tuvo lugar en Europa durante los siglos XV y XVII con la revolución científica. De paso, “la nueva relación de dominación y superioridad del hombre sobre la naturaleza fue de este modo también asociada con nuevos modelos de dominación y superioridad sobre la mujer” (Shiva, 1999: 59), afirmación que es históricamente falsa (por lo menos para el siglo XVIII). Por el mismo camino que Shiva enfila por ejemplo a la profesora de filosofía estadounidense Carolyn Merchant, para quien “en la primera Europa moderna la presunción de una dicotomía naturaleza-cultura se utilizó para dejar a la mujer en su sitio en el orden jerárquico de la naturaleza establecido, donde se la situó debajo del hombre de su grupo social” (Merchant, 1999: 287).

A partir de lo anterior, el “ecofeminismo” más duro llegó a una visión un tanto adulterada de la naturaleza como “madre nutriente”, algo en lo que cabría preguntarse, por ejemplo, si entran los cocodrilos, las serpientes, las tarántulas o los alacra-

nes, los tsunamis, los huracanes o los terremotos. Para alguien como Rudolf Bahro, no hay manera de saltarse los clisés de la contracultura, por lo que escribe: “‘Dios’ será para ambos sexos simultáneamente masculino y femenino, más masculino en unos aspectos y más femenino en otros. La vida en comunidad se basará sobre el equilibrio natural entre separación y comunicación de los sexos, y dará espacio al desarrollo desinhibido de la sensualidad y la sexualidad” (Bahro, 1999: 219). Pero si algo sorprende es que a la ecofeminista canadiense Judith Plant no le estorbe constatar que la naturaleza ha tenido dos caras (una, la pasiva, la madre nutriente; la otra, la salvaje e incontrolable); que la gente estaba antes conectada con la tierra para su sobrevivencia (de manera orgánica, aunque para sobrevivir el campesino tuviera qué hacer con el conocimiento de la dualidad de la naturaleza), y que supuestamente se consideraba inmoral ejercer la violencia contra la tierra, un ser vivo (Plant, 1999: 113). Para Plant, aunque no deba irse contra el hombre, “en la sociedad [...] se ha asociado a la mujer con el lado físico de la vida. Nuestro papel ‘se acerca a la naturaleza’, nuestro trabajo natural, que se centra en las necesidades físicas humanas: comer, sexo, limpiar, cuidar a los niños y a los enfermos” (Plant, 1999: 113), como si fuera algo que nunca hubieran hecho los hombres. Para Plant, el papel histórico de la mujer ha sido pasivo, pero cabría preguntarse, si hubiera asociación con la naturaleza, si no existen mitos que la hayan asociado con lo salvaje e incontrolable. En perspectiva, no es que deba justificarse el patriarcado. Lo curioso es que, a lo mejor, sea éste el que de algún modo haya asociado a la mujer con la naturaleza. A partir de cierto momento, el ecofeminismo duro estadounidense o canadiense corre el riesgo de ser ahistórico y de plantearse como un culturalismo, si se toman en cuenta el recorrido sugerido por Lasch o las observaciones de Lipovetsky sobre el tema. No es seguro que ciertas corrientes del feminismo no hayan hecho

más que recoger clisés, y que hayan idealizado las culturas del pasado.

Christopher Lasch, a pesar de no creer demasiado en la posibilidad de hacer una historia de género (que podría convertirse de manera monótona en la de las ocasionales “subversiones” de la autoridad patriarcal), presenta una visión más matizada de las cosas, sin que por ello la mujer haya dejado de tener un papel importante en la sociedad del norte americano. Desde el siglo XIX, la mujer se convirtió en algo así como el símbolo de la reforma y el desafío a la convención, en un mundo que asociaba el comercio a los varones y la cultura a las mujeres (Lasch, 1973: 44). Lasch previene contra la tentación de hacer de la historia de género una historia de la intimidad (Lasch, 1997: 137). Pero no había nada más erróneo en el siglo XIX que encerrar a las mujeres en el hogar, si éstas eran supuestamente más espirituales que los hombres. Lo curioso es el camino que tomó el feminismo estadounidense en esta espiritualidad. Con frecuencia, fue el de la “comunicación con Dios” y el resguardo de los valores puritanos más estrictos. Como lo ha señalado Lasch, y a diferencia de lo que podía ocurrir en Europa, las mujeres estadounidenses solían defenderse del machismo con un sentido peculiar de la hermandad entre ellas y mediante un gran apego en las relaciones entre madre e hija. Por este camino, frente a la actitud masculina, la mujer se convirtió en la custodia de la moralidad oficial hasta llegar a la “purificación de la política”, la “lucha contra el demonio”, la “condena de la esclavitud” y la lucha por la “regeneración de la religión”.

El feminismo cobró de esta manera, con frecuencia, un cariz hasta cierto punto extremista. Fue el caso de Carry Nation, dedicada a atacar el alcohol en general y los *saloons* en particular, hasta su muerte a principios del siglo XX, al grado de convertirse en “el terror del público bebedor” (Lasch, 1973: 45). Otra reformadora, Victoria Woodhull, tenía una belleza indudable y era letrada, pero su desafío a las convenciones de la época

(hacia finales del siglo XIX) la llevó a hacer temblar los convencionalismos con sus reclamos a gritos de “amor libre”, rayanos por lo demás en cierto uso del sexo como instrumento de dominación (Lasch, 1973: 50). Por su parte, Mary Baker Eddy abrazó el cristianismo hasta el fanatismo (Christian Science), lo que por cierto le valió la difusión de sus escritos en una época en que muchos se creían afectados de un particular “nerviosismo”, del que las mujeres podían ser supuestamente las víctimas principales. Baker Eddy propuso como solución una estricta autodisciplina. Lasch ha hecho notar cómo todas estas reformadoras provenían con frecuencia de familias más o menos deshechas, y que habrían de pasar posteriormente por las duras pruebas del divorcio.

Las mujeres del oeste fueron las primeras en ganar el sufragio en Estados Unidos, lo que se integró a la leyenda de la frontera. Sin embargo, el papel de la mujer en el “salvaje oeste” no había sido el de acompañar al hombre en sus salvajadas, sino el de tratar de atemperar las cosas con el restablecimiento del orden y el refinamiento (Lasch, 1973: 54), algo que muestra por ejemplo *Streets of Laredo* (1995). Desde este punto de vista, mientras había subsistido la cultura del pequeño granjero, es probable que la mujer acompañara al hombre y que al mismo tiempo lo “atemperara”. El feminismo había avanzado en la dura Inglaterra victoriana y en el este estadounidense, pero el hecho de que el sufragio se ganara en el oeste tiene poco que ver con ello (Lasch, 1973: 54). A fin de cuentas, el feminismo del siglo XIX que describe Lasch no consiguió sortear ciertas barreras. Buscó el igualitarismo y el puritanismo auténtico de los valores, pero se impuso en un oeste favorable a la prohibición, partidario del racismo y opuesto a la inmigración. A la larga, el feminismo en el este se fue volviendo conservador y el sufragio en el oeste irrelevante (Lasch, 1973: 55).

Entretanto, no está de más subrayarlo, las reivindicaciones feministas estadounidenses habían tenido tiempo de pasar por

muchos extremos, y de los más insospechados. Por otra parte, para Lasch resulta difícil hacer una historia del feminismo entre las mujeres de las clases trabajadoras, cuyas preocupaciones eran distintas —seguramente como hasta hoy— de las de las mujeres de clase media; las primeras no querían un reconocimiento abstracto de la igualdad de derechos sino protección en las condiciones laborales de las fábricas, y aquéllas que vivían en las granjas tenían preocupaciones más importantes que el sufragio. Es en esta medida que el Partido Populista, que incluía un número importante de mujeres políticamente activas, se rehusó a apoyar el sufragio femenino en 1892 (Lasch, 1997: 167). A la fecha, cabe preguntarse hasta dónde el feminismo extremo no es sino la expresión de ciertos intereses de clase media y si, en esta perspectiva, no se ha olvidado —por lo menos en algunos círculos— la condición de la mujer trabajadora. No es lo mismo dedicarse a la apología intelectual de Frida Kahlo o Tina Modotti que investigar los feminicidios en el norte mexicano o en Guatemala.

Quizá Angela Davis —perseguida en Estados Unidos por su militancia y contra cuya vida académica se lanzara Reagan— haya sido una de las pocas feministas en haber tratado el problema del sufragio para las mujeres negras sin caer en los ataques contra el “patriarcado blanco” ni renunciar a una perspectiva de clase. Davis ha explicado bien cuál fue la condición de las mujeres negras bajo la esclavitud, que trabajaban al igual que los hombres, y que se encontraban en esta medida muy alejadas del estereotipo de la “mamá” (en realidad una “blanca” convertida en “cuarterona”¹) de Harriet Beecher Stowe en *La cabaña del Tío Tom* (1851). Al trabajar, las esclavas, pese a la dureza de las condiciones, adquirieron cualidades consideradas como tabú por la ideología decimonónica sobre la feminidad (Davis, 2005: 19), y es un hecho que las negras han tenido histórica-

¹ Mestiza.

mente que trabajar fuera de sus hogares más que las blancas (Davis, 2005: 13), contra lo que llegaron a sugerir las tesis sobre la patología del “matriarcado negro” de Moynihan. Durante la esclavitud, los hombres negros también trabajaban en faenas del hogar (Davis, 2005: 25), mientras que los niños solían quedarse al cuidado de los ancianos. Davis no deja de reconocer la lucha de las mujeres blancas por el sufragio en el siglo XIX y subraya cómo, con la emigración hacia el norte de Estados Unidos, el empleo doméstico —en el que las criadas estaban al servicio de mujeres adineradas— se generalizó entre las mujeres negras, algo que muchas feministas no tomaron en consideración (Davis, 2005: 101).

En 1890, prácticamente un millón de los cuatro millones de mujeres integradas en la fuerza de trabajo eran negras (Davis, 2005: 133), pero las líderes de los clubes de mujeres negras no provenían de las clases trabajadoras. Angela Davis rescata la trayectoria de mujeres (blancas y negras) que se opusieron al sexismo sin renunciar a una perspectiva de clase (Lucy Parsons, Elle Reeve Bloor, Anita Whitney, Elizabeth Gurley Flynn, Claudia Jones), y se opone al mito del “negro violador”, cuando en realidad fueron con frecuencia los blancos los que se atribuyeron el derecho a abusar sexualmente de las mujeres negras. No está de más subrayar que la autora haya encontrado un dato interesante: los eugenistas estadounidenses seguían esterilizando de manera forzosa a las mujeres “de razas inferiores” (sobre todo negras y puertorriqueñas) hasta bien entrado el siglo XX, y tan sólo en 1972 se esterilizaron en Estados Unidos entre 100 000 y 200 000 mujeres, una cifra no muy alejada de las 250 000 esterilizaciones que se llevaron a cabo bajo el nazismo en Alemania (Davis, 2005: 217).

La historia fabricada por los medios de comunicación masiva ha convertido a los años finales de los sesenta en un verdadero hito para la liberación de la mujer, liberación que por cierto no debería confundirse con su emancipación. Por fin, en aquel

periodo, se habría acabado el confinamiento de la mujer al papel de esposa y, sobre todo, al de madre de tiempo completo (que no era el caso de las minorías). No está de más recordar, sin embargo, que cierto elogio de la liberación sexual (que podía incluir el estereotipo de la admiración por el “macho negro” primitivo del gueto, en el estilo de un Waldo Frank) se produjo entre los años veinte y los treinta con una “revolución de las maneras y de la moral” (Lasch, 1997: 140). El feminismo más extremista pudiera hacer pasar ese papel de madre-esposa por un resabio de la era victoriana. En realidad, como lo ha demostrado Lasch, las mujeres se estaban rebelando apenas contra el papel que les había asignado el rápido crecimiento de los suburbios después de la Segunda Guerra Mundial, y contra cierto recuerdo de un tipo de familia que prácticamente no había existido en el pasado (Lasch, 1997: 158). Cierta parte de la “ideología de la domesticidad” habría sido creada por las propias mujeres en la era victoriana.

En todo caso, fue aquel crecimiento de los suburbios el que contribuyó a representarse a la familia como parte de un ámbito privado ajeno al público, y de un progreso en el que ya no cabían la generosidad amorosa y el afecto espontáneo. Las mujeres comenzaron a dejar de ser reformadoras sociales, organizadoras de sociedades de benevolencia o de misiones extranjeras, para convertirse en objeto de consumo del mercado. En los suburbios ya no había lugar para la “esperanza de la democracia” que antes había construido los espacios públicos estadounidenses (Lasch, 1997: 97-98) y vuelto a las ciudades vivibles y no meros objetos de negocio. Con el crecimiento de los suburbios, el servicio voluntario que habían practicado las mujeres en el siglo XIX y a principios del XX ya no se recobraría. No había sido poca cosa, puesto que en la era progresista las mujeres habían organizado importantes campañas en pro del sufragio y creado una miríada de organizaciones, con millones de participantes, para reclamar sus derechos cívicos (y no confinarse al

hogar), lo que incluía la participación de mujeres negras (Lasch, 1997: 96). Había sido un verdadero movimiento colectivo por los derechos cívicos y, si se quiere seguir la polémica recogida por Bauman, el sentido de comunidad de intereses no parecía haberse perdido.

Por contraste, el mundo de los suburbios posterior a la Segunda Guerra Mundial ya no llegó a ser el de los vecindarios comunitarios donde la gente realmente se conoce, puede confiar, pedir ayuda y construir obligaciones recíprocas, algo así como una réplica de la vida pueblerina (Lasch, 1997: 103). Por el contrario, a partir de los años cuarenta y cincuenta comenzaron a destruirse estos patrones sociales y la vida del suburbio se organizó alrededor del supermercado antes que del vecindario, con lo que se perdieron los últimos vestigios de las obligaciones recíprocas (Lasch, 1997: 104). La familia se volvió un “refugio”, y de la clase media suburbana se excluyeron todas las formas de la familia extensa de antaño. Se entró poco a poco en la “sociedad terapéutica” del control y la manipulación (en este punto, Lasch no deja de elogiar las perspectivas de Foucault), con su ejército de consejeros y psicólogos, y donde la moral se dedicó a “condenar nada en particular y todo en general” (Lasch, 1997: 179). Hasta aquí puede decirse que, sin lugar a dudas, la reivindicación de los derechos y los atributos de las mujeres (que ya existía hace mucho en Europa, como lo hemos argumentado) es positiva. En cambio, cuando de feminismo duro se trata, bien cabe preguntarse si no se está ante otra forma de culturalismo estadounidense. Después de todo, las mujeres jugaron en la historia estadounidense un papel mucho más importante del que llega a suponerse, y no siempre para bien, por contraste con la relativa ausencia de machismo. Dicho esto, es probable que ciertas modalidades de reivindicaciones de género no puedan trasladarse mecánicamente, sin más, al subcontinente americano.

En América Latina y el Caribe se han hecho pocas elaboraciones sobre el problema del multiculturalismo, aunque es innegable que, de un tiempo a esta parte, han proliferado los estudios de género y, más aún, sobre los grupos indígenas. En el caso de los indígenas, llega a sorprender que se les atribuyan rasgos precolombinos que no corresponden, muchas veces, con el sincretismo que se produjo durante la Colonia (en particular en México), y que hizo que, con frecuencia, los sistemas normativos de usos y costumbres no fueran sino una transposición de formas coloniales de dominación, como lo ha argumentado Roger Bartra (Olivé, 1999: 39). Desde México, Luis Villoro y León Olivé se encuentran entre los pocos que se han ocupado con detalle del problema del multiculturalismo. Ambos han caído, a nuestro juicio, en la confusión que, como ya lo hemos demostrado, atribuye el racionalismo a una cultura occidental indiferenciada y no alcanza a distinguir entre el eurocentrismo y el americanocentrismo. Olivé no deja de constatar que el problema de la crisis en la globalización tiene que ver, en parte, con la disminución de la reflexión, la actividad crítica y la importancia atribuida al proceso educativo (Olivé, 1999: 24). En medio de esto se ha eclipsado la reflexión filosófica que reivindica el autor: es aquí que cabe señalar que, en toda su historia y en cierta medida por la influencia del pragmatismo, Estados Unidos fue prácticamente incapaz de generar grandes sistemas filosóficos, a diferencia de Europa o de la Grecia antigua, por ejemplo, aunque alguien como Jefferson la admirara. Olivé no renuncia del todo al racionalismo, aunque sostiene que los propósitos universalizantes y “absolutistas” de Occidente ya no son viables. De nueva cuenta, no hay modo de distinguir de manera sutil entre lo universal y lo global. Con todo, el mérito de Olivé consiste en distanciarse de la reacción multiculturalista radical y por completo relativista, que consiste en afirmar que, en la medida en que cada cultura tiene su propia “razón”, no es ya legítimo hacer juicios de valor y ni siquiera juicios en

el campo del conocimiento (Olivé, 1999: 32-33). Tampoco quiere Olivé que se renuncie por completo a todo concepto de razón ilustrada, y menos aún para favorecer la irracionalidad (Olivé, 1999: 35).

Dos reflexiones del filósofo son llamativas. En primer lugar, advierte que el término “comunidad” es muy vago, y que no toda comunidad es cultura (Olivé, 1999: 44). En segundo lugar, conviene en que la idea de pertenencia a una comunidad como clave para la identidad del individuo, al que se le ofrece en aquélla seguridad, bienestar y condiciones de realización personal, proviene de Herder (Olivé, 1999: 91). Olivé se opone, sin decirlo exactamente con estas palabras, a que la tolerancia se convierta en permisividad absoluta, la “tolerancia boba” (Olivé, 1999: 103). Bien miradas las cosas, no faltan contradicciones en la argumentación del autor que a lo sumo, para México, piensa en el reconocimiento exclusivo de las comunidades indígenas, y piensa además en que las “comunidades” tienen una serie de derechos (lo que no es falso) (Olivé, 1999: 128), olvidándose hasta cierto punto de las obligaciones. Con todo, el enfoque del autor, además de proponer alternativas eminentemente constructivas (la cooperación entre los distintos grupos y el pluralismo), da cuenta por intuición de por lo menos dos preocupaciones: el pragmatismo, que no es nombrado como tal, bien puede poner en riesgo las tradiciones humanistas entre las que se encuentra la filosofía, y para países como los de América Latina y el Caribe, el desfallecimiento de la educación puede ser desastroso. Dicho de otro modo, en Olivé queda la intuición de que la globalización, presentada como ineluctable, y que para nosotros no es sino el disfraz del culturalismo estadounidense, no conlleva en lo más mínimo una propuesta civilizatoria y humanista. Desde este punto de vista, no es que ciertos derechos de las comunidades indígenas no deban ser preservados. Sin embargo, no es seguro que éstos sean los problemas prioritarios

de las sociedades latinoamericanas y caribeñas, y de realidades de las que de algún modo se ha alejado la intelectualidad.

En buena medida como Olivé, pero desde una perspectiva de izquierda (ciertamente crítica), corroborada entre otras cosas por años de dirección de la revista mexicana *Memoria*, Héctor Díaz Polanco ha sostenido que el obstáculo para el reconocimiento a la diversidad en el mundo actual tiene su origen en una doble intransigencia: la del espíritu de las Luces, que desde Voltaire buscó una universalidad que brotara no de la tradición sino de la razón, y la de del romanticismo alemán, que frente al racionalismo francés partió a la búsqueda del espíritu del pueblo (*Volksgeist*) (Díaz Polanco, 2006: 26). Nos parece poco seguro que estas dos tradiciones teórico-políticas se hayan extendido en América Latina y el Caribe a partir de la segunda mitad del siglo XX, y es una afirmación sobre la que el autor no aporta mayor prueba histórica (Díaz Polanco, 2006: 27). Ni los populismos ni las dictaduras patriarcales ni los desarrollismos de la segunda postguerra del siglo pasado parecieron haberse planteado siquiera el problema. Por otra parte, en la línea argumentativa de Díaz-Polanco, siempre se corre el riesgo de ver en el liberalismo (que el autor termina por identificar correctamente como de raigambre anglosajona) (Díaz-Polanco, 2006: 173) una prolongación del racionalismo primigenio (Díaz-Polanco, 2006: 27).

En la argumentación del autor hay dos puntos que nos parecen de particular valía, aunque en ningún momento se detecta la influencia estadounidense en el debate. En primer lugar, Díaz-Polanco sostiene que los contornos de la afirmación de la identidad siempre están abiertos y sujetos a revisión, dando lugar para la elección (Díaz-Polanco, 2006: 112-113), algo que no se ha hecho en América Latina y el Caribe por razones sobre las que no podemos extendernos aquí. En segundo lugar, parece indudable que las versiones más radicales del multiculturalismo han sido recuperadas para el *marketing* de las

corporaciones transnacionales, que al mismo tiempo no dudan en practicar la “etnofagia” (Díaz-Polanco, 2006: 167). Al mismo tiempo que se reconoce la vigencia de las identidades, se busca engullirlas (Díaz-Polanco, 2006: 162). Frente a todas estas constataciones y al debate sobre las dificultades de la izquierda para ubicarse de manera precisa (Díaz-Polanco, 2006: 190-212), Díaz-Polanco no encuentra para América Latina y el Caribe otra cosa que la defensa del rumbo tomado por el endeble Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (de la misma manera en que Olivé insiste en los derechos indígenas), y de algo que la trayectoria histórica reciente sólo ha corroborado a medias: el auge y la politización de los movimientos indígenas en Ecuador, Perú, Chile y Bolivia (Díaz-Polanco, 2006: 185). Si bien es cierto que estos grupos originarios han conseguido organizarse políticamente y con autonomía, en Ecuador no contribuyeron de manera decisiva al triunfo de Rafael Correa en las elecciones del año 2006; en Perú no existen grupos indígenas organizados con verdadera resonancia; en Chile, pese a su fuerza, el problema mapuche sigue siendo secundario frente al poderío no del todo perdido del movimiento obrero (entre los mineros, por ejemplo), y (con la excepción de Bolivia), con el paso de los años el EZLN ha caído de manera insoslayable en la marginación.

En el caso de Olivé, como ya se ha dicho, no se puede estar de acuerdo con la identificación de la cultura occidental como un todo. Díaz-Polanco, por su parte, no puede sostener que el liberalismo al que critica sea en cierto modo la prolongación de las Luces, en todo caso de las francesas. Ambos consiguen distanciarse del multiculturalismo radical, sin duda porque no ha conseguido calar en sociedades finalmente marcadas por un fuerte mestizaje, como las de América Latina y el Caribe, y la reflexión es en muchos aspectos mucho más rica que la que con frecuencia se ha generado en las universidades estadounidenses

dedicadas al tema. Desde nuestro punto de vista, es uno de los planteamientos de Olivé que resulta de mayor interés.

Junto con los derechos de las “comunidades”, es necesario conocer y dar cauce a sus necesidades y a las necesidades humanas del conjunto de la sociedad. Si el planteamiento es clave es porque, por lo menos desde la Gran Depresión de los años treinta y con las múltiples formas de evasión que ya hemos tratado, la sociedad estadounidense seguramente tiende ya a confundir (en lo que es una adulteración) las necesidades con los deseos. En términos generales, lo que hemos querido sugerir en estos últimos párrafos no es que el reclamo de los derechos para las mujeres, los indígenas, los “afros” o los gays no sean importantes para sociedades como las de América Latina, donde los derechos ciudadanos han sido desconocidos por largo tiempo. En cambio, los extremos de la influencia del culturalismo estadounidense, importado de manera crítica, pueden llevar a una suplantación: la de los deseos (el *wishful thinking*) de una minoría reducida (en este caso intelectual) que pueden llegar a relegar, a nombre del último grito de la moda y de la “modernidad”, otras prioridades para países atrasados (como, por ejemplo, las necesidades de acceso a la educación, la salud, la alimentación y la vivienda, pero también la de contraer compromisos con el Estado y la nación). Desde este punto de vista, trabajos como los de Olivé o Díaz-Polanco, independientemente de las deficiencias ya señaladas, muestran hasta qué punto cabe la posibilidad de adaptar una discusión importante en Estados Unidos (por lo menos en los campus universitarios) a las necesidades del subcontinente americano.

LA CULTURA DEL NARCISISMO Y LA SOCIEDAD TERAPÉUTICA

El hecho de que a partir de finales de los años sesenta la contracultura se haya lanzado contra cualquier forma de autoridad, no significa que haya abandonado la idolatría que, dicho sea de paso, ya se había manifestado en la Alemania nacionalsocialista con la adoración a un líder que se caracterizaba por su mediocridad de “pintor de brocha gorda”. La sociedad narcisista, en realidad, no quiere autoridades sino ídolos. Lasch habla de héroes, pero es probable que no se trate exactamente de esto. Ciertamente, “el narcisista divide a la sociedad en dos grupos: el rico, el grandioso y famoso, por una parte, y el rebaño común y corriente por la otra” (Lasch, 1991: 113), donde abundan los “mediocres”. Todo está permitido con tal de lograr celebridad, desde el Unabomber en Estados Unidos hasta, probablemente, el culto a ciertos personajes “guerrilleros” mediáticos, como ha ocurrido en México con el *subcomandante Marcos* y el acomodo de varios intelectuales a una figura que propuso desde 1994 de todo y de nada. Incluso el criminal que asesina o secuestra a un famoso busca adquirir algo del *glamour* de la víctima (Lasch, 1991: 113).

En la sociedad narcisista, el culto al ídolo no es por lo demás garantía de nada. En la sociedad de *fans* y de cinéfilos, el idólatra puede volverse contra su ídolo o su “estrella” a la menor sensación de que éste lo ha decepcionado; las revistas que repasan la vida íntima de las celebridades no están exentas de crueldad. Para llenar su vacío interior, el narcisista busca el poder externo

y omnipotente de cuyo apoyo y aprobación se empeña en extraer su fuerza (Lasch, 1991: 113). El narcisista se identifica con ganadores por temor a que se lo califique de perdedor. No busca el ejemplo de la autoridad, sino que se guía por la ambición social y se identifica con el Otro siempre y cuando lo vea como extensión de sí mismo. Con esto, se ha preparado para entrar en la teatralidad a la que lo invita la comunidad del espectáculo creada por los medios de comunicación de masas.

En efecto, la cultura del narcisismo es la que mejor se acomoda al papel de manipulación de los medios de comunicación de masas donde ya no se trata, como pudieran pensarlo algunos, de mentir hasta que algo quede al modo en que lo quería Goebbels en el nacionalsocialismo alemán, sino de tornar por completo irrelevantes las categorías de verdad y falsedad, lo que ya había preparado el pragmatismo estadounidense. La primera ha dado paso a la credibilidad y los hechos a afirmaciones que parecen autorizadas, sin que necesariamente brinden alguna información válida (Lasch, 1991: 103). Se llega así a un mundo de pseudoacontecimientos y cuasi-información, donde la atmósfera está saturada de afirmaciones que no son ni verdaderas ni falsas sino meramente creíbles (Lasch, 1991: 103). Por este camino, cabe agregar que la retórica sofista no se encuentra lejos, por más que se acompañe de una supuesta objetividad que empieza a reducirse a meras cifras, como ocurre con los sondeos. En esta perspectiva, no es casual que ya no se quiera hablar de propaganda o de ideología. Se supone que lo que difunden los medios de comunicación de masas es “publicidad”, destinada a mercantilizarlo todo para favorecer el consumo, así sea de “pseudonecesidades”, y para dar rienda suelta a una “filosofía de la futilidad” (o de la frivolidad).

En un marco como el descrito, al narcisista ya no le importa realmente distinguir entre verdad y falsedad, en el caso de que sepa que existen. En la medida en que se ha afianzado la fuerza de los medios de comunicación de masas, incluso en los

medios académicos, el problema de la verdad y la falsedad puede terminar por desaparecer para dar pie a las simples “opiniones”, tan válidas las unas como las otras, y en el entendido de que la búsqueda de la verdad es un síntoma de autoritarismo. El problema no es simplemente que por este camino puedan anularse el sentido común y el juicio, sino que pueda perderse incluso la objetividad y, con ésta, la posibilidad de dar cuenta de la realidad.

La personalidad narcisista encaja bien con los cambios económicos y sociales que se produjeron en las últimas décadas en la sociedad estadounidense, y que la han llevado a convertirse en el mundo de los servicios por excelencia, aunque Lasch insista —cosa en la que se puede estar en desacuerdo— en la preeminencia que seguiría guardando la burocracia. En realidad, el narcisista de hoy suele ser el ejecutivo de las grandes compañías que, como lo señala el mismo Lasch, ya no trabaja con “materiales” sino con “equipos” humanos que busca administrar y controlar de tal modo —incluso con “dosis homeopáticas de humillación”— que se asegure el éxito en la competencia. Es un ejecutivo que no se mide con alguna tarea concreta o en un problema que requiere solución, sino con la necesidad de “adelantarse a los otros” en la movilidad ascendente, para lo cual puede echar mano de un talante juvenil, juguetón y seductor que lleve a creer que “todas las oportunidades son ilimitadas” (Lasch, 1991: 67) y que “todas las opciones deben estar a la mano”, como si la empresa fuera un asunto de apuestas.

En esta “idea” de contar “con todas las opciones” en “el mercado”, el compromiso y las ataduras pierden su sentido. Nada tiene ya que ver este ejecutivo con el empresario del siglo XIX, o siquiera con los primeros grandes magnates de la industria estadounidense, que no se desinteresaban del todo por la filantropía, así fuera para comprar cultura. Para el nuevo ejecutivo —que, dicho sea de paso, podría no estar demasiado alejado del mundo de la especulación financiera—, el poder ni siquiera consiste en

ganar en dinero e influencia, sino en tener “fama de ganador” (Lasch, 1991: 70), de tal modo que todo se sacrifica a esta imagen. Ciertamente, es el hombre de la “sociedad postindustrial” de la que hablaba Bell, pero no la “persona media” que serviría de colchón entre “los de arriba” y “los de abajo”, poniendo fin a los antagonismos de clase en los que Marx cifraba sus esperanzas. El nuevo ejecutivo puede entusiasmarse por las “ideas”, sobre todo si son publicitarias y redituables, pero es indiferente por completo a los acontecimientos externos, salvo cuando reflejan su propia imagen (Lasch, 1991: 70).

El “poder” reside en el ojo del espectador, y quizá no sea del todo casual que esta nueva cultura se haya acompañado, incluso en algunas partes de América Latina (sobre todo en las grandes ciudades), por la afición de un público de oficinistas a los espectáculos de voyeurismo, donde impera el juego de imágenes y de espejos (lo que suele ser el decorado de muchos antros). Como en la empresa, el ocio debe ser “excitante y sexy” y excluir toda forma de intimidad, como si fuera una trampa (Lasch, 1991: 68). El mismo Lasch observa hasta qué punto la proliferación de imágenes auditivas y visuales en la sociedad del espectáculo —que funciona a modo de un gran salón de espejos— se vuelve propicia para el narcisismo. La intrusión de las imágenes electrónicas puede ser tal, que la sonrisa permanentemente grabada en el rostro —la del narcisista— está hecha no para el Otro sino para los mejores ángulos de una cámara fotográfica, así sea imaginaria. Lo grave, desde luego, es que en este principio de juego de intersubjetividades termine por ponerse en duda la realidad del mundo exterior. En todo caso, el ejecutivo no quiere ser estimado, quiere ser admirado; no quiere exactamente fama, que podría depender de hazañas notables, sino el tipo de celebridad —aunque sea evanescente— exaltada en los medios noticiosos, en las columnas de rumores, en los programas televisivos de conversación y en las revistas dedicadas a “personalidades” (Lasch, 1991: 85). Desafortunadamente, la intrusión de los

medios de comunicación de masas en la academia —incluso en América Latina y el Caribe— puede favorecer este tipo de distorsiones en las cuales, para retomar una expresión de Lasch, se ha “eclipsado el logro”. No es sólo la academia la que corre riesgos. “La totalidad de la política” —escribe Lasch— “se ha transformado en una forma de espectáculo” (Lasch, 1991: 85).

Gracias a la “cultura del narcisismo”, el orden del sentido que podía crear la autoridad fue reemplazado por la popularización del lenguaje psicoanalítico. Alain Finkielkraut ya lo había visto desde finales de los años setenta:

Un nuevo tipo de integrismo —escribía— ha invadido la sociedad norteamericana, el integrismo de la psicología, es decir, la convicción de poder resolver con las terapias psicológicas todos los problemas individuales y sociales. Cada terapia tiene su *it*, su *algo*, su truco, el elemento cuya ausencia o cuya desaparición sirve de principio explicativo a vuestras pequeñas dificultades y a nuestros grandes problemas (Finkielkraut, 1982: 78).

En este caso, la incursión antiautoritaria en el ámbito de la privacidad, ya no respetada como tal, desembocó en lo que Sennett ha llamado “la intimidad como represión” (Sennett, 1980a: 37). Debe tenerse cuidado en creer que se trata de una auténtica intimidad. Ya no se trata del arte de la conversación de antaño, sino de relaciones interpersonales en las que se debe “vivir el momento” sin “grandes inversiones” en el amor y la amistad. Dicho de otro modo, la intimidad se opone aquí a la privacidad y se convierte en un intercambio mercantil que se agota rápido. Como lo señala Lasch, “la gente de hoy se queja de cierta incapacidad para sentir. Cultiva experiencias más vívidas, busca devolver vitalidad a un cuerpo alicaído, intenta revivir los apetitos gastados”, pero “los habitantes del siglo veinte han erigido una barrera psicológica ante las emociones fuertes, y han investido esas defensas con tanta energía de impulsos perdidos, que ya no recuerdan lo que es estar inundado por el deseo” (Lasch, 1991: 30). Algo

de engañoso puede existir en la cultura del narcisismo, aunque ni Lasch ni Sennett vayan tan lejos. El juego de la seducción y de la sonrisa en el *niceism* de estilo estadounidense prepara el “úsese y tírese” para el Otro; éste, a menos que comparta también la cultura del narcisismo, bien puede quedarse con la impresión de que ha sido objeto de algún tipo de fraude o de estafa. El narcisista llega a tener algo de parásito que despoja al otro sin devolver nada a cambio (quiere “ver sin ser visto”), y ni siquiera entra en juego el intercambio de intereses que puede ser genuino pero desembocar en el desacuerdo y el desencanto. Desde el momento en que la verdad y la falsedad ya no importan, tampoco hay lugar para la expresión de la discrepancia, que suele toparse como respuesta con un simple monólogo. El narcisista es intolerante, hasta donde considera el desacuerdo como un error.

La intersubjetividad se convirtió en condición moral. Anteriormente, en la época victoriana, “los actos de la esfera privada se medían en relación con los actos públicos” (Sennett, 1980a: 48), por lo que podía producirse el deseo de huir del mundo en general para ocultarse en lugares íntimos, aislados. La intersubjetividad actual, en cambio, ha creado lo que Sennett ha llamado una “visión psicomórfica de la sociedad”: “es un tópico” —escribe— “que los norteamericanos y la cultura norteamericana tienden a una visión psicomórfica de la sociedad, en la cual las cuestiones de clase, raza e historia quedan abolidas en pro de explicaciones que conectan el carácter y la motivación de los participantes en la sociedad” (Sennett, 1980a: 51). En un contexto como éste, “las experiencias de poder, desigualdad o dominación tienen un significado subsumido en categorías psicológicas” (Sennett, 1980a: 73). En las dos últimas administraciones de George W. Bush, por ejemplo, y sobre todo en el periodismo norteamericano, prevalecieron mucho más las pseudoexplicaciones biográficas sobre la trayectoria y la psicología del personaje que la valoración de las transformaciones

sociales —incluyendo la actitud de la sociedad norteamericana— que lo llevaron por dos veces consecutivas al gobierno. En otros términos, pudo importar más el supuesto inconsciente del personaje que las motivaciones sociales, económicas y políticas de los votos. En cierta forma, el mundo se volvió un “espejo del yo” de las ambiciones de Bush (el narcisismo se movilizó como código de significado), más que el “espejo” de las transformaciones objetivas en Estados Unidos. En esta perspectiva, como lo sugiere Sennett, las posiciones en la sociedad tienden a verse “como resultado de acertar o fallar en el ejercicio de (las) capacidades personales” (Sennett, 1980a: 52). Desde este punto de vista, el análisis del fenómeno Bush sólo podía caer en el absurdo.

En estas condiciones, la “confesión íntima” se convirtió en pilar de muchas relaciones sociales, seguramente que para “soltarse” de las “represiones” vividas y desde luego que en otra prueba de autenticidad. La relación que no se libera de cualquier atadura opresiva mediante la confesión íntima (y abundan los programas de radio dedicados al ejercicio) puede aparecer como desigual y sobre todo jerárquica, aunque ciertamente, como lo señala Sennett, las autorrevelaciones se acaben rápido y desemboquen en el aburrimiento (Sennett, 1980a: 64). Para Sennett, el “dilema del hombre proteico” consiste en que “el intercambio mercantil de confesiones tiene su lógica en una sociedad regida por el temor de que uno carezca de yo hasta que hable a otra persona sobre ello” (Sennett, 1980a: 65). La aparición de una diferencia insalvable en otro ser humano se convierte en desafío al valor del propio yo (Sennett, 1980a: 68). En realidad, este modo de intersubjetividad pronto se prestaría a ciertas formas de intolerancia, puesto que daría por sentado que la única “experiencia humana significativa es íntima y se mueve en un terreno en que la gente quiere conocer los sentimientos íntimos de cada uno” (Sennett, 1980a: 103), aunque con ello se huya

colectivamente de las relaciones sociales en sí mismas (Sennett, 1980a: 76).

Todas estas percepciones han acabado por convertir a la sociedad en “arenas de lucha por la legitimación personal” (Sennett, 1980a: 68), han hecho añicos los procesos de reflexión (y autorreflexividad) y las capacidades para compartir la similaridad (el “pensar con los otros”), y han creado “grupos de íntimos” que “legitiman sus pretensiones sociales sin que importe cuál sea la sustancia de esas pretensiones o los medios para su realización” (Sennett, 1980a: 72). La intimidad, con la introducción del intercambio mercantil de confesiones equiparado a la “gran liberación”, se convirtió en tiránica. Siempre desde el punto de vista de las mutaciones producidas en la condición humana, es probable que este proceso haya abolido ciertas formas de privacidad a las que tenían derecho —y quizá incluso estaban obligados— todos los seres humanos. La publicidad en los medios de comunicación de masas muestra de manera palmaria hasta dónde puede llegar el “libre mercado” en la abolición de la privacidad. En perspectiva, el “antiautoritarismo” logró sentar a la sociedad en el diván (dicho sea sin demérito de las diversas e innovadoras corrientes del psicoanálisis), lugar por excelencia (salvo excepciones) de la “liberación individual” contra las “repressiones” y los “tabúes”. Por lo demás, esta misma orientación no estaría exenta de cierto darwinismo social si, como lo sugiere Sennett, el éxito o el fracaso han pasado a depender de factores íntimos y ajenos a cualquier contexto social y al mérito.

La “narración” en una sociedad “terapéutica” dejó de basarse en el trabajo arduo para privilegiar el consumo, la búsqueda de la realización personal y el cultivo de las relaciones interpersonales (Lasch, 1984: 152). Abandonó finalmente la búsqueda colectiva en la medida en que, como señalaba C. Wright Mills, pasó a concebir el cambio social como *adaptación*, y “trat(ó) de adaptar al individuo a las instituciones en lugar de cambiar éstas para que dieran satisfacción a las necesidades de los hombres”

(Lasch, 1984: 151). En realidad, el antiautoritarismo ya había contribuido al descrédito o la sospecha sobre esas mismas instituciones. La única adaptación posible terminaría por ser aquella que validara, sin ponerla en cuestión, la “sociedad terapéutica” y su intersubjetividad. “El psiquiatra” —considera Lasch— “impuso una ética individualista a una sociedad compleja e interdependiente que ya la había superado hacía mucho” (Lasch, 1984: 151). Con ello, fue la familia la que terminó por convertirse en una “revelación de la experiencia psicológica pura” (Sennett, 1980a: 87), aunque ésta terminara también por convertirse en una arena por la legitimación personal y en objeto de transacciones mercantiles.

Lasch constata que la cultura del narcisismo de algún modo suspendió el tiempo, al mermar cualquier sentido de historicidad: “el narcisista” —escribió— “no se interesa en el futuro, en parte debido al poco interés que tiene en el pasado”

[...] A la vez que abriga profundos impulsos antisociales, ensalza la cooperación y el trabajo en equipo. Alaba el respeto a las normas y regulaciones, en la íntima convicción de que ellas no se aplican en su caso. Codicioso, en el sentido de que sus antojos no tienen límite, no acumula bienes y provisiones para el futuro [...] pero exige gratificaciones inmediatas y vive en un estado de deseo inagotable, perpetuamente insatisfecho (Lasch, 1999: 17).

El mundo occidental, pero sobre todo Estados Unidos, ha ido perdiendo el sentido del tiempo y la historia, con frecuencia para instalarse en la pasividad de un eterno presente. Lasch llegó a intuir en qué desembocaría la cultura del narcisismo: en la guerra de todos contra todos, el conformismo y el utilitarismo, la ruptura del enlace de generaciones y —en otra mutación sorprendente de la condición humana— en la pérdida del sentido del realismo moral. Lasch menciona explícitamente el papel jugado en este proceso por el radicalismo cultural: “las estrategias de supervivencia narcisista” —escribe— “se presentan hoy como la

emancipación de las condiciones represivas del pasado, dando pie a una ‘revolución cultural’ que reproduce los peores rasgos de la civilización en vías de derrumbarse cuya crítica realiza” (Lasch, 1999: 16). La cultura del individualismo —de la glorificación de las “libertades individuales”— “ha llevado la lógica del individualismo al extremo de una guerra de todos contra todos y la búsqueda de la felicidad al punto muerto de una preocupación narcisista por el Yo” (Lasch, 1999: 16).

Lasch va aún más lejos al sostener que el hedonismo es un fraude. Como en el ambiente que describiera a su manera Rauschnig, la búsqueda del placer encubre una lucha por el poder (Lasch, 1999: 92) que por lo demás, como lo sugiere el anarquismo, se encuentra supuestamente por doquier. “El ciudadano contemporáneo” —escribe Lasch— “no se ha vuelto verdaderamente más sociable y cooperador, como quieren hacernos creer los teóricos de la ‘orientación hacia los otros’ y la conformidad: sólo se ha aficionado más a explotar en beneficio propio las convenciones ligadas a las relaciones interpersonales” (Lasch, 1999: 92). En esta perspectiva, no son desde luego las libertades individuales las que se encuentran en tela de juicio, sino el modo en que se entienden en el mundo occidental: como derecho —legitimado por la sociedad— para dar rienda suelta a la instrumentalización de los individuos. Quizá no sea del todo casual que esta creencia colectiva en el darwinismo social haya encontrado fuertes resistencias en la religión, otro blanco del antiautoritarismo que desembocó en supuestos como los de un futuro “choque de civilizaciones” y en la identificación de casi toda religión con el integrismo. En este orden de cosas, la religión se volvió por fuerza opresiva y debió dejar paso, también, a la libertad de la mercancía para abolirla o instrumentalizarla, aunque la fe depositada en el “libre mercado” pudiera terminar en un verdadero fanatismo. Finalmente, como lo hace notar Lasch, en el contexto del individualismo llevado al extremo las relaciones interpersonales

terminaron por volverse frágiles: “todo conspira” —escribe— “a favor de soluciones escapistas al problema psicológico de la dependencia, la separación y la individuación, y contra el realismo moral que posibilita que los seres humanos acepten los límites existenciales de su poder y libertad” (Lasch, 1999: 298).

Las relaciones de dependencia afectiva fueron sustituidas por lo que Sennett ha llamado “la corrosión del carácter” y por la imposibilidad para asegurar el relevo de generaciones. Los lazos de afectividad sólidos dejaron de ser convincentes, las modernas redes institucionales quedaron marcadas por “la fuerza de los vínculos débiles”, y “nada a largo plazo” se volvió la consigna de la sociedad que, como ha sugerido Lasch, perdió el sentido de la historicidad. Si la autoridad ya había sido cuestionada, ahora vendría el turno del compromiso y la lealtad. “Nada a largo plazo”, sostiene Sennett, “es el principio que corroe la confianza, la lealtad y el compromiso mutuos” (Sennett, 2001: 22), y que por ende —agregaríamos— resquebraja la cohesión social, aunque refuerce ciertas creencias de masas. Desde los años sesenta y hasta los ochenta, se afianzó el escepticismo: ya no había nada por qué sacrificarse, y quizá el sacrificio de las generaciones de la Era de las Catástrofes había sido demasiado exigente. La voluntad de las generaciones anteriores se volvió estática: quedó en la mera afirmación de valores (Sennett, 2001: 29), pero también en la impotencia para transmitirlos. Frente al “autoritarismo” se desplegó finalmente el discurso de la “flexibilidad” y la capacidad de “adaptación al cambio”, aunque en ello se doblgara a la gente (Sennett, 2001: 47). En el ámbito empresarial, tan afecto a las “nuevas redes”, se hizo costumbre vivir en la vulnerabilidad permanente (Sennett, 2001: 86). En este ambiente de libertades individuales flexibles y sin compromisos, “nosotros”, expresión de la colectividad, se convirtió en el pronombre peligroso (Sennett, 2001: 144), pese a que la sociedad necesite de vínculos de dependencia e incluso de una

narrativa compartida de la dificultad, sin la cual no hay destino compartido (Sennett, 2001: 154).

Los rasgos narcisistas del mundo occidental, pero muy en particular de Estados Unidos, probablemente lleguen hasta el grado de que ya no es aceptable que sociedad alguna del planeta quede fuera del “libre mercado”, de la “inexorable” globalización y de una democracia entendida de un modo muy peculiar: las diferencias de evolución en el tiempo y el espacio, como las diferencias de orígenes civilizatorios, se han convertido en otros tantos obstáculos para la libre circulación de la mercancía. La “gran liberación” aún tiene que alcanzar los rincones más apartados del planeta, donde quedan, desde luego, algunos “autoritarios” recalcitrantes.

Emil Vljaki se encuentra entre los autores que atribuyen a la sociedad estadounidense fuertes rasgos narcisistas. Aunque no sea posible compartir toda la argumentación de este autor, no está de más señalar que se encuentra entre quienes retoman frecuentemente a Lasch. Para Vljaki, el narcisismo guarda relación con el protestantismo, y quizás sea de lamentar que el autor se adentre en el tipo de reflexiones psicológicas —apoyadas en Freud— que Sennett probablemente se hubiera empeñado en evitar. En todo caso, Vljaki expone las consecuencias que el narcisismo puede tener para la relación de los estadounidenses con el mundo exterior. Hasta cierto punto, para Vljaki la sociedad estadounidense es una sociedad de esclavos, en el sentido en que los definía Aristóteles: “objetos animados” (Vljaki, 2005: 178) que, por lo demás, siguiendo a Lasch, pasan su tiempo buscando un sentido a su vida al mismo tiempo que dudan de su propia existencia (Vljaki, 2005: 178). Los “borregos-lobos” pueden resultar tanto más peligrosos cuanto que, por su mismo narcisismo, se comportan a la vez como niños y como dueños del mundo. Por lo demás, los “bebés” estadounidenses tampoco son como todos, sino que se caracterizan por su carácter pretencioso, sin respeto por nadie, y por su incapacidad

para adaptarse a cualquier influencia colectiva externa (Vlajki, 2005: 182).

Entre las cosas más llamativas se encuentra la combinación de un enorme poderío con la superficialidad extrema, la artificialidad y la precariedad. Para el autor, cualquier pérdida de la capacidad estadounidense para imponerse en el mundo puede convertir al sueño americano en una auténtica pesadilla, a partir de la implosión de las contradicciones internas en una sociedad prácticamente sin historia. En efecto, y siempre por narcisismo, los estadounidenses serían incapaces de aceptar la historicidad de otras sociedades, y al mismo tiempo la envidiarían. Estados Unidos, si no buscara garantizar su dominio sobre el mundo, podría “estallar” sin que el descalabro deje mayor huella en el mundo (Vlajki, 2005: 184). Dicho en otros términos, el narcisismo estadounidense puede asociarse al mismo tiempo con una personalidad histórica extremadamente débil, si no es que desfalleciente.

Siempre apoyándose en Lasch, Vlajki constata que el yo estadounidense es en realidad un cascarón vacío y artificial, hedonista y estereotipado, y al mismo tiempo incapaz de la menor compasión. A partir de los criterios de pragmatismo, utilitarismo y eficacia, el Otro no es más que un instrumento para conseguir ciertos fines y para obtener un placer que en realidad no se satisface nunca. Para el estadounidense, la psicología del “hacer” se ha sacrificado por completo a la del “parecer”, de tal modo que el ser humano únicamente puede identificarse con su imagen publicitaria (Vlajki, 2005: 185). El narcisista estadounidense —observa Vlajki siguiendo de nueva cuenta a Lasch— busca reafirmar su poder cautivando o impresionando a los otros, y está al mismo tiempo obsesionado por las imperfecciones que pudieran ser nocivas para la apariencia que quiere dar de sí mismo (Vlajki, 2005: 185). El resultado no puede ser más desolador: la pobreza moral, cognitiva (la “disonancia cognitiva”), emocional y cultural, a la que Vlajki dedica numerosas páginas

con datos de apoyo. El sistema estadounidense descansa escandalosamente en una gigantesca base de analfabetos (52 millones en 1999) (Vlajki, 2005: 198), y el sistema de enseñanza se encuentra a tal punto derruido que, en 2004, se descubrió por ejemplo que un “sociólogo”, profesor universitario, ejerció su profesión durante 20 años sin saber leer ni escribir (Vlajki, 2005: 198). Para Vlajki, el problema tiene que ver con el hecho de que, a la larga, el estadounidense medio no puede ser concebido de otra manera que con estadísticas y sondeos. El “arte científico” en Estados Unidos se convirtió en el empeño por cuantificarlo todo en la vida social e individual; en apoyarse en las computadoras para investigar cualquier banalidad, sin que ello suponga mayor esfuerzo reflexivo, y en hostigar cualquier forma de investigación que no esté parcelizada (Vlajki, 2005: 160).

Para el individuo estadounidense, la felicidad y la democracia bien pueden acabar midiéndose por cifras, de la misma manera en que la relación sexual, un hecho total y misterioso al decir de Vlajki, se mide por el número de orgasmos, la tasa de adrenalina en la sangre y la duración del contacto físico... Esta “cientificidad” puede llegar, como ocurriera en 2004, a que un grupo de expertos haya concluido que el alma humana pesa exactamente...ocho gramos, la diferencia de peso entre el cuerpo muerto y el cuerpo vivo (Vlajki, 2005: 296). Desde luego, esta manía de la cuantificación (si bien no se ha afirmado que no sea necesaria) deja poco espacio para el humanismo, incluido el religioso, si se toman en cuenta los “descubrimientos” de “poderes ocultos” hechos por un Dan Brown en *El código Da Vinci* (2003), pero puede ser igualmente un síntoma preocupante de la sociedad estadounidense —y de un mundo americanizado— para aceptar cualquier cambio verdadero (cualitativo y no cuantitativo).

Vlajki relaciona por lo demás el narcisismo contra otra característica del estadounidense promedio: su tendencia acusada a representarse el mundo de manera muy simplista y, sobre todo,

maniqueísta, aunque de nueva cuenta pueda discreparse con el autor sobre el origen protestante de esta forma de ver el mundo. El simplismo no excluye el social-darwinismo. Vljki recuerda cómo el propio Darwin creía que el pueblo estadounidense era el resultado espléndido de la “selección natural” entre los colonos (Vljki, 2005: 144). En todo caso, el estadounidense es incapaz de pensar la contradicción, la historicidad y la complejidad, y no estaría de más constatar que, gracias a la fuerza adquirida por los medios de comunicación masiva, este problema acabó por extenderse mucho más allá de la superpotencia, para abarcar la propaganda de la derecha en distintas partes del mundo, pero también cierto modo de “razonar” de las izquierdas, incluidas las latinoamericanas y caribeñas, con frecuencia reducidas a oponer el “Bien” de las víctimas al “Mal” de las élites estadounidenses, el “neoliberalismo” o la “globalización”. El tipo de razonamiento binario es bastante común, como lo hace notar Vljki, pero ante él la gente suele detenerse para reflexionar. No es el caso de los estadounidenses, incapaces de pensar cualquier complejidad y que necesitan por lo demás, para “comprender”, reducirlo todo a la cantidad y lo “verdadero o falso” bipolar y descontextualizado. De modo muy simple, como lo muestra la política exterior estadounidense, es “Mal” todo lo que no se ha definido *a priori* como “Bien”, y de ahí en adelante ya no hay modo de detener a las “élites”, los medios de comunicación masiva y la masa de “borregos-lobos” enfrascados en el último estereotipo de moda. Al mismo tiempo, en nombre de un “Bien” que se entiende fundamentalmente como derecho a aplastar sin piedad a los “fracasados” y poco ambiciosos, se llega a la contradicción esencial de la mentalidad binaria. El Bien no debería engendrar el Mal, pero es exactamente lo contrario lo que se produce en el marco del mercado y la competencia. Hay que combatir al Otro y privarlo de medios de subsistencia, y no hay lugar para el buen samaritano, de tal forma que en realidad se es indiferente al Mal y al sufrimiento provocado contra

los demás (Vlajki, 2005: 217). A falta de solidaridades sociales, el yo estadounidense termina por pensar que el Bien es su contrario —el Mal— y que las pulsiones de destrucción, el cinismo y la perversión están permitidos (Vlajki, 2005: 217).

Como lo hace notar el mismo Emil Vlajki a los estadounidenses, curiosamente les fascina una cinematografía donde luchan el Bien y el Mal, y el primero suele imponerse ni más ni menos que con la fuerza bruta, ya sea contra los “extraterrestres” o los “terroristas”. La peor superficialidad puede acompañarse así de la apología constante de la violencia. Seguramente sea de deplorar que esta cinematografía se haya impuesto en muchas salas de cine latinoamericanas y caribeñas, saturadas de filmes estadounidenses. Al mismo tiempo, el simplismo de la mentalidad binaria —en la cual todo se define por un “sí” o por un “no” y no hay lugar para la incertidumbre— ha llegado a calar en el modo de hacer sondeos para la opinión pública —por ejemplo, al momento de las campañas electorales—, en ciertas vertientes de la producción académica (los “buenos indios” del multiculturalismo contra el “mal” del “sistema blanco patriarcal”) y en los medios de comunicación masiva, cuyos contenidos ya no son capaces, con frecuencia, de ir más allá de una apenas solapada demonización y de la incapacidad para representarse a los seres humanos con contradicciones ajenas a la mera exhibición narcisista. Pese al progreso tecnológico, por lo menos los estadounidenses tienden a mostrar la imposibilidad para entender la complejidad de las relaciones sociales y para salir del “retraso” emocional: prefieren refugiarse en los mitos, los prejuicios y las profecías de diversa índole (Vlajki, 2005: 216). En medio de todo esto, ya no hay mayor lugar para glorificar las virtudes de antaño de las clases medias: la gente “respetable” se encuentra entre la que comete mayores infracciones a la ley, de acuerdo con distintos estudios (Vlajki, 2005: 207), con el espíritu del *catch-as-can*. Por último, no está de más observar hasta qué punto el discurso de la política exterior estadouniden-

se se ha vuelto maniqueo —desde Reagan hasta los Bush—, y hasta qué grado esta propaganda ha repercutido, por ejemplo, en el modo de hacer periodismo en América Latina y el Caribe. Como lo sugiere Vlajki, pudiera ser un maniqueísmo que rebasa de lejos los simplismos que se atribuían a una propaganda chata como la soviética.

No cabe duda de que, andando el tiempo, el maniqueísmo se impuso en los medios de comunicación de masas (radio, prensa, televisión) al sur del continente e incluso entre algunos intelectuales, a veces ex izquierdistas, que comenzaron a ver a las ciencias sociales locales y a la sociedad misma como si nunca hubieran tenido historia. Esto es lamentable en la medida en que, a diferencia de la sociedad estadounidense tal y como la percibe Vlajki, ayuna de historia, América Latina y el Caribe tuvieron un pasado rico y diverso en enseñanzas, con civilizaciones precolombinas (despótico-tributarias), pero también con la herencia española y el resultado de los sincretismos y el mestizaje. Para principios del siglo XXI, y quizá sin darse cuenta de la influencia del culturalismo estadounidense, algunos latinoamericanos optaron por denigrar su propia historia, desacralizándolo todo, y la política llegó a convertirse, un poco al modo norteamericano, en enfrentamientos de lo más simplistas entre el Bien y el Mal (para el caso, entre los cosmopolitas y los nacionalistas), y con los mismos resultados que en el norte: el puro y simple linchamiento, con los argumentos más absurdos, de quienes aún quisieran mantener una concepción republicana (si se exceptúa a Cuba, donde Fidel Castro pasó a ser uno de los ídolos del contracultural Oliver Stone) del Estado y endógena de la nación. Para el caso no está de más recordar, como en su momento lo hiciera Walter Allen, que el linchamiento fue una costumbre que se instaló en la frontera estadounidense, donde se acostumbraba “disparar primero y averiguar después” (con una justicia rústica, improvisada y sumaria), y que propagó Charles

Lynch, un plantador virginiano y oficial revolucionario (Allen, 1976: 66).

La proliferación de “neos” y “post” a lo mejor traduce esta dificultad para nombrar algo verdaderamente nuevo, sobre todo en comparación con lo acontecido en el siglo XX y en particular durante la segunda postguerra del mismo. Quizá, en algunos aspectos, haya quedado probado que es más fácil destruir que construir. Con todo, los mismos “post” y “neos” han logrado dar cuenta de ciertas mutaciones reales en varias décadas de crisis, desde finales de los años sesenta del siglo pasado hasta la actualidad. Curiosamente, nadie ha hablado de “postcrisis”. En medio de transformaciones ciertas, se afirmaron dos tendencias que aparecen como inexorables: la “globalización” y la democracia. Estas tendencias, sin ser propiamente acontecimientos fundadores, han conseguido empero presentarse como auténticas novedades (sin que forzosamente lo sean), pero sobre todo como “la más alta ocasión que vieron los siglos” (Ridao, 2002: 9). La globalización, en particular, suele no estar exenta de cierto fatalismo, ni de una presentación que la asemeja a las versiones más chatas del marxismo, puesto que tendría sus leyes —en particular económicas— inexorables, que poco dependerían de la voluntad de los hombres, los cuales no tendrían más que adaptarse. De nueva cuenta, es como si el anarcocapitalismo triunfante, sobre todo después de 1989-1991, se hubiera empeñado en recuperar para sí todo discurso contestatario o libertario. La globalización hace lo que las empresas: gestiona y administra, pero no pretende resolver los problemas de las cohesiones sociales que desbarata, ni fundar ética alguna. En una sociedad como la estadounidense, pero no sólo en ella, las transformaciones de las últimas décadas barrieron con las distinciones entre izquierda y derecha para instalar otras corrientes y claves de interpretación. El conservadurismo se apropió de los “valores morales” que los contestatarios rechazaron; los liberales se quedaron con la

reivindicación de la globalización, si cosmopolita mejor, y los contestatarios de antaño (que no los socialistas) se ampararon en el multiculturalismo. En cierto modo las tres tendencias, alejadas eso sí del clima que Rauschning describiera para la Alemania de los años treinta, representan el reconocimiento de que los tejidos colectivos se deshicieron; las tres tendencias, también, encontraron sus fanáticos, dispuestos a no escuchar otra cosa, y las tres coincidieron en el meollo del anarcocapitalismo: destruir la autoridad o reducirla al mínimo, al equipararla con una burocracia represiva. Desde finales de los años sesenta hasta la actualidad, ha resultado particularmente difícil diferenciar al Estado de una burocracia “impositiva” y al mismo tiempo “ineficiente”.

El anarcocapitalismo se ubicó en una dinámica claramente postiluminista o incluso antiiluminista. En una “sociedad terapéutica”, los seres humanos difícilmente se dejan orientar por la razón y por la integración antes que por la segregación. En ello se olvidó, como afirma José María Ridaó, que “la Ilustración coincide con el erasmismo en el propósito de construir la comunidad política a partir de ciertos vínculos compartidos por todos los individuos” (Ridaó, 2002: 83). La retórica de la Nueva Era y el nuevo comienzo ha preferido recurrir al expediente psicológico para explicar que la noción de ciudadanía esté dejando paso a la de identidad (estrechamente vinculada con la de “autenticidad”), y que se acompañe del dismantelamiento de los sistemas de bienestar como elemento de cohesión, de la potenciación de las instancias locales de poder y de las quiebras en la aplicación general de la ley (Ridaó, 2002: 97). Pero peor aún, “la más alta ocasión que vieron los siglos”, con la “gran liberación” y el nuevo comienzo, han creado cierta intolerancia. Si se problematiza una globalización que es inexorable, un destino inmutable, y que está implícita en la “naturaleza de las cosas”, no se está en la disidencia sino en el error (Ridaó, 2002: 99). Ni Hayek ni Popper ni Berlin se habían

atrevido a ir tan lejos. La discrepancia ante la ortodoxia imperante en una época no tiene por qué equipararse con el error. Con todos los avances tecnológicos que se quieran, el futuro no está determinado de antemano ni para lo bueno ni para lo malo (Ridao, 2002: 160), a menos que el debate ciudadano, ya sin matices, se convierta en un mecanismo binario de prueba o error en el que la disidencia carece de sentido puesto que, por definición, sólo puede existir una opción acertada (Ridao, 2002: 18). El acuerdo de voluntades cede el paso a la racionalización de apariencia científica, y por ende supuestamente “superior”.

El hombre público ya había caído cuando se produjo la Nueva Era y la “más alta ocasión que vieron los siglos”. Richard Sennett había detectado la relación entre la esfera pública y la teatralización del mundo (Sennett, 1978). Con el repliegue sobre la intimidad, la “sociedad terapéutica” y las libertades individuales intersubjetivas, la política —hecha para “extraños” con cierto distanciamiento y no para “íntimos”— perdió buena parte de su credibilidad y sentido, como si ya no pudiera comunicar o representar nada. La aparición del líder carismático habría de contribuir a la creciente “incivilidad”, como la llama Sennett. Para este autor, “podemos recordar fácilmente a aquellos individuos que son incivilizados en estos términos: son aquellos ‘amigos’ que necesitan que los demás accedan a los traumas cotidianos de sus propias vidas, quienes demuestran poco interés en los demás salvo al tomarlos como oídos para volcar en ellos sus confesiones” (Sennett, 1978: 328). Nada hay aquí de la domesticación de los afectos que Norbert Elías diera como símbolo del proceso civilizatorio (Heinich, 1999: 17). “Civildad”, como “ciudad”, implicaba tratar a los demás como si fuesen extraños y forjar un vínculo social sobre dicha distancia social (Sennett, 1978: 327). En este mismo marco, lo “público” debía transcurrir fuera de la vida de familia y de los amigos cercanos (Sennett, 1978: 27). La “sociedad terapéutica” no lo permite. La *res pública* acaba destruida por la creencia de

que los significados sociales son generados por los sentimientos de los seres humanos individuales (Sennett, 1978: 419). El líder carismático no haría sino agravar el problema, que estriba en que este mismo líder “destruye toda distancia entre sus propios sentimientos e impulsos y aquellos de su público y, de este modo, concitando la atención de sus motivaciones les desvía de cualquier consideración que puedan hacer sobre él en función de sus actos” (Sennett, 1978: 328). Los seguidores del líder carismático, que tiene que ser un seductor, terminan cargando con la responsabilidad de comprenderlo como persona una vez llegado al poder (Sennett, 1978: 328). En este proceso, Sennett sostiene que los medios electrónicos masivos juegan un papel de primer orden, dedicados como suelen estarlo a la “sobrexposición” de la vida personal del líder. Es en esta medida que habíamos podido hablar previamente de idolatría.

Los medios de comunicación masiva, llamados por algunos “el cuarto poder”, adquirieron en las últimas décadas, sobre todo con la televisión, un poderío de alcances insospechados, en buena medida poniendo las innovaciones tecnológicas al servicio de la tiranía de la intimidad y la “sociedad terapéutica”. Probablemente no sea el lenguaje sociológico el que se propagó hasta vulgarizarse en los más diversos ámbitos, incluido el de los medios de comunicación. Más bien pareciera haber sucedido lo contrario. Con la pérdida de la distancia social y con la incivilidad, ciertos medios académicos parecen haber recogido para sí el lenguaje de los medios de comunicación masiva, obviamente interesado en fenómenos que, como el del carisma, pueden ser rentables. Lo mismo puede haber ocurrido con el lenguaje de los organismos internacionales. No es que éstos se pusieron a ensalzar la “governabilidad” (¡governanza!) porque así lo hayan descubierto los sociólogos, sino que estos últimos se adaptaron al lenguaje tecnocrático en boga (de gestión y administración).

Es preciso insistir en que la mayoría de los medios de comunicación ha adoptado a la “sociedad terapéutica” como norma. Resulta a veces más importante que el hombre político dé cuenta de su vida personal, más que de su programa, y lo privado destruye de este modo lo público (“lo personal es político”, afirman algunas comunidades gays), llevándolo al extremo de la escenificación o la teatralización. La función de los medios de comunicación masiva no está en asegurar la civilidad y la distancia social, sino en “acortarla” al máximo en nombre de la comunicación “íntima”. De todas maneras, las defensas contra cualquier crítica a este modo de proceder ya están construidas. Cualquier intento por poner límites o normar el proceder de los medios de comunicación masiva puede parecer “autoritario”, y desde luego que contrario a la “libertad de expresión”, aunque ésta pueda caer en el relativismo absoluto. Los medios de comunicación masiva, en particular, se encuentran en el origen de una concepción de la política que suele sustituir el debate verdadero en la opinión pública, y el derecho a la disidencia al que se refiere Ridaou, por el forjamiento de “consensos” que al mismo tiempo disuelven los acuerdos (que pueden hacerse sobre discrepancias) y los compromisos negociados. La deliberación ya no es pedagogía, mientras que se impone el sondeo donde las preferencias están predeterminadas (Tenzer, 1992: 330-331). La comunicación masiva no es forzosamente comunicación social entre “extraños”. “Los mensajes” —sostiene Tenzer— “degeneran en ruido, multiforme y polisémico, que se convierte en sucedáneo de sentido” (Tenzer, 1992: 344), y desde luego que de capacidad para juzgar. Conviene retener en todo caso que los medios de comunicación masiva participan con cierta facilidad de la fiesta de la “gran liberación” que propone el anarcocapitalismo: transmiten sin límites y crean también un sucedáneo de colectividad que se confunde con la audiencia de masas. Nos parece que mucho de lo afirmado es fácilmente constatable en América Latina y el Caribe y que los jóvenes, en particular, ya

no están exentos de conductas narcisistas. Como con el multiculturalismo, el problema estriba en que la búsqueda del deseo, e incluso de la fantasía, no puede confundirse con la satisfacción de las necesidades humanas básicas.



CONCLUSIONES

Como habíamos señalado al principio de este trabajo, durante casi todo el siglo pasado, y más allá de la denuncia de las exacciones del imperio, el conocimiento de la realidad interna de Estados Unidos en el pensamiento latinoamericano y caribeño fue casi nulo, cosa que no había ocurrido entre finales del siglo XIX y principios del XX, como veremos enseguida. Uno de los problemas que plantea este desconocimiento estriba en que, a estas alturas, muchos latinoamericanos y caribeños pueden seguir viendo en el vecino del norte el ejemplo de la democracia por excelencia, cuando en realidad se trata ya de una plutocracia en la cual, en todo caso, las reglas del juego democrático son muy específicas, aunque pretendan globalizarse. Si ha de seguirse a Lasch, el contenido social de la democracia estadounidense fue perdiéndose hacia finales del siglo XIX. La tesis no es absurda, puesto que es el mismo periodo en que, terminada la conquista de la frontera interna, Estados Unidos se lanzó a la expansión exterior (con la excepción previa de México).

Otro problema del desconocimiento ya aludido se encuentra en el hecho de que las sociedades latinoamericanas y caribeñas podrían no estar preparadas para la asimilación crítica de la cultura de masas de origen estadounidense. Hasta la Segunda Guerra Mundial, el subcontinente americano había seguido, a muy grandes rasgos, una trayectoria propia anclada en la tradición y en la herencia colonial, a falta de poder adoptar una auténtica modernidad. Por lo menos entre las incipientes clases medias, la americanización de las mentalidades comen-

zó a producirse en la segunda postguerra, cuando los grandes populismos (el cardenismo, el varguismo, con la excepción del peronismo argentino) ya habían agotado su impulso inicial. En un imaginario como el de las clases medias mexicanas surgidas al calor del “desarrollo estabilizador”, la influencia estadounidense fue haciéndose cada vez más fuerte (como lo atestigua por ejemplo parte de la música con la traducción al español de los temas más simplones del *rock and roll* estadounidense), hasta negar la existencia de lo que Guillermo Bonfil Batalla llamara el “México profundo”, que quizá no se reduce a lo indígena. Para poner otros ejemplos puede mencionarse cómo, en algunos países (Colombia, Ecuador, Perú), se popularizaron los nombres de origen estadounidense (Franklin, Washington, Jefferson...). Con todo, no fue sino hasta finales de los años sesenta cuando el culturalismo estadounidense comenzó a tener un impacto más fuerte en el imaginario del subcontinente: es aquí que alcanzó a parte de la izquierda, que a la larga llegó a adoptar juntos, sin que ello representara un problema, al *Che* Guevara y a John Lennon. Si acaso todavía hubo un paréntesis, en cierta medida debido a la influencia de la Revolución cubana, hasta principios de los años setenta, con algunos gobiernos nacionales-populares (para no entrar en polémicas que rebasan los propósitos de este texto), en Ecuador, Perú, Panamá o Bolivia, por citar los conocidos, o incluso en el populismo tardío del echeverrismo mexicano. Aun en la Revolución cubana, sin embargo, puede notarse en parte de la cultura la influencia de Estados Unidos (el trovador Silvio Rodríguez se inspiró hasta cierto punto en Bob Dylan, por ejemplo).

Los años setenta no fueron más que el último paréntesis. Ya hemos señalado que la crítica social se opacó en Estados Unidos durante los años ochenta (en la filmografía, por ejemplo). Es la misma época en que, incluso entre parte de la intelectualidad izquierdista, comenzó a volverse común el contacto con las universidades estadounidenses y su muy peculiar modo de re-

CONCLUSIONES

presentarse las problemáticas sociales. Si hemos querido recrear en este texto los cambios ocurridos en la sociedad estadounidense, es porque lo que ésta exporta desde los años noventa ya no tiene mayor cosa que ver con los ideales democráticos originales en el norte, sino con la masificación pura y simple. Nos hemos referido con frecuencia a la izquierda y es indudable que, en América Latina y el Caribe, no forma un conjunto homogéneo, de tal modo que es preferible hablar de “las izquierdas”. A la izquierda del Partido Revolucionario Institucional mexicano, por ejemplo, en 1994 la influencia de Martin Luther King Jr. (*I have a dream*) en un conocido discurso de Luis Donaldo Colosio fue insoslayable. En 2006, Andrés Manuel López Obrador también reivindicó a Luther King. Pero si hay algo que llama la atención es el hecho de que, siempre en el año 2006, el sandinista (y a la postre ganador de las elecciones nicaragüenses) Daniel Ortega haya hecho campaña adaptando al español un tema de John Lennon (*Give peace a chance*). Quizá sea sorprendente que parte de la izquierda del subcontinente piense en términos de derechos civiles en el siglo XXI, cuando éstos se vieron cada vez más restringidos en Estados Unidos con George W. Bush (por ejemplo con el Acta Patriótica). Ya hemos hablado de cierta forma de americanización en discursos como los del neozapatismo mexicano. En cambio, no puede negarse que Venezuela, Ecuador (pese a las simpatías de Rafael Correa por Joseph Stiglitz) y Bolivia han adoptado otro camino, alejado de la americanización, e incluso desafiante contra Estados Unidos en el caso del chavismo.

De lo argumentado en distintos planos en este texto no está de más señalar que, más allá de lo sugerido por Lasch y en menor medida por Sennett, hemos querido insistir en que las sociedades no cambian forzosamente al ritmo que pretenden los medios de comunicación masiva. Insistimos, así, en que mucho de lo que apareció como novedad desde los años sesenta del siglo XX y en los últimos decenios de éste, ya estaba latente en

los años veinte, aunque sólo en Estados Unidos, y no en distintas latitudes como ahora. Así pues, es en la medida en que se afianzó la expansión de Estados Unidos en el exterior a partir de 1945, que el culturalismo estadounidense comenzó a hacerse presente en América Latina y el Caribe. Desde nuestro punto de vista, la influencia de dicho culturalismo se reforzó en los años noventa con el sueño de la integración de las Américas, mientras que las visiones críticas de la sociedad estadounidense se opacaron en ésta (en la filmografía, por ejemplo) hacia mediados de los años ochenta, si se observan cuidadosamente las fechas.

El interés por la realidad interna estadounidense había existido en el pasado latinoamericano y caribeño. Hasta cierto punto, puede decirse que el conocimiento de Estados Unidos en alguien como José Martí fue casi enciclopédico. Se interesó por todo, a fondo y con elegancia, desde la política hasta la literatura, la naturaleza, los problemas de los obreros y los inmigrantes, las diferencias entre norte y sur, la condición de los indios, los negros y las mujeres, y desde luego que por la política exterior de la potencia hacia los países del sur americano, a la que solía reprobar (Martí, 2003). Si algo cabe observar del prócer cubano es que las agudas observaciones sobre la sociedad estadounidense estuvieron libres de encono, y en muchos aspectos manifestaron admiración. No por ello dejó Martí de ver lo que, ya para finales del siglo XIX, había de despiadado y competitivo en Estados Unidos.

Los hombres —observó en uno de sus artículos— no se detienen a consolarse y ayudarse. Nadie ayuda a nadie. Nadie espera en nadie [...] Todos marchan, empujándose, maldiciéndose, abriéndose espacio a codazos y a mordidas, arrollándolo todo, todo, por llegar primero. Sólo en unos cuantos espíritus finos subsiste como una paloma en una ruina, el entusiasmo. No es malevolencia, no, sino verdad penosa que acá ni en los niños siquiera se notan más deseos que el de satisfacer sus apetitos, y vencer a los demás en los

CONCLUSIONES

medios de gozarlos. ¿Y esto será envidiable? ¿Debe temblarse de esto! (Martí, 2003, 751).

La siguiente observación podría casi equipararse a las que hiciera en su tiempo Tocqueville: “aquí da miedo” —escribió Martí— “ver cómo se disgrega el espíritu público. La brega es muy grande por el pan de cada día. Es enorme el trabajo de abrirse paso por entre esta masa arrebatada, desbordante, ciega, que sólo en sí se ocupa, y en quitar su puesto al de adelante, y en cerrar el camino al que llega” (Martí, 2003: 660). Si se toman en cuenta estas observaciones, uno no ve bien por qué los cubano-americanos, sobre todo a partir de los años ochenta del siglo pasado, se atrevieron a recuperar a Martí (TV Martí, Radio Martí) para atacar al gobierno de la isla. Pero es igualmente cierto que, por lo menos en la obra hecha desde Estados Unidos, no hay razón para que la intelectualidad isleña haya hecho del prócer un dogma antiimperialista a ultranza. De hecho, y como en el resto de su obra, no hay odio en Martí, y sí en cambio una capacidad de observación que, por lo menos para Estados Unidos, no está muy alejada ni vale menos que la de un Tocqueville.

Después de José Martí fue José Enrique Rodó quien tuvo algunas de las intuiciones más certeras en el sur americano sobre las características de la sociedad estadounidense. Esas intuiciones quedaron plasmadas en *Ariel* (1898-1900), una obra ya clásica y dirigida a “la juventud de América”. Rodó no pareciera haber caído en ninguno de los estereotipos que pudieran haber opuesto al “frío” y “racional” habitante del norte el “caluroso” y “comunitario” del sur. Rodó, como lo dejan ver las páginas de su *Ariel*, sentía admiración por la cultura europea e incluso por España. Para ir más lejos, el autor reconocía en Europa (Gran Bretaña incluida) una civilización preocupada por los seres humanos y por los ideales. Eran los tiempos en que Estados Unidos comenzaba su expansión en el exterior y se

entrometía en Cuba para sacar provecho de la guerra hispano-cubana, algo que Rodó sólo pudo mirar con recelo y temor. Pero si algo resulta particularmente interesante —hasta donde no aparece en Martí—, es que *Ariel* arroja desde muy temprano cierta sombra de duda sobre la existencia de una auténtica civilización estadounidense. Rodó temía, más que nada, que el sur americano se pusiera a imitar de manera acrítica al norte, por mimetismo, y en eso sin duda se adelantó a su tiempo: el alcance de esa imitación sólo podría comprenderse hasta finales del siglo XX y principios del XXI. El autor afirmaba que la imitación se daría —como efectivamente pudo haber sucedido— por la admiración hacia la grandeza y la fuerza de la potencia emergente, y escribía en algo que quizá se haya vuelto de actualidad: “la poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral” (Rodó, 1957: 226-227). Ciertamente, en el siglo XIX y el XX no escasearon las intervenciones armadas de Estados Unidos en América Latina y el Caribe, y fueron debidamente denunciadas desde la izquierda. La “conquista moral” —de “las mentes”, si se quiere—, en cambio, nunca despertó mayor interés, aunque pueda haberse convertido en un instrumento incluso más poderoso que el armado. Es lo que Rodó, en su *Ariel*, llamó “nordomanía” (Rodó, 1957: 227), y que terminó por calar en los más diversos estratos latinoamericanos y caribeños a medida que fue avanzando el siglo XX. Rodó no dejaba de ver en esa manía un dejo de esnobismo.

El autor de *Ariel* no podía sino admirar lo que, para su época, era el extraordinario dinamismo de la sociedad estadounidense:

fuerzas, tenaces, teniendo la inacción por oprobio —escribía— han puesto en manos del *mechanic* de sus talleres y el *farmer* de sus campos la clave hercúlea del mito, y han dado al genio humano una nueva e inesperada belleza, ciñéndole el mandil de cuero del forjador. Cada uno de ellos avanza a conquistar la vida como el desierto los primitivos puritanos (Rodó, 1957: 229).

Rodó, que había leído a Tocqueville, no cometió el error —como tampoco lo hizo Martí— de desconocer el dinamismo de la sociedad estadounidense; admiró en particular el gusto por el trabajo y el mérito, la perseverancia de la energía individual, la capacidad de cada uno para hacerse el artífice de su propio destino, y al mismo tiempo el gusto por la asociación (Rodó, 1957: 229). Con todo, pese a la eficacia práctica de los estadounidenses para alcanzar una finalidad determinada (hoy diríase que el pragmatismo) —para la voluntad y la acción— y para incorporar los logros de la ciencia, Rodó deslizó que la cultura del país del norte no era, pese a su carácter asombroso y “titánico”, refinada ni espiritual (Rodó, 1957: 229).

Fue a partir de Spencer que Rodó se planteó distintas interrogantes sobre el futuro de la sociedad estadounidense. Llegó entonces a criticar la obsesión por el bienestar material y la “utilidad”.

Su prosperidad —escribió— es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano. Obra titánica, por la enorme tensión de voluntad que representa, y por sus triunfos inauditos en todas las esferas del engrandecimiento material, es indudable que aquella civilización produce en su conjunto una singular impresión de insuficiencia y de vacío (Rodó, 1957: 231).

Para el autor de *Ariel*, a Estados Unidos le faltaba historia, y era ya un país “huérfano de tradiciones que le orienten” (Rodó, 1957: 231). Sin mayor pasado, pese a la amalgama de inmigrantes, y por ello sin una idea clara del porvenir, Estados Unidos, al decir de Rodó, se instaló a vivir “para la realidad inmediata, del presente”, y para el “egoísmo del bienestar personal y colectivo” (Rodó, 1957: 231). Este hedonismo es sin duda el que seguía fascinando para principios del siglo XXI. De lo observado hasta aquí también puede deducirse que, siempre para comienzos del nuevo milenio, no había probablemente mayor conspiración

“a lo Chomsky” de Washington para apoderarse del mundo, aunque sí la acción para eternizar el presente y tratar de asegurar las posiciones ganadas al final de la Guerra Fría. En perspectiva, siempre cabe preguntarse cómo una sociedad tan dinámica ha sido al mismo tiempo tan profundamente conservadora. Para Rodó, en realidad, la confusión cosmopolita y el *atomismo* de una mal entendida democracia impedían la formación de una verdadera conciencia nacional (Rodó, 1957: 231, 232). No es un problema menor: Emil Vlajki ha llegado a preguntarse qué sería de esta “sociedad sin Historia” si la “conciencia nacional”, forjada con la designación de enemigos externos, se viniese abajo.

Si Estados Unidos no alcanzó realmente a fundar una civilización es probable que haya sido porque, como lo señala el autor de *Ariel*,

la idealidad de lo hermoso no apasiona al descendiente de los austeros puritanos. Tampoco le apasiona la idealidad de lo verdadero. Menosprecia todo ejercicio del pensamiento que prescinda de una inmediata finalidad, por vago e infecundo. No le lleva a la ciencia un desinteresado anhelo de verdad, ni se ha manifestado ningún caso de amarla por sí misma. La investigación no es para él sino el antecedente de la aplicación utilitaria (Rodó, 1957: 233).

Se entiende en esta perspectiva que Estados Unidos, desde su fundación, no haya sabido dotarse de un auténtico humanismo. Añade Rodó: “[...] el resultado de su porfiada guerra a la ignorancia ha sido la semicultura universal y una profunda languidez de la alta cultura” (Rodó, 1957: 233). Para el autor de *Ariel*, ya no queda demasiado, a finales del siglo XIX, de cierto brillo y originalidad que podía encontrar todavía Tocqueville. El único contrapeso al utilitarismo más descarnado es una fuerte tradición religiosa (Rodó, 1957: 233). Vistas las cosas a la distancia, es como si, después del periodo liberal de la segunda postguerra, los rasgos que adivinara Rodó no hubieran hecho

CONCLUSIONES

sino acentuarse, pero incluso al grado de poner esa “fuerte tradición religiosa” —rayana en el fanatismo— al servicio del utilitarismo más chato. Aunque era escéptico, Rodó no dejó de albergar ciertas esperanzas sobre un país para el que supo captar muchas de sus más hondas contradicciones:

Esperemos —escribió— que el espíritu de aquél titánico organismo social, que ha sido hasta hoy *voluntad y utilidad* solamente, sea también algún día inteligencia, sentimiento, idealidad. Esperemos que, de la enorme fragua, surgirá, en último resultado, el ejemplar humano, generoso, armónico que Spencer [...] creía poder augurar como término del costoso proceso de refundición (Rodó, 1957: 237).

Con todo, el autor de *Ariel* concluye: “[...] renunciemos a ver el tipo de una civilización ejemplar donde sólo existe un boceto tosco y enorme [...]” (Rodó, 1957: 237). Entre finales del siglo XX y principios del XXI, Estados Unidos demostró sin duda no haber perdido esa tosquedad, aunque tomara formas diferentes según se tratara de un William Clinton o de un George W. Bush. Lo preocupante no es que los imitadores latinoamericanos y caribeños hayan quedado fascinados por la cultura mercantilizada del norte; es más probable que, para detrimento del sur americano, hayan caído en la hipnosis de la tosquedad e incluso la grosería (en particular entre las clases medias), e incluso en la admiración por un país y una sociedad de “borregos-lobos” capaces de practicar la violencia sin mayores remordimientos, casi como una ostentación, y de tildar —a partir de la “sociedad terapéutica”— de “loco” a quien discrepe. A diferencia de lo que ocurrió con las potencias europeas, desde España hasta Francia y Gran Bretaña, el tacto y el respeto por la forma nunca fueron los fuertes de la sociedad estadounidense. El que este patrón de comportamiento se estuviera difundiendo por el sur americano debería haber sido motivo de alguna preocupación.

Después de Martí y del *Ariel* de Rodó, correspondió a Pedro Henríquez Ureña ser uno de los últimos observadores de la sociedad estadounidense desde dentro. Henríquez Ureña nunca dejó de condenar la intervención estadounidense en la República Dominicana, que le pareció arbitraria, y temía lo que en un artículo llamó “el despojo de los pueblos débiles” (Roggiano, 1961: 176-180). El autor destacaba que no había en realidad mayor violencia en el país caribeño (como los saqueos), y sobre todo que las vidas y los bienes de los extranjeros habían sido respetados “religiosamente”, salvo en muy contadas excepciones (Roggiano, 1961: 179). Al mismo tiempo, el dominicano no parecía compartir demasiado las ideas de Rodó sobre el Coloso del Norte y, dedicado a trabajar en universidades estadounidenses (Minnesota), llegó a apreciar parte de la cultura local, en particular las artes. En cambio, deploraba la ignorancia de los estudiantes, incapaces siquiera de distinguir Colombia de algún poblado de Canadá (Roggiano, 1961: LXXI); recomendaba fortalecer los estudios sobre Hispanoamérica y consideraba que, si las universidades estadounidenses se encontraban “en crisis”, era por la excesiva especialización curricular. No está de más recordar, se esté o no de acuerdo con los contenidos, que andando el tiempo se produjo en Estados Unidos cierto conocimiento sobre América Latina y el Caribe (incluso con datos desconocidos para los mismos estudiosos latinoamericanos), y que para los años ochenta llegaron hasta cierto punto a fortalecerse con los estudios culturales. Henríquez Ureña observó desde Harvard la predilección de ciertos intelectuales estadounidenses por vivir “la vuelta a la naturaleza”, y una buena preparación, para entonces, de los estudiantes, que eran capaces de “leer intensa y variadamente” (Roggiano, 1961: LXXXV). Para el dominicano, la democracia del país del norte no parecía tan criticable como para Rodó, en la medida en que podía permitir “la libre aparición y el desenvolvimiento fecundo del mérito individual positivo” (Roggiano, 1961: XC).

CONCLUSIONES

Al mismo tiempo, Henríquez Ureña también criticó el exceso de utilitarismo y las dificultades para el verdadero “goce de la libertad” en un ambiente con excesos de tabúes, condicionalismos, discriminaciones arbitrarias, apreciación impropia de valores y fácil acceso a la mediocridad (Roggiano, 1961: XCI). El especialismo podía conducir a la fragmentación de la personalidad humana. A pesar de sus diferencias con Rodó y Hostos, el dominicano no dejó de comentar que, incluso, el espíritu aventurero estadounidense podía ser el “origen del comercialismo sin escrúpulos y del sensacionismo (*sic*) invasor y vulgarizador” (Roggiano, 1961: LXXXVIII). Llama la atención que Henríquez Ureña haya reparado en los problemas que planteaba la inmigración en Estados Unidos, hasta donde podía atraer a desheredados, parias y *outlaws*, aunque a la par destacara la superioridad del trabajador alemán sobre el *yanquee* y el italiano o el húngaro (Roggiano, 1961: 59). A la larga —consideraba el dominicano— la inmigración podía superar el caos primigenio y perfeccionarse, si se toma en cuenta que no todo lo que llegaba era “andrajoso social” (Roggiano, 1961: 59). Henríquez Ureña reparó igualmente en la fuerza de la religión, incluso en los asuntos públicos, al hablar de Wilson (Roggiano, 1961: 71). Como Martí, Henríquez Ureña tuvo una visión matizada de la sociedad estadounidense, fue renuente a la pura denostación y, al mismo tiempo, no dejó de criticar las intervenciones de la potencia en el exterior. Nada impidió que Henríquez Ureña llegara a apreciar las universidades y las artes (en particular la música) en Estados Unidos.

Después del dominicano, ya prácticamente desapareció en el sur americano el conocimiento interno de la sociedad estadounidense y ello, por lo demás, habría de convertirse en una desventaja para los propios latinoamericanos y caribeños. En Estados Unidos, con el pragmatismo y al mismo tiempo una indudable capacidad para realizar estudios sobre todo empíricos, el conocimiento sobre el subcontinente no dejó de avanzar

(en áreas como la antropología y la historia, por ejemplo), aunque la política exterior no fuera siempre la más apropiada y no consiguiera desprenderse de la arrogancia. Ciertamente es también que, para finales del siglo XX y principios del XXI, América Latina y el Caribe parecían un interés marginal para Estados Unidos, pese a lo que pudiera pensar a veces la izquierda del sur, que tampoco se caracterizó por su capacidad para entender las aspiraciones internacionales “globales” de la potencia y sus prioridades.

A partir de la segunda postguerra del siglo XX, probablemente lo que más se haya compartido —en el sur americano, pero también en Europa— con Estados Unidos, desde las más diversas posiciones en el espectro político, haya sido el auge de las clases medias en las cuales, según Claus Offe, Tocqueville veía ya el riesgo de la tiranía. Desde luego que nunca se instauró una tiranía tal cual, pero lo cierto es que entre las clases medias —mucho más que entre las acomodadas y entre los pobres— se volvió un hábito el “ni-ni”: ni la Alemania nazi ni la Unión Soviética estalinista, ni Estados Unidos ni Saddam Hussein, ni Bush ni Noriega, ni Estados Unidos ni la Unión Soviética, ni la Organización del Tratado del Atlántico Norte ni Milosevic, ni Israel ni Hezbollah... y así por el estilo. El “ni-ni” pudo funcionar mientras una Europa todavía mitificada podía aspirar a mediar en la Guerra Fría (con socialdemócratas como Willy Brandt) y formular una “tercera vía”. Aunque parte de la clase media se encontrara en aprietos con la crisis (en el sur como en Estados Unidos), a partir de los años ochenta el “ni-ni” no desapareció; por el contrario, se afianzó durante los noventa con Clinton, las teorías del británico Anthony Giddens y el “blairismo”, y con la obsesión por situar a todas las fuerzas políticas en el “centro”, pese a que con los neoconservadores y George W. Bush ya no se escondiera en la potencia la necesidad de darle la supremacía a una plutocracia.

CONCLUSIONES

A diferencia de la Era de las Catástrofes, con la dominación occidental estadounidense a partir de 1945 se creó una “ética indolora” (Lipovetsky), si cabe llamarla así, en la que Tocqueville viera alguna vez el conformismo indolente propio del individualismo en una sociedad de lucro (Offe, 2006: 36), y la sustitución del dolor (infligido por el castigo) por el alma controlada, y por ende anestesiada y paralizada, tendiente a la inercia (Offe, 2006: 35). No sería demasiado exagerado decir que, para principios del siglo XXI, la sociedad estadounidense —fuera de toda consideración “terapéutica”— daba la impresión de estar narcotizada y de haber perdido el interés en “ilustrarse acerca de sí misma”, como diría Kurnitzky (Kurnitzky, 2002: 66), hasta “derogar todas las contradicciones” y convertir a los “ciudadanos” en pacíficos y despolitizados sirvientes y consumidores (Kurnitzky, 2002: 136). Al mismo tiempo, el atractivo del modelo estadounidense siguió siendo el que ya había detectado Tocqueville: el de una sociedad que consiguió la libertad sin un proceso transitorio de liberación, casi como un caso excepcional favorecido por el orden divino, y en donde la igualdad no se consiguió mediante la expropiación forzosa de las clases privilegiadas (Offe, 2006: 24). En suma, Estados Unidos representó por lo menos desde 1945 —si no es que desde antes— el ideal de una sociedad “sin clases”, librada a una especie de “regulación anónima”, y no pareciera que esta forma de ver las cosas hubiera desaparecido para principios del siglo XXI en las clases medias del sur americano.

En este trabajo hemos mostrado cómo el individualismo estadounidense, que se afianzó desde los años veinte del siglo pasado, tiende a confundirse con el egoísmo y recoge el utilitarismo “a la Bentham”. Dada la importancia de la propiedad privada, para nada criticable en sí, el individualismo al que hemos aludido no reconoce la existencia de un bien común, y mucho menos de deberes y obligaciones hacia el mismo. Ya hemos señalado con qué frecuencia los estadounidenses conciben al Estado como

mera “administración”. No hay nada de “malo”, en sí, cuando se persiguen intereses particulares. Sin embargo, el individualismo estadounidense terminó por entroncar con un pragmatismo que no duda en “manipular cosas” y en actuar a pura y simple conveniencia. La imitación de este culturalismo puede tener consecuencias graves en América Latina y el Caribe, dada la debilidad de la cohesión social y, sobre todo, por la anomia, si prevalece el egoísmo. Con todo, hay algo de positivo: la americanización, hasta cierto punto, ha ayudado a la toma de conciencia de un conjunto de derechos y, en este sentido, a la “ciudadanización” de muchos países de la región, que han logrado al mismo tiempo (seguramente que por la añeja capacidad para el sincretismo) reivindicaciones ciudadanas legítimas y comprometer al Estado, antes al servicio de las oligarquías, en el respeto al bien común que es, en este caso, un patrimonio nacional que no se puede enajenar sin más (es el tipo de experiencia que se ha producido por ejemplo en Bolivia con Evo Morales y en Ecuador con Rafael Correa, para quienes la autoridad ya no es una imposición jerárquica).

Hemos mencionado (y quizá ello valga en buena medida para México) que a las clases medias del subcontinente pareciera fascinarles, hasta cierto punto, la tosquedad y la grosería frecuente entre los estadounidenses. Desde nuestro punto de vista, en vez de la condena, cabe detenerse en lo que esto puede significar, más allá de un añejo malinchismo (del que en realidad casi ya no se habla) o del acomplejamiento en el extranjero: quizá no sea del todo descabellado aventurar que, ante la fuerza coercitiva de la tradición en el subcontinente americano, no exenta de rudeza y de prohibiciones, el modo de ser estadounidense llega a aparecer cual liberación, por extraño que parezca. Pero lo que en el norte fue durante mucho tiempo tolerancia se ha vuelto permisividad. En realidad, la americanización de buena parte del imaginario latinoamericano y caribeño no tuvo tiempo de pasar por una auténtica modernidad: pareciera haber saltado sin más,

CONCLUSIONES

sin poder elaborar las contradicciones, de la tradición de cuño colonial a una “postmodernidad” donde, pese a los discursos oficiales y los anhelos (seguramente legítimos) de parte de la izquierda, no se han formado auténticos ciudadanos, sino más bien consumidores con poca conciencia del origen de la riqueza. Ello no quiere decir, por cierto, que no exista el anhelo de crear auténticos ciudadanos, conscientes de sus derechos y sus obligaciones, como ha ocurrido por ejemplo en Ecuador con Rafael Correa y el programa de Alianza País (2006). Sin embargo, en la medida en que este anhelo se traslapa con las características del consumo, no es descartable que (ya se había señalado con Lipovetsky) las exigencias, bajo la forma de derechos, se hayan impuesto sobre el sentido de las obligaciones.

Siempre para principios del siglo XXI es poco lo que, más allá de un superficial cosmopolitismo, han podido proponer las élites, como no sea el mimetismo con una globalización entendida, a la manera del antiguo marxismo vulgar, como una ley inexorable de la historia a la que nadie podría escapar. Quien se oponga (en Estados Unidos sólo lo ha hecho de manera explícita el premio Nobel Joseph Stiglitz), sobre todo después de la Guerra Fría, el derrumbe de la Unión Soviética y el de los populismos de la segunda postguerra del siglo XX en América Latina, llega a ser etiquetado como “nostálgico”. Desde el punto de vista de las élites, este modo de etiquetar revela la ignorancia sobre el pasado y el estudio riguroso, para reemplazarlo simplemente por un conjunto de clisés destinados a denostar a cualquier potencial adversario, en vez de dialogar y debatir seriamente con él: el arte de la discusión, como lo intuyera Lasch, acabó por perderse. Por primera vez en mucho tiempo, las élites se volvieron incapaces, sobre todo desde el final de la Guerra Fría, de proponer ideas y de confrontarlas. A lo sumo, lo único nuevo puede emparentarse con la oferta de una supuesta “abundancia para todos”, muy en el estilo estadounidense, y con una fe ciega en la técnica, identi-

ficada con la creciente circulación de información —aunque no conocimiento— por el planeta.

Curiosamente, son las “nuevas élites” las que, hasta principios del siglo XXI y encantadas por los beneficios de la globalización, no han dejado de sentir nostalgia por los años sesenta en particular, y esta misma nostalgia se ha reciclado de muchas maneras hasta el cansancio del *remake*, como lo prueba la música, cierta literatura y parte de la industria cinematográfica. Si bien los años sesenta parecían haber inaugurado una nueva era, una evaluación histórica precisa no deja de recordar las tribulaciones de los años veinte del siglo pasado, que un Scott Fitzgerald, por ejemplo, veía con nostalgia. Al mismo tiempo, si se sigue la trayectoria estadounidense, los años sesenta probablemente no hayan sido más que la culminación de los “dispositivos” que se habían puesto en marcha desde los arranques de la Guerra Fría, cuando ya el *New Deal* había pasado a segundo plano, a despecho de lo que habría podido esperar Franklin Delano Roosevelt. En la última década del siglo pasado, William Clinton encarnó esta afición por el *remake* y quiso, a imitación de Roosevelt, proponer un *new covenant* en Estados Unidos que desembocó en un fracaso, en la prolongación del desmantelamiento del Estado de Bienestar y en la precarización cada vez mayor del trabajo, y al mismo tiempo llegó a aparecer para algunos como un nuevo Kennedy, cosa que también resultó un fiasco. En realidad, estas élites han seguido viviendo, para principios del siglo XXI, en la inercia del pasado.

En todo caso, Lasch advirtió certeramente contra los riesgos de la nostalgia, de la que no estaba exenta cierta izquierda al estilo del *Yesterday* de The Beatles. Para Lasch, la nostalgia siempre ha representado, a la vez, el riesgo de idealizar el pasado (para complacerse en la desilusión) y el de hacer abdicar la memoria (Lasch, 1991: 82-83). En la cinematografía, incluyendo la latinoamericana (por ejemplo, en la argentina y la mexicana), el tema del desencanto y la marginalidad no ha estado ausente,

junto con la pérdida del sentido histórico y la continuidad con el pasado. A partir de lo argumentado en el texto cabe señalar que esta “nostalgia” se debe a la imposibilidad para la autocrítica entre quienes protagonizaron los movimientos contestatarios de finales de los años sesenta. Si dicha autocrítica no es posible, ello puede obedecer a que los mismos contestatarios se encontraron con frecuencia en la tecnocracia y el liberal-cosmopolitismo: Clinton lo ejemplificó a cabalidad.

Pese a la inercia de la crisis, la creencia en el progreso no ha desaparecido a principios del siglo XXI. Como señala Lasch, el progreso representa, para muchos —y seguramente que sería lo mismo para la contracultura— una versión secularizada de la fe cristiana en la Providencia (Lasch, 1991: 40). En la era de masas, únicamente algunos intelectuales podrían haber cuestionado esa fe, que aquéllas han mantenido, y que se basa en la idea de que el aumento general de los niveles de vida es deseable por sí mismo. Sin embargo, como lo demuestra el propio Lasch, la hipótesis de la “secularización” probablemente haya resultado falsa. Es, más bien, en la economía política de Adam Smith, por ejemplo, y ni siquiera en las Luces francesas, que se encuentran muchas de las ideas que afirman la creencia moderna en un progreso ilimitado. Si antes los apetitos insaciables eran condenados como fuente de inestabilidad social e infelicidad personal, con la aparición de la idea de progreso, al contrario, pasaron a percibirse como garantía de una expansión sin fin de las fuerzas productivas (Lasch, 1991: 52), aunque sea probable que esta forma de ver las cosas se haya impuesto con más fuerza en el mundo anglosajón, y en particular en Estados Unidos, que en Europa.

Fueron sobre todo Hume y Smith quienes consideraron que el deseo creciente de confort material, que otros veían como signo de decadencia y de probable colapso social, habría de tener efectos benéficos sobre el empleo, la riqueza y niveles crecientes de productividad (Lasch, 1991: 53). En disputa con Mandeville, Hume ni siquiera condenó el lujo, siempre que implicara refi-

namiento en la gratificación de los sentidos (Lasch, 1991: 53). En adelante, ya pocos retomarían la idea de que los apetitos insaciables pueden conducir al desastre social. A la larga, como lo sugiere Lasch, esta creencia en el progreso se convirtió en Estados Unidos, como lo temían los agraristas Henry George o Brook Adams, en un “vulgar culto al éxito” (Lasch, 1991: 66) que no impediría el empobrecimiento de las masas y el riesgo de que la democracia se convirtiera en un cascarón vacío (Lasch, 1991: 66). Entre el final del siglo XIX y el comienzo del XX, el pueblo estadounidense podía temer ya que sus libertades fueran conculcadas por las promesas de conquista exterior y grandeza militar (Lasch, 1991: 67), lo que efectivamente ocurrió con Theodore Roosevelt. Pero el optimismo de masas prosiguió aunque, como lo observa Lasch, no fuera lo mismo que la esperanza. Con la duración de la crisis, entre finales del siglo XX y principios del XXI, la esperanza de reducir la desigualdad y acabar con otros males sociales pareciera haberse apagado en la “noche oscura del alma” (Lasch) de Estados Unidos, sin que ello impida que el reconocimiento de esos males sea mal visto y que el estadounidense medio siga contestando *great* o *terrific* al ser interrogado sobre cómo se encuentra: “En Estados Unidos” —ha hecho notar Vicente Verdú— “es poco conveniente hacer ver que se atraviesa un mal momento, se padece una patología o se es pasto de una duda” (Verdú, 1996: 95). Esta forma casi obscena de exponer el optimismo parecía haberse convertido en uno de los pocos semblantes de modales con “una impúdica manifestación del estar bien” (Verdú, 1996: 95), y sobre todo el rechazo a cualquier introspección o a cualquier debate.

No cabe duda de que las tres grandes construcciones de la segunda postguerra del siglo XX terminaron: los pactos sociales del Estado de Bienestar quedaron en entredicho desde los años ochenta en Estados Unidos, pero también en Europa del oeste, incluso bajo las políticas socialdemócratas o de “tercera vía”; la

CONCLUSIONES

Unión Soviética desapareció en 1991 y China se abrió al mercado a pasos agigantados, desde 1978, aunque aún conserve un régimen de partido único, y en el Tercer Mundo la transición a la democracia se generalizó y los populismos de antaño parecieran haberse debilitado, por lo menos en América Latina y el Caribe. Sobre todo, el Estado fue objeto de las mayores impugnaciones por doquier, aunque con motivos diferentes en Occidente y en el resto del mundo. Se entró en una era en la que las libertades individuales y los intereses particulares —una era de lo privado— adquirieron la primacía sobre las antiguas creencias y prácticas colectivas, aunque ello no quiera decir que no existan algunas nuevas entre las masas. La autoridad y el realismo moral de la segunda postguerra del siglo pasado quedaron en entredicho.

No está de más agregar que, desde finales de los años sesenta hasta 1989-1991, se afirmó cierto sentido de superioridad occidental; después de todo el liberalismo estadounidense, antes de deformarse, triunfó en la Guerra Fría. Pero no por ello la historia deja de seguir su curso, y cabe preguntarse si los jóvenes libertarios y contestatarios de las décadas de crisis consiguieron fundar algo: no parece haber sido de su interés crear nuevas formas de autoridad, pero sí de socialización. Se puede estar o no de acuerdo con estas nuevas modalidades de socialización. Son ambivalentes, y así como reclaman la tolerancia no dejan de tener aspectos opresivos. Dicho de otro modo, luego del derrumbe de las formas de postguerra no se crearon otras en las cuales las contradicciones estén ausentes. Después de todo, Occidente promueve creencias y prácticas de masas que niegan, paradójicamente, la existencia y la necesidad de la cohesión social y de las fraternidades que seguramente pasen —así, en plural— por resabios de un mundo que se fue. Aun así, en la “gran liberación”, las nuevas modalidades de socialización siguen siendo con frecuencia tributarias de las creaciones intelectuales del siglo XX: es el caso, por ejemplo, de la influencia y la popularización del

freudismo, como de las lecturas de lo que significaría la auto-
 ridad para Max Weber.

El mundo de la segunda postguerra del siglo XX era proba-
 blemente más equitativo que el actual y la igualdad parecía ser
 una exigencia compartida. Desde la crisis, en cambio, las des-
 igualdades han aumentado por doquier: en el mundo occidental
 (sobre todo en Estados Unidos), en el antiguo Tercer Mundo
 y en las sociedades del viejo sovietismo, desde la ex Unión So-
 viética hasta China. Pero el reclamo de igualdad también se ha
 apaciguado, salvo en algunas excepciones que en América Latina
 pueden encontrarse en el chavismo venezolano, en Rafael Correa
 en Ecuador e incluso en lo que fue la campaña de Andrés Ma-
 nuel López Obrador en México (2006). A lo sumo, la nivelación
 social debería conseguirse en la lucha contra la pobreza extrema,
 aunque la riqueza extrema de otros asombre menos. Entretanto,
 el Estado reducido perdió las capacidades para ejercer sus fun-
 ciones redistributivas. El liberalismo no fue ajeno a esta pérdida:
 “los pensadores liberales” —escribe Sennett— “han supuesto
 que la dependencia, en particular la dependencia de los poderes
 públicos, hace que los adultos se comporten como niños” (Sen-
 nett, 2003: 111). El mundo de la segunda postguerra del siglo
 XX, desde este punto de vista, no era idílico: no es improbable
 que el pensamiento liberal estuviera totalmente equivocado en
 este punto, sobre todo si se toma en cuenta la “sobrecarga” de
 demandas que por algún tiempo recayó sobre un Estado para
 con el cual se sentían menos obligaciones y compromisos. Con
 todo no se trataba, con el individualismo a ultranza, de abolir
 toda dependencia. Emile Durkheim creía que la cohesión social
 se debe a que, para alcanzar un sentimiento de completud,
 una persona depende siempre de otras (Sennett, 2003: 131).
 Para Sennett, “como adultos, si evitáramos a las personas más
 enfermas, más viejas o más débiles que nosotros y que necesi-
 tan ayuda, tendríamos, en el mejor de los casos, un círculo de
 conocidos, pero no amigos” (Sennett, 2003: 109).

CONCLUSIONES

Dicho lo anterior, en nuestra argumentación buscamos mostrar cómo, desde un principio, la sociedad estadounidense se caracterizó por su aversión a la autoridad. Es algo que no es posible de descontextualizar. “Autoridad”, al comienzo, significaba la imposición de las jerarquías feudales de las que huían quienes llegaban al Nuevo Mundo. Con el paso del tiempo, sin embargo, perduró esta visión de las cosas y se instaló la confusión entre autoridad y jerarquía impositiva. Desde este punto de vista el discurso antiautoritario tiene, a nuestro modo de ver, una buena dosis de culturalismo estadounidense. Este mismo discurso fue adoptado por la contracultura. El riesgo de adoptar dicho culturalismo en América Latina y el Caribe no es menor, por la simple y sencilla razón de que aquí se tiende a confundir, no sin razón, la autoridad con la arbitrariedad, y al mismo tiempo no se ha articulado desde la cultura popular otra alternativa que no sea la anárquica.

Reducido el Estado al mínimo, la protección social se convirtió en caridad privada y en lo que Sennett ha llamado, siguiendo a Hannah Arendt, “la compasión que hierde” (Sennett, 2003: 134). Es probable que este tipo de compasión, junto con una concepción de la ayuda como “voluntariado”, se haya hecho presente en el multiculturalismo y la reivindicación de los derechos de las minorías discriminadas, independientemente de saber si éstas son o no capaces de autoconfianza y autosuficiencia. La compasión puede causar fatiga. Los medios de comunicación masiva suelen conseguirlo despertando la “caridad” por todos los “fragilizados” del mundo actual (víctimas de la guerra, víctimas del hambre, víctimas de la pobreza...siempre víctimas). El acto de dar no lleva siempre en sí mismo la carga positiva de un acto cooperativo: “dar a los otros puede ser una manera de manipularlos o puede servir a la necesidad más personal de afirmar algo en nosotros mismos” (Sennett, 2003: 142). De nueva cuenta, no es improbable que impulsos de esta índole, más basados en la compasión que en la cooperación entre iguales, se

hayan afirmado en el multiculturalismo (siempre para las víctimas...). La compasión puede sustituir a la justicia pues la piedad siempre significa desigualdad, consideraba Hannah Arendt (Sennett, 2003: 155). Lo que el anarcocapitalismo hizo es reemplazar la cooperación por las “libertades individuales”, que estarían en el derecho de compadecer con toda libertad a las víctimas de la desigualdad y otros males sociales. En cambio, en el Estado que los libertarios y los contestatarios pusieron en cuestión, la igualdad era una obligación. “La pirámide burocrática” —sostiene Sennett— “no es una máquina sin alma: define un tipo particular de relaciones sociales” (Sennett, 2003: 170). El Estado de Bienestar suponía “la generalización de la interdependencia en la sociedad” (Sennett, 2003: 206). “La desinstitucionalización de la asistencia social” —considera Sennett— “forma parte de un cambio más amplio en la sociedad moderna: el ataque a las instituciones rígidas en el trabajo y la política” (Sennett, 2003: 165).

Como Sennett, Lasch supo ver los peligros que habría de suponer el reemplazo del respeto por la compasión. Distinguió entre dos tipos de actitudes: el hecho de compadecer a los que “sufren visiblemente”, pero también el respeto por los que se niegan a explotar su sufrimiento para provocar compasión (Lasch, 1996: 95), actitudes ambas que seguramente hayan seguido existiendo entre algunos sectores populares de América Latina y el Caribe, alejados por lo demás de un supuesto populismo. Lasch no cejó en su crítica al comportamiento multiculturalista:

actualmente —escribió— está muy extendida [...] la idea de que las normas son intrínsecamente opresivas, que no son impersonales sino discriminatorias contra las mujeres, los negros y las minorías en general. Se nos dice que las normas reflejan la hegemonía cultural de los varones blancos europeos. La compasión nos inclina a reconocer la injusticia de imponérselas a los demás. Cuando la ideología de la compasión desemboca en esta clase de absurdo, es

CONCLUSIONES

el momento de cuestionarla. La compasión se ha convertido en la cara humana del desprecio (Lasch, 1996: 95).

En América Latina y el Caribe, el desprecio por lo propio no es del todo nuevo, pero siempre ha traído consecuencias negativas. Lo que hemos querido argumentar en este texto es que la extranjerización pasó de la admiración por lo europeo (lo francés, lo británico), salvo en algunas excepciones (lo español), a la admiración por lo estadounidense.

Ciertamente, las instituciones y la política en la segunda postguerra del siglo XX carecían de flexibilidad y eran burocráticas. Pero, ¿podía ser de otro modo? Quizá, desde el punto de vista de las libertades individuales y sus derechos pueda pensarse que sí, aunque ni siquiera habían surgido las innovaciones tecnológicas —eran incipientes— que permiten hoy esa mayor flexibilidad. No está descartado que el narcisista piense siempre que las cosas pueden ser de otro modo (el narcisista busca hacer lo que quiere, y no lo que puede). Como lo escribiera Lasch, si se trata de un turista en un bazar, siempre creará tener un menú de opciones. La búsqueda de la libertad interior, en cambio, no puede plantear las cosas de ese modo: la libertad absoluta no existe en el ciudadano virtuoso y autosuficiente con fuero interno, tal y como lo quería un Montesquieu. En todo caso, la competencia del libre mercado no produce orden institucional alguno, y en la ausencia de reglas no hay costumbres que protejan al individuo de la caída (Sennett, 2003: 167). Desde este punto de vista, y pese a un supuesto reemplazo por “redes” tan ubicuas como virtuales, el individuo puede haberse quedado privado de relaciones sociales de protección y sostén. La indiferencia emocional se ha convertido en este contexto en una estrategia de sobrevivencia, con afabilidad pero sin compromiso (Sennett, 2003: 196, 197).

En la sociedad actual, como lo sugiere Sennett, “la igualdad sólo empeora el problema del individualismo: en efecto, pue-

to que la mayoría de la gente parece tener los mismos gustos, creencias y necesidades que nosotros, da la impresión de que se puede y se debe dejar a los demás que se arreglen con sus propios problemas” (Sennett, 2003: 203). En el fondo, la “gran liberación” de las últimas décadas puso en entredicho la solidaridad y la cooperación, y con ello el respeto si se entiende, con Sennett, que “la reciprocidad es el fundamento del respeto mutuo” (Sennett, 2003: 224). Desde finales de los años sesenta hasta 1989-1991, el mundo vivió una gran transformación que tuvo por virtud el haberse dado en forma pacífica, en notorio contraste con la primera mitad del siglo XX: el mundo creado en la “gran liberación” del anarcocapitalismo no es, desde este punto de vista, peor que el de la Era de las Catástrofes. En otros aspectos, puede que tampoco sea mejor que el de la segunda postguerra del siglo XX. Por lo pronto, la crisis en medio de la cual se produjo la ocasión para el cambio sigue su curso, y es probable que siga deparando sorpresas para las nuevas creencias y prácticas de masas, como para los individuos que han puesto su fe libertaria en ellas. Sólo cabría subrayar cuán curiosa se volvió la sociedad estadounidense al perderse la cultura popular y entrarse en la era terapéutica de masas. Hasta ahora, consigue seducir a muchos con una sonrisa artificial detrás de la cual, con frecuencia, no hay mayor compasión y mucho menos comprensión de las complejidades que encierra la condición humana. Cualquier discrepancia puede llegar a ser ni más ni menos que una “locura” digna de asistencia psiquiátrica.

¿Es posible medir el grado de americanización que han sufrido las sociedades latinoamericanas y caribeñas? Seguramente que esto no puede hacerse por los sondeos. La americanización difícilmente puede haber acabado con las singularidades del subcontinente americano, aunque dé cierta pena ver cómo, frente al supuesto sueño americano, las tradiciones del sur suelen ser objeto de una denigración cada vez mayor. Desde nuestro punto de vista, la americanización ya mencionada ha creado en América

CONCLUSIONES

Latina un barniz detrás del cual es muy difícil saber qué es lo que ha sobrevivido como propio y qué es lo que se ha desnaturalizado. Desde el punto de vista de la política, hasta donde ésta no se halla por completo bajo el control de los grandes medios de comunicación de masas, algunas tendencias son detectables; los partidarios de la globalización se encerraron en la pura imitación simplista del maniqueísmo estadounidense: o se está con el “libre mercado” (el Bien) o en el error (El Mal), sin que medie juicio ni libre examen de las posiciones en juego. En este orden de cosas, no deja de ser sorprendente que las izquierdas, en su gran mayoría, hayan visto “neoliberales” donde no hay más que grupos sociales acomodados y conservadores para defender sus privilegios.

Contra lo que pudieran sugerir esas mismas izquierdas, los grupos acomodados en América Latina y el Caribe ni siquiera pueden ubicarse en la derecha o la extrema derecha, y mucho menos en un supuesto fascismo (lo que no quiere decir que no existan grupos reducidos de extrema derecha). En lo fundamental, al acomodarse a la americanización, los grupos dirigentes —las “élites”, diría Wright Mills—, carentes de toda doctrina y persuadidos de las ventajas de la propaganda sobre la ideología, se rebelaron para volverse cosmopolitas, achicar el Estado hasta donde se pueda y renunciar a la nación. Ésta se convirtió —siempre para estos grupos acomodados y privilegiados— en una identidad de masas, y por ende en algo así como una franquicia o una tarjeta de presentación con un dejo de folclor nostálgico. Seguramente que la pulverización de los partidos políticos en distintos países del subcontinente y el rechazo a los partidos tenga que ver con el hecho de que muchos de éstos, ayunos de doctrina, pasaron, a la usanza estadounidense, a convertirse en grupos de intereses y de presión, sin que ello haya entrado en contradicción con el añejo recurso al clientelismo.

Afortunadamente, los pocos autores que se han ocupado del multiculturalismo y sus implicaciones para el subcontinente no han caído en el extremismo, y casi fanatismo, de Estados Unidos. El sincretismo de la región seguramente ha ayudado en este sentido, y es igualmente cierto que la contracultura, que llegó hasta la contestación pura y simple, no ha tenido tanta fuerza como la tuvo en Estados Unidos. Ello no impide que parte de la izquierda de antaño se haya debilitado y que haya existido algo así como una suplantación. Los grupos acomodados latinoamericanos y caribeños, al mismo tiempo que han roto en más de una ocasión con sus obligaciones hacia el Estado-nación (lo que no es nuevo), han convertido a la nación misma, mediante el mercadeo y los medios de comunicación de masas, en una identidad para la venta, como lo ha subrayado por ejemplo Héctor Díaz-Polanco. Desde este punto de vista han “acicateado”, en connivencia con los liberales-cosmopolitas estadounidenses, la forma más extrema del multiculturalismo. Los fracasos de aquellas reivindicaciones indígenas extremas (en Guatemala con Rigoberta Menchú y en Bolivia con Felipe Quispe, como en Ecuador con Luis Macas), han mostrado que la americanización no ha pasado en sociedades tan mal que bien mestizas.

Parte de la izquierda también se americanizó y, con cierta influencia proveniente de la contracultura, adoptó de manera acrítica el multiculturalismo, que tampoco rechazaron del todo los grupos acomodados más cosmopolitas (al ponerse algunos gobiernos a defender los derechos de las minorías indígenas y las mujeres, que antes nunca les habían interesado, hasta con anglicismos como el “empoderamiento”). En medio de un mar de pobreza, pero sobre todo de las dificultades para quienes trabajan, la izquierda multicultural pasó a ocuparse de las “diferencias” y las “etnias”, renunciando al mismo tiempo, muy a la estadounidense, a toda perspectiva de clase (cosa que también ha ocurrido con el chavismo venezolano), como si ésta fuera forzosamente

CONCLUSIONES

peyorativa, “conflictiva” y anacrónica. Este multiculturalismo en el sur terminó idealizando a los “pueblos originarios”, en el lenguaje PC (para ya no hablar de “indios”), y por no ver en ellos más que víctimas de todas las formas de opresión. Desde esta perspectiva, la izquierda multicultural y altermundialista, como la extraviada Nueva Izquierda estadounidense, abjuró de todo pasado, se quedó sin historia propia y sin cuerpo doctrinario, y terminó por proponer que “otro mundo es posible”, pero sin más. Se redujo sobre todo a llevarle la “contra” a todo lo existente y en particular a lo que pudiera quedar de autoridad en la misma izquierda. Si en el pasado ésta pudo tener algo de jacobino, el radicalismo se acabó con la insistente embestida contra la Ilustración y la “Diosa Razón”, también muy al estilo estadounidense. En gran medida, esta “izquierda” adoptó el multiculturalismo como sucedáneo de la capacidad para renovar un cuerpo doctrinario propio y encontrar auténticos sujetos del cambio social.

Resulta particularmente curioso que, a la larga, el discurso sobre la reivindicación de los derechos de las minorías haya adquirido cierto carácter improductivo. En efecto, en la actualidad, y gracias a los cambios científicos y tecnológicos (con una mayor productividad), los trabajadores bien pueden convertirse en una minoría que soporta la carga de una población improductiva importante e incapaz de ver de dónde proviene la riqueza. En esta medida, en distintas partes del globo y con la flexibilización laboral, los derechos de las minorías trabajadoras han sido cada vez más conculcados, sin que el multiculturalismo se haya interesado particularmente por el tema, ni siquiera en aquellos casos en que ha reconocido la existencia de problemas de clase. Es probable que exista, aquí también, una forma de culturalismo estadounidense: no sólo por la tendencia inveterada a negar la existencia de clases sociales y por la precarización del empleo en las últimas décadas, sino también por el hecho de que, en una forma hasta cierto punto parasitaria, Estados Unidos se

ha decidido a vivir —como lo observara Husson— a expensas de los demás.

En esta perspectiva, que ha nublado el problema de la justicia social, cabría preguntarse si el multiculturalismo no ha tendido a reivindicar más los derechos de sectores marginados que los de los trabajadores productivos, y si en esta medida no existe en realidad cierta reproducción de la injusticia. De todas maneras, el multiculturalismo más recalitrante no ha tenido mayor impacto en América Latina y el Caribe, donde no se puede desde luego negar la diversidad cultural. En el pasado, esta diversidad seguramente fue negada —como lo ha sugerido Bauman— en la medida en que se consideraba prioritario construir un Estado nacional, bajo una forma populista o no, según los casos. Es un problema que no puede ser tratado fuera de contexto puesto que, por lo menos desde las independencias, los estados del subcontinente, contruidos a menudo desde arriba, tuvieron qué hacer con el riesgo persistente de la fragmentación. Ahora, es probable que se pueda reconocer el carácter “culturalmente plural” de varios estados; es menos seguro que sea pertinente hablar de espacios “multiétnicos”, que por lo demás vendrían a montar otro discurso identitario sobre el de por sí contradictorio y excluyente discurso nacionalista.

Como en Estados Unidos, las supuestas diferencias entre la izquierda y la derecha pasaron a tratarse sin la menor autocrítica como asuntos de ortodoxia y herejía hasta llegar, lejos de todo debate de ideas (puesto que se quiso “desideologizar” el debate y dejarlo todo en manos de los sondeos), a la pura y simple denostación del adversario, para algunos “fascista” y para otros “populista”, como si no hubiera nada nuevo que descubrir y se prefiriera el *remake*, aun a costa de la capacidad para analizar los cambios objetivos en la realidad. De manera sorprendente, el descontento de la “América Latina profunda” con el estado de cosas existente se ha interpretado con frecuencia como “populismo”, en franco traslado del modo estadounidense de ver las cosas

CONCLUSIONES

aunque, a diferencia de lo ocurrido en el norte, en el sur es más probable que haya sobrevivido la cultura popular, distinta de la de masas. Si en Estados Unidos el “populismo” se asoció con la derecha en la “América media”, en América Latina se identificó con una reacción desde abajo que no puede tacharse de antiintelectualista, xenófoba o provinciana (aunque los cosmopolitas puedan sentirla así).

Es indudable que la cultura de masas se afianzó en el subcontinente americano, por lo menos desde los años treinta y cuarenta del siglo XX. Con cierta americanización del subcontinente no ha sido difícil que, en los torneos electorales, por ejemplo, las mayorías de masas se impongan siempre a las minorías populares. De manera particular, a partir de la segunda postguerra, pero sobre todo desde los años ochenta, los grupos acomodados y buena parte de la clase media adoptaron una americanización donde ya no queda mucho de civilizado —en el sentido del pudor—, al grado de que la conducta se ha vuelto inculta y hasta rayana en la ostentación de la grosería. Para los grupos mencionados, deslumbrados por las comodidades materiales del norte, el conocimiento de las realidades nacionales dejó de importar, para reducirse a una forma peculiar de turismo en tierra propia. No es lo más grave, sin embargo. Las conductas de algunos segmentos sociales también se han americanizado al grado de volver todas las relaciones interpersonales *light* y profundamente marcadas por el psicologismo vulgar, que ya nada tiene que ver con la herencia hispánica o los sincretismos religiosos y los mestizajes raciales que no existen en Estados Unidos.

Desaparecidas las diferencias entre izquierda y derecha, en el “centro” se han colocado segmentos importantes de la población que llegan a comportarse como “mayoría tiránica”, que aprenden a no comprometerse, que se saturan de música y de películas de origen norteamericano, que no leen para conocer pero que sí se “informan” para opinar sobre la vida personal de cualquier asomo de líder con autoridad, y que confunden

ésta con idolatrías pasajeras. Todo lo anterior, junto con otros factores, seguramente explique que, en los últimos años, en la mayoría de las sociedades latinoamericanas y caribeñas no se haya llegado a imponer realmente la izquierda de manera abrumadora (contra lo que quisieran suponer algunos izquierdistas), pero tampoco la derecha. Son, en gran medida, los medios de comunicación profundamente americanizados los que han conseguido que la opinión y la condena se impongan al juicio, y que las masas, alejadas de las culturas populares minoritarias, ya no tengan mayor sentido común ni gusto estético, ni capacidad para examinar con libre albedrío una pluralidad de opciones y “pensar con los demás”. Por sentido común, explicó Ronald Beiner, de ninguna manera puede entenderse la “opinión pública” que pareciera haberlo reemplazado, sino el compartir un mundo no subjetivo sino “objetivo” (con objetos) con los demás (Beiner, 1991: 149). Finalmente, la americanización probablemente haya creado la ilusión de que el subcontinente, de resolver el problema de la pobreza, podría ensanchar a las clases medias hasta un grado que no es ecológica ni socialmente concebible. Es sólo conociendo las singularidades de la sociedad estadounidense, con algo de imaginación y de capacidad para “representarse” a los propios habitantes de la potencia, y no confundiendo una manera de ser particular con “la naturaleza humana”, que puede comprenderse hasta qué punto Estados Unidos ha buscado exportar su culturalismo, y por cierto que de una manera bastante sutil.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. *The Stars Down to Earth*. Nueva York: Routledge, 1994.
- _____, y Max Horkheimer. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969.
- ALLEN, Walter. *El sueño norteamericano a través de su literatura*. Buenos Aires: Pleamar, 1976.
- AMIN, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI Editores, 1989.
- APULEYO MENDOZA, Plinio; Carlos Alberto Montaner; y Álvaro Vargas Llosa. *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. México: Plaza & Janés, 1996.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. México: Joaquín Mortiz, 1970.
- _____. *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*. París: Seuil, 1991.
- ARTETA, Aurelio. *La virtud en la mirada. Ensayo sobre la admiración moral*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- BAHRO, Rudolf. "Las comunas". En *Pensamiento verde. Una antología*, compilado por Andrew Dobson, 215-219. Madrid: Trotta, 1999.
- BAPTISTA GUMUCIO, Mariano. *Latinoamericanos y norteamericanos*. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- BARBERIS, Mauro. *Libertad. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

- BARRY, Brian. *Culture and Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. *Libertad*. México: Nueva Imagen, 1991.
- _____. *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2003.
- _____. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- _____. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- _____. *Identidad*. Madrid: Losada, 2005.
- BEHR, Edward. *Une Amérique qui fait peur*. París: Plon, 1995.
- BEINER, Ronald. "Hannah Arendt et la faculté de juger". En *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Hannah Arendt, 129-216. París: Seuil, 1991.
- BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Conaculta-Alianza Editorial Mexicana, 1976.
- _____. *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992.
- BESSIS, Sophie. *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid: Alianza, 2002.
- BLOOM, Allan. *The Closing of the American Mind*. Nueva York: Simon and Schuster, 1987.
- _____. *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia socio-política de Occidente*. Buenos Aires: Gedisa, 1991.
- BONNEVAULT, Stéphane. *Développement insoutenable. Pour une conscience écologique et sociale*. París: Editions du Croquant, 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- BOSCH, Jorge. *Cultura y contracultura*. Buenos Aires: Emecé, 1992.
- BRINKLEY, Alan. *Historia de Estados Unidos. Un país en formación*. México: McGraw Hill, 2003.
- BRUCKNER, Pascal. *Le sanglot de l'homme blanc*. París: Seuil, 1983.
- BRZEZINSKI, Zbigniew. *La era tecnocrática*. Paidós: Buenos Aires, 1970.
- BUTTÁ, Giuseppe. "Makers, Users and Masters: la revolución de Arthur F. Bentley". En *El pensamiento político y geopolítico norteamericano*, coordinado por José Luis Orozco y César Pérez Espinosa, 91-114. México: Fontamara-UNAM, 2005.
- COLSON, Daniel. *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- CUSSET, François. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Barcelona: Melusina, 2005.
- DAVIS, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal, 2005.
- DELEDALLE, Gérard. *La filosofía de los Estados Unidos*. Madrid: Tecnos, 2002.
- DEGLER, Carl N. et al. *Historia de Estados Unidos. La experiencia democrática*. México: Noriega Eds., 1992.
- DEL CASTILLO, Ramón. *Viejo y nuevo individualismo. John Dewey*. Barcelona: Paidós, 2003.
- DEWEY, John. *El pensamiento vivo de Jefferson*. Buenos Aires: Losada, 1950.
- _____. *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*. Buenos Aires: Losada, 1971.
- _____. *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*. Morata: Madrid, 1998.

- _____. *Viejo y nuevo individualismo*, introducción de Ramón del Castillo. Barcelona: Paidós, 2003.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI editores, 2006.
- DOMENECH, Antoni. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica, 2004.
- DUCLOS, Denis. *Le complexe du loup-garou. La fascination de la violence dans la culture américaine*. París : La Découverte, 1994.
- DUPONT, Pascal. *La bannière étiolée*. París: Seuil, 1993.
- ELÍAS, Norbert. *La dynamique de l'Occident*. París: Agora, 1975.
- FINKIELKRAUT, Alain. *La nueva derecha norteamericana*. Barcelona: Anagrama, 1982.
- FRIEDRICH, Carl J., coord. *Totalitarianism*. Nueva York : Grosset & Dunlap, 1964.
- _____. "Autoridad, razón y libertad de acción". En *La autoridad*, compilado por Carl J. Friedrich, 47-70. México: Roble, 1969.
- _____, y Zbigniew Brzezinski. *Dictadura totalitaria y autocracia*. Buenos Aires: Ediciones Libera, 1975.
- FURBANK, P. N. *Un placer inconfesable, o la idea de clase social*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- GABACCIA, Donna R. *Immigration and American Diversity. A Social and Cultural History*. Malden: Blackwell, 2002.
- GARZÓN BATES, Mercedes. *Nihilismo y fin de siglo*. México: Editorial Torres Asociados, 2000.
- GOFFMAN, Ken. *La contracultura a través de los tiempos. De Abraham al acid-house*. Barcelona: Anagrama, 2005.

BIBLIOGRAFÍA

- HANDLIN, Oscar. *La verdad en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- HEATH, Joseph, y Andrew Potter. *Rebelarse vende*. México: Santillana-Taurus, 2005.
- HENDEL, Charles W. "Exploración de la naturaleza de la autoridad". En *La autoridad*, compilado por Carl Joachim Friedrich. México: Roble, 1969.
- HEINICH, Natalie. *Norbert Elías. Historia y cultura en Occidente*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Barcelona: Crítica-Grijalbo-Mondadori, 1996.
- _____. *Revolucionarios*. Barcelona: Ariel, 2000.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. *El Estado autoritario*. México: Itaca, 2006.
- HUBERMAN, Leo. *Nosotros, el pueblo: historia de los Estados Unidos*. México: Nuestro Tiempo, 1981.
- HUNTINGTON, Samuel P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 1997.
- HUSSON, Edouard (présentation). *Le protestantisme et la mentalité américaine. La société des moutons-loups*. París: François-Xavier de Guibert, 2005.
- JAMES, William. *Pragmatismo*. México: Roble, 1963.
- JEFFERSON, Thomas. *On Democracy*. Nueva York: New American Library (introducción de Saul K. Padover), 1960.
- KURNITZKY, Horst. *Un mundo incivilizado: el imperio de la violencia en un mundo globalizado*. México: Océano, 2002.
- LACORNE, Denis. *La crise de l'identité américaine. Du melting pot au multiculturalisme*. París: Fayard, 1997.
- LARA KLAHR, Marco. *Hoy te toca la muerte. El imperio de las maras visto desde dentro*. México: Planeta, 2006.

- LASCH, Christopher. *The American Liberals and the Russian Revolution*. Columbia: McGraw-Hill, 1962.
- _____. *The New Radicalism in America*. Nueva York: Vintage Books, 1965.
- _____. *The Agony of the American Left*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1969.
- _____. *La agonía de la izquierda norteamericana*. Barcelona: Grijalbo, 1970.
- _____. *The World of Nations*. Nueva York: Alfred A. Knopf, 1973.
- _____. *Refugio en un mundo despiadado. La familia: ¿santuario o institución asediada?* Barcelona: Gedisa, 1984.
- _____. *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*. Nueva York: Norton & Company, 1984b.
- _____. *The True and Only Heaven. Progress and its critics*. Nueva York: Norton, 1991.
- _____. *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.
- _____. *Women and the Common Life. Love, Marriage and Feminism*. Nueva York: Norton, 1997.
- _____. *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello, 1999.
- _____. *Culture de masse ou culture populaire?* París : Climats, 2001.
- LATOUCHE, Serge. *L'Occidentalisation du monde*. París: La Découverte, 1992.
- LEWIS, Oscar. *Ensayos antropológicos*. México: Grijalbo, 1982.
- LIPOVETSKY, Gilles. *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*. París: Gallimard/Folio, 1983.
- _____. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- _____. *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama, 1999.

BIBLIOGRAFÍA

- LOSURDO, Domenico. "Para una crítica de la categoría de totalitarismo: Hannah Arendt, la Guerra Fría y los orígenes del totalitarismo". *Dialéctica* 36, nueva época, año 28 (2004): 54-85.
- MARIENSTRAS, Elise. *Les mythes fondateurs de la nation américaine*. París: Maspéro, 1977.
- MARTÍ, José. *En los Estados Unidos. Periodismo de 1881 a 1892* (edición crítica: Roberto Fernández Retamar y Pedro Pablo Rodríguez). Barcelona: Archivos/Conaculta/Fondo de Cultura Económica, 2003.
- MARX, Carlos, y Federico Engels. *La guerra civil en los Estados Unidos*. México: Roca, 1973.
- MELLOR, Mary. *Feminismo y ecología*. México: Siglo XXI Editores, 2000.
- MERCHANT, Carolyn. "Mujer y naturaleza". En *Pensamiento verde. Una antología*, Andrew Dobson. Madrid: Trotta, 1999.
- MICHÉA, Jean-Claude. "Avant-propos". En *Culture de masse ou culture populaire?*, coordinado por Christopher Lasch. París: Climats, 2001.
- MOUNIER, E. *El personalismo*. Buenos Aires: Eudeba, 1962.
- NISBET, Robert. *Conservadurismo*. Madrid: Alianza, 1986.
- OFFE, Claus. *Autorretrato a la distancia. Tocqueville, Weber y Adorno en los Estados Unidos de América*. Buenos Aires: Katz Discusiones, 2006.
- OLIVÉ, León. *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós, 1999.
- ORNAGHI, Lorenzo, y Silvio Cotellessa. *Interés. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- PICARD, Charles. *El romanticismo social*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- PLANT, Judith. "Ecofeminismo". En *Pensamiento verde. Una antología*, Andrew Dobson, 112-155. Madrid: Trotta, 1999.

- PRETEROSSO, Geminello. *Autoridad. Léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- RAUSCHNING, Hermann. *The Revolution of Nihilism. Warning to the West*. Nueva York: Alliance Books Corporation-Longman, Green & Co., 1939.
- REMOND, René. *Historia de los EUA*. México: Cruz O., 2002.
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam. 1991. "Le courage de juger". En *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Hannah Arendt, 217-239. París: Seuil, 1991.
- RIDAO, José María. *La elección de la barbarie. Liberalismo frente a ciudadanía en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- RODÓ, José Enrique. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1957.
- ROGGIANO, Alfredo A. *Pedro Henríquez Ureña en los Estados Unidos*. México: Roggiano y Casa Editorial Cultura, 1961.
- RORTY, Richard. *Pragmatismo y política*. Barcelona: Paidós, 1998.
- _____. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Barcelona: Ariel, 2000.
- _____. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- SENNETT, Richard. *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península, 1975.
- _____. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978.
- _____. *Narcisismo y cultura moderna*. Barcelona: Kairós, 1980a.
- _____. *Authority*. Nueva York-Londres: WW. Norton, 1980b.
- _____. *Le travail sans qualités*. París: Albin Michel, 2000.
- _____. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2001.

BIBLIOGRAFÍA

- _____. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza, 2002.
- _____. *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo en desigualdad*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- _____. *The Culture of the New Capitalism*. Yale: Yale University Press, 2006.
- SERRANO MARÍN, Vicente. *Nihilismo y modernidad. Dialéctica de la antiilustración*. México-Barcelona: Plaza y Valdés, 2005.
- SHIVA, Vandana. “Problemas con la Ilustración”. En *Pensamiento verde. Una antología*, Andrew Dobson, 57-61. Madrid: Trotta, 1999.
- SOKAL, Alan, y Jean Bricmont. *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós, 1999.
- SORMAN, Guy. *La revolución conservadora americana*. Barcelona: Folio, 1985.
- SCHULLER, Gunther. *El jazz. Sus raíces y su desarrollo*. Buenos Aires: Victor Lerú, 1978.
- TENZER, Nicolás. *La sociedad despolitizada*. Barcelona: Paidós, 1992.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- TODD, Emmanuel. *La ilusión económica. Ensayo sobre el estancamiento de las sociedades desarrolladas*. Madrid: Taurus, 1999.
- _____. *Después del imperio. Ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano*. Madrid: Foca, 2003.
- VERDÚ, Vicente. *El planeta americano*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- VITALE, Ermanno. *Liberalismo y multiculturalismo: un desafío para el pensamiento democrático*, prefacio de Michelangelo Bovero, preámbulo de José Fernández Santillán. México: Océano, 2004.

VLAJKI, Emil. *Le protestantisme et la mentalité américaine. La société des moutons loups*. Paris: François-Xavier de Guibert, 2005.

ZINN, Howard. *A People's History of the United States*. Nueva York: Harper Collins, 2003.

WEBSTER, Yehudi O. *Against the Multicultural Agenda. A Critical Thinking Alternative*. Wesport: Praeger, 1997.

WELLS, Harry K. *El pragmatismo, filosofía del imperialismo*. Buenos Aires: Platina, 1964.

WIEWORKA, Michel. *La violence*. Paris : Hachette, 2005.

El culturalismo estadounidense.
Una mirada histórica
editado por el Departamento de Publicaciones,
del Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Se terminó de imprimir en los talleres
de Servicio fototipográfico, S. A.
Francisco Landino Núm. 44, Col. Miguel Hidalgo,
C.P. 13200, Tláhuac, D.F.,
el 29 de octubre de 2008.

Su composición se hizo en tipo
AGaramond de 10 y 12 puntos;
Aldus Roman 12 y 16 puntos
y Joanna 11 y 26 puntos
La edición consta de 500 ejemplares impresos
en papel book lux crean de 70 gramos.