



ENTRE  
NOSOTROS  
SOBRE LA CONVIVENCIA  
ENTRE GENERACIONES

**ENTRE NOSOTROS** recoge las aportaciones a la Conferencia Internacional sobre la Convivencia entre Generaciones, organizada por la Fundació Viure i Conviure en junio de 2007, en Barcelona, y reúne trabajos elaborados desde la filosofía, la educación, las ciencias sociales, la literatura, el cine, las artes plásticas y las prácticas intergeneracionales.

**BETWEEN US** is a collection of the contributions to the International Conference on Coexistence Between Generations organised by the Fundació Viure i Conviure in Barcelona in June 2007.

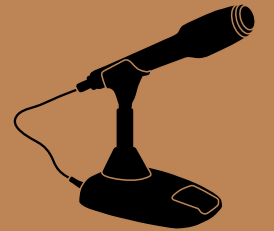
The works presented come from the fields of philosophy, education, social sciences, literature, cinema, the plastic arts and intergenerational practices.



CASTELLANO / ENGLISH

# ENTRE NOSOTROS

SOBRE LA CONVIVENCIA  
ENTRE GENERACIONES



Jorge Larrosa (ed.)

José Luis Pardo, Ricardo Forster,  
Laurence Cornu, Carlos Skliar,  
Joan Carles Mèlich

Zygmunt Bauman, Michel Maffesoli,  
Enrique Gil Calvo, Carles Feixa,  
Manuel Delgado, Fernando González

Mia Couto, Alberto Manguel,  
Paul Holdengräber, Ignacio Echevarría,  
Carlos Losilla, Lars Bang Larsen,  
Chus Martínez

Josep Solans, Mònica Duaigües

---

# ENTRE NOSOTROS

## SOBRE LA CONVIVENCIA ENTRE GENERACIONES

---

Publicación editada con motivo de la Conferencia Internacional sobre la Convivencia entre Generaciones, organizada por la Fundació Viure i Conviure y celebrada en el Palau de la Música Catalana, en Barcelona, el 18 y 19 de junio de 2007.  
Edición a cargo de Jorge Larrosa.



**Josep Maria Loza i Xuriach**  
Vicepresidente de la Fundació Viure i Conviure  
Director General de Caixa Catalunya

## FUNDACIÓ VIURE I CONVIURE

El compromiso social de Caixa Catalunya a lo largo de sus ochenta años de trayectoria ha sido y es contribuir a una sociedad mejor, fundamentalmente a través de las actividades que lleva a cabo la Obra Social, en sus diferentes ámbitos de actuación: cultural, medioambiental y social.

Respecto a este último ámbito, la Fundació Viure i Conviure desarrolla proyectos destinados a mejorar la calidad de vida de las personas, en especial personas mayores, discapacitadas o con problemas de salud, y jóvenes con necesidades sociales. Los programas intergeneracionales, la red de Clubes Sant Jordi, los centros sociosanitarios y asistenciales, la convocatoria de ayudas a entidades sin ánimo de lucro y los proyectos de promoción de estilos de vida saludables conforman el grueso de nuestra actuación.

Entre las actividades mencionadas, me interesa destacar aquí el programa de vivienda compartida Viure i Conviure [Vivir y Convivir], que la Obra Social de Caixa Catalunya creó en la ciudad de Barcelona en el curso 1996-97 y que responde a las necesidades de compañía de personas mayores que viven solas, y de alojamiento de jóvenes estudiantes universitarios que tienen que desplazarse fuera de su ciudad de residencia para cursar estudios, amparándose en los valores de la tolerancia, la solidaridad y el respeto mutuo entre las dos generaciones.

Hemos querido celebrar este décimo aniversario organizando la Conferencia Internacional sobre la Convivencia entre Generaciones, para propiciar un foro de análisis, reflexión y debate, con expertos de gran relieve internacional en los ámbitos de la literatura, la filosofía, la educación y las ciencias sociales que han aportado sus puntos de vista. El espacio ha permitido, además, compartir experiencias internacionales en prácticas intergeneracionales.

Este libro recopila las ponencias de esta Conferencia, y reúne su aportación científica e intelectual al presente y al futuro de las relaciones entre generaciones, con la intención de orientar políticas y proyectos a los diferentes agentes implicados. Paralelamente, refleja el creciente interés de la sociedad civil por un tema que, hace ya una década, constituyó una apuesta de la Obra Social de Caixa Catalunya, y que hoy se ha consolidado como uno de nuestros principales ejes de actuación: las relaciones intergeneracionales.

Espero que esta publicación sirva para reflexionar e incorporar algunas ideas sobre la importancia de las prácticas intergeneracionales.

**Josep Maria Loza i Xuriach**



**Jorge Larrosa** (Valderrobres, Teruel, 1958)

Es profesor de Filosofía de la Educación en la Universidad de Barcelona (España). Licenciado en Pedagogía y en Filosofía, doctor en Pedagogía, ha realizado estudios post-doctorales en el Instituto de Educación de la Universidad de Londres y en el Centro Michel Foucault de la Sorbona de París. Ha sido profesor invitado y ha dictado cursos y conferencias en diversas universidades europeas y latinoamericanas. Es miembro del consejo de redacción de una decena de revistas europeas y latinoamericanas.

Sus trabajos, de clara vocación ensayística, se sitúan en un territorio fronterizo entre la filosofía, la literatura y la pedagogía. Entre sus obras figuran: *Pedagogía profana. Estudios sobre lenguaje, subjetividad y formación* (2000), *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel* (2003), *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación* (1996) (Nueva edición revisada y aumentada, 2003). También ha realizado compilaciones de ensayos y dirigido varios monográficos de revistas especializadas.

# LA CONVIVENCIA ENTRE GENERACIONES EN UN TIEMPO DE CRISIS. A MODO DE PRESENTACIÓN

Jorge Larrosa

En el presente, en cualquier tiempo presente, viven y conviven distintas generaciones. Su convivencia garantiza ciertas formas de ayuda mutua sin las cuales sería imposible la crianza de los más jóvenes y la supervivencia de los mayores. Para cada generación, la ayuda de las otras es, literalmente, vital. Pero, además, la convivencia intergeneracional crea un vínculo social y cultural que asegura la transmisión: de la memoria, de la cultura, del mundo. Por eso las formas que adquieren los lazos intergeneracionales en cada espacio social y cultural y en cada momento histórico son también vitales, pero en un sentido distinto y no menos importante. Aquí no se trata ya de relaciones económicas que permitan la conservación o la mejora de la vida en un sentido puramente biológico, sino de relaciones sociales y culturales que garanticen la transmisión, la conservación y la transformación de un mundo compartido en el que la vida tiene, o no, sentido: un mundo que ya estaba en el momento de nuestro nacimiento, que seguirá estando después de nuestra muerte, que cambia aceleradamente y que nos transforma a nosotros con él.

En lo que se refiere a la construcción social y cultural de la «juventud» y de la «vejez», y en lo que se refiere a las relaciones intergeneracionales, nuestra época ofrece algunas novedades importantes. Los mayores, antes respetados en tanto que depositarios de la autoridad moral y de la memoria cultural, son ahora cortejados como potenciales votantes y, al mismo tiempo, considerados como cargas para el estado y las familias, como desechos

sociales, como trastos ya obsoletos sin valor ni utilidad. Los jóvenes, por su parte, convertidos en modelo por los medios de comunicación, halagados en tanto que consumidores, tienen cada vez más dificultades para acceder al trabajo y a la vivienda y son percibidos, en ocasiones, como rebeldes e, incluso, como potencialmente peligrosos. La conquista de la longevidad hace que la vejez dure cada vez más: somos viejos durante más tiempo y, en general, en mejores condiciones. Pero también la juventud dura cada vez más y el paso hacia la edad adulta es cada vez más difícil. Las condiciones económicas, sociales y culturales de la «maduración» y del «envejecimiento» están cambiando aceleradamente. Tanto los mayores como los jóvenes constituyen grupos de población crecientemente tutelados e institucionalizados. Por otra parte, la urbanización de las poblaciones, la destrucción de los vínculos familiares, las condiciones de vida impuestas por el nuevo capitalismo, la creciente segmentación de las formas de relación, las nuevas formas de la pobreza, la privatización y destrucción de los espacios públicos de convivencia, el crecimiento paralelo del tribalismo y del individualismo y también, consecuentemente, del aislamiento y de la soledad, hacen que las relaciones intergeneracionales sean cada vez más difíciles y más conflictivas.

En ese contexto, como afirma Josep Solans, director de la Fundació Viure i Conviure, en el texto que cierra este volumen, se hace necesario «construir de otro modo tanto la juventud como la vejez, favorecer los cambios sociales y culturales que permitan que los unos puedan «apoderarse» dignamente de su juventud y los otros de su vejez y, desde luego, crear espacios que posibiliten y favorezcan relaciones intergeneracionales positivas. Pero es necesario también crear espacios de análisis, reflexión y debate que permitan abordar el presente y el futuro de las relaciones intergeneracionales sin prejuicios ni tabúes y, desde luego, más allá de las representaciones tópicas y de las declaraciones de buenas intenciones».

Y eso es, en resumidas cuentas, lo que se propuso la Conferencia Internacional sobre la Convivencia entre las Generaciones. Pero un espacio de reflexión y debate sobre la convivencia entre las generaciones sólo puede comenzar con preguntas. A continuación, algunas de las interrogaciones que orientaron la Conferencia:

En primer lugar, si consideramos la «juventud» y la «vejez» como clases de edad social, cultural y existencialmente específicas, algunas preguntas podrían ser las siguientes: ¿Cuáles son los estereotipos de la juventud y de la vejez? ¿Cuáles son las formas de su valorización o de su desvalorización? ¿Cuáles son las marcas y los estigmas que las constituyen? ¿Cómo se constituyen la juventud y la vejez como momentos vitales distintos? ¿Qué significa que los unos están creciendo, comenzando a vivir, introduciéndose en el mundo, mientras que los otros se caracterizan por su declive vital, por su haber vivido, por su condición de habitantes y de testigos de un mundo

que desaparece? ¿Cuáles son las formas de juventud y de vejez que vienen? ¿Cómo van a influir los cambios económicos, tecnológicos, políticos, sociales y culturales en las formas de ser joven o de ser viejo? ¿Cuáles van a ser las formas en las que los jóvenes van a tratar de «apropiarse» de su juventud y los mayores de su vejez?

En segundo lugar, y si consideramos ahora la convivencia entre las generaciones, podríamos preguntar y preguntarnos: ¿Qué significa hoy convivir? ¿Cuál es el sentido y la posibilidad de la convivencia en una época atravesada por el individualismo y el pragmatismo? ¿Cómo se constituye hoy ese «con» del con-vivir, ese espacio y ese tiempo común en el que los seres humanos com-parten sus vidas? En una época de relaciones interesadas ¿Todavía hay algún interés por los otros que vaya más allá de lo instrumental? ¿Cuál es ese «entre» que establece una diferencia y, a la vez, una relación «entre» los mayores y los jóvenes? ¿Cuáles son los lazos que los unen y las distancias que los separan? ¿Todavía existe algo así como un mundo común entre ellos? ¿Cuáles son las relaciones entre la vida, el mundo y el tiempo? ¿Cómo se sostiene la experiencia del pasado en un mundo que privilegia la orientación hacia el futuro? ¿Es posible la convivencia entre las generaciones, más allá de lo que se refiere al espacio físico? ¿Todavía somos capaces de convivir con la memoria de los otros, con el mundo de los otros, con la experiencia vital de los otros? ¿De qué forma nos interpela la reciprocidad de la palabra «convivencia»? ¿Es posible una convivencia que vaya más allá de la lógica del intercambio? ¿Qué significa, para los mayores, convivir con los jóvenes, y a la inversa? ¿Cuáles son las condiciones y los límites de la convivencia entre las generaciones? ¿Han entrado en crisis las relaciones intergeneracionales? ¿Qué se ha roto en esa crisis? ¿De qué otras crisis depende?

Por último, considerando ahora el carácter propositivo que le quisimos dar a esta Conferencia, las preguntas podrían ser: ¿Cuáles son los beneficios potenciales de una convivencia intergeneracional positiva? ¿Cómo elaborar el sentido de políticas públicas y de programas privados orientados al fomento de las relaciones intergeneracionales? ¿Qué nos enseñan las investigaciones y experiencias sobre relaciones intergeneracionales que se han producido en los últimos años? ¿Cómo podríamos sensibilizar a profesionales, técnicos de la administración, investigadores, instituciones y medios de comunicación sobre la importancia de las relaciones intergeneracionales?

Una de las características de la Conferencia Internacional sobre la Convivencia entre las Generaciones es que no quiso convocar sólo a especialistas. Lo que quisimos organizar no era tanto un congreso de expertos o de investigadores, como un espacio amplio y multidisciplinar de reflexión y de debate. En ese sentido, nos pareció que podría ser muy interesante que algunos destacados intelectuales focalizasen su pensamiento específicamente sobre las relaciones intergeneracionales o, dicho de otro modo, quisimos invitarles

a que reflexionaran sobre ese tema en concreto a partir de un trabajo mucho más amplio. Lo que nos propusimos era fomentar lo que podríamos llamar «un análisis crítico del presente» desde el punto de vista de la convivencia intergeneracional o, si ustedes quieren, una reflexión sobre la convivencia entre las generaciones elaborada en el interior de una cierta consideración crítica del presente.

La segunda característica de esa conferencia, que ya he apuntado, fue su carácter multidisciplinar. De hecho hubo secciones de educación, de filosofía, de ciencias sociales y de literatura. Es cierto que dos de nuestros conferenciantes principales, Zigmunt Bauman y Michel Maffesoli, son sociólogos, aunque la etiqueta de sociólogos les queda pequeña. Por tanto, es cierto, y creo que no podía ser de otra manera, que el sesgo principal de la Conferencia fuera el de una reflexión sobre las condiciones sociales de la convivencia intergeneracional en el mundo de hoy. Por otra parte, nos pareció importante pedir a filósofos y a pedagogos que planteasen el tema desde sus respectivas áreas de trabajo. Además, estábamos convencidos de que la literatura, la escritura y la lectura literarias, deberían también tener un lugar en la Conferencia en tanto que constituyen, de pleno derecho, una elaboración del sentido de lo que nos pasa o, si ustedes quieren, una reflexión sobre las paradojas, los desconciertos y las perplejidades de qué significa vivir y convivir en este presente que habitamos y que nos habita. De ahí que encargásemos a un escritor, a Mia Couto, la conferencia de apertura. Por último, y posteriormente a la Conferencia, creímos importante pedir algunos textos que completaran la perspectiva sobre la convivencia entre las generaciones desde la literatura, el cine y las artes plásticas. Con todo ello construimos este libro.

La primera parte del libro se titula «desde la filosofía y la educación». En ella tuvimos las contribuciones de José Luis Pardo y de Ricardo Forster, pensadores rigurosos y ensayistas brillantes, preocupados ambos por pensar el presente, por contribuir a lo que podríamos llamar, siguiendo a Foucault, una ontología crítica del presente. Ricardo Forster se estrenó en filosofía como un excelente lector de Walter Benjamin, un pensador que continúa siendo enormemente fecundo, también desde el punto de vista de nuestro tema, y ha escrito páginas muy hermosas sobre la memoria, sobre los modos en que la memoria se hace tradición, sobre el papel de la memoria en el presente, y sobre la relación constitutiva entre la memoria y el lenguaje. José Luis Pardo nos deslumbró a todos con su libro *La intimidación* y se ha configurado como una de las referencias fundamentales de la filosofía española reciente. Su último libro, *La regla del juego*, ganó el Premio Nacional de Ensayo y constituye, entre otras cosas, una afiladísima reflexión sobre la experiencia humana del tiempo. Además, ambos se implicaron profundamente en el tema de la convivencia entre las generaciones, como puede verse por el carácter personal y pasional de sus textos.

Las relaciones entre las generaciones tienen, muchas veces, bajo ciertas condiciones, una dimensión educativa. La educación misma no es otra cosa que una determinada relación intergeneracional, o tal vez transgeneracional. Podríamos apoyarnos en Hannah Arendt y decir que la educación tiene que ver con la natalidad, con el hecho de que constantemente nacen seres humanos en el mundo, y tiene que ver también con la finitud, con el hecho de que el mundo y todo lo que contiene envejece y muere. La educación, por tanto, tiene que ver con una relación muy compleja entre los viejos, los que están en el mundo, y los nuevos, los que vienen a él. Una relación en la que cada cual, los viejos y los nuevos, deben encontrar su propio lugar y su propia responsabilidad. Para abordar la convivencia entre las generaciones desde un punto de vista educativo tenemos textos de Laurence Cornu, de Carlos Skliar, y de Joan Carles Mèlich. Los tres piensan la educación fuera de los moldes de la pedagogía dominante, esa que se configura entre el saber de los expertos y la buena conciencia de los moralistas, simplemente porque consideran la educación en el interior de las perplejidades y los desconciertos de la condición humana. En un campo tan lleno de certezas y tan dado a la legitimación de lo que hay, ellos son de los que creen que son más importantes las preguntas que las respuestas, las inquietudes que los programas, y las personas que las institucionales. Laurence Cornu ha escrito páginas muy hermosas sobre las dificultades de la transmisión transgeneracional en un mundo constituido por la utilidad y la eficiencia. Carlos Skliar es uno de los autores que está pensando la educación de un modo más riguroso en el interior de lo que podríamos llamar una filosofía de la diferencia. Por último, Joan Carles Mèlich ha configurado una antropología filosófica para pensar la educación en la que la cuestión del tiempo de la vida tiene un lugar esencial.

La segunda parte del libro, «desde las ciencias sociales», incluye los textos de los dos invitados principales de la Conferencia, Zygmunt Bauman y Michel Maffesoli. Bauman es uno de los analistas del presente más influyentes y más reconocidos. Sus trabajos sobre lo que él llama la «modernidad líquida» son un prodigio de perspicacia y de penetración. Su método de trabajo funciona a través de conexiones entre fenómenos aparentemente muy alejados entre sí y es capaz de fundir en un mismo argumento consideraciones sobre lo aparentemente más banal de nuestra vida cotidiana, todo eso que no vemos porque está demasiado próximo, junto con consideraciones políticas e históricas de gran generalidad y de gran calado. Es un pensador mucho más rizomático que arborescente, mucho más sintético que analítico, y mucho más atento a la dinámica de las relaciones que a la estática de las identidades. Además, combina un conocimiento muy preciso de la tradición del pensamiento social con una enorme atención a la cultura de su tiempo, tanto al arte como a la literatura. Pero Bauman es, ante todo, un pensador radicalmente anticonformista. No sólo porque piensa a contracorriente de

los conformismos del presente, sobre todo aquellos que configuran nuestra buena conciencia, sino porque piensa también a contracorriente de los conformismos de su propia disciplina y, sobre todo, a contracorriente de sus propios conformismos, de todo lo que podría haber en él de tentación de un pensamiento tranquilizante y consolador. Es un privilegio que Bauman aceptase nuestra invitación a focalizar su pensamiento sobre la convivencia entre las generaciones y no podemos sino agradecerse.

Nuestro segundo invitado especial fue el sociólogo francés Michel Maffesoli, aunque Maffesoli es otro de esos pensadores que escapa a cualquier límite disciplinario. Su gran tema es la socialidad humana, las relaciones sociales humanas, las formas de la convivencia entre los seres humanos y, en ese contexto, el modo como esas formas de socialidad configuran el tiempo de la vida. Algo que nos pareció que podía servir de marco para una reflexión sobre las relaciones intergeneracionales. Uno de sus libros, por ejemplo, se titula *El instante eterno* y es una fulgurante reflexión sobre la quiebra del pasado y del futuro, y sobre ese presente constante, casi intemporal, en el que parecen desenvolverse nuestras vidas. Pero lo que más nos interesaba de Maffesoli era el modo como revitaliza una sociología de raíz fenomenológica, basada en la experiencia, en el conocimiento ordinario, en lo que él mismo llama «la razón sensible», en eso que todos los seres humanos saben aunque no sepan decirlo porque lo saben con su cuerpo, con sus prácticas, con sus acciones cotidianas, con la manera como elaboran el sentido o el sinsentido de lo que hacen y de lo que les pasa. De ahí que creyéramos que Maffesoli podría hacer alguna contribución importante para reflexionar sobre el modo como se construyen no sólo las formas de la convivencia entre las generaciones sino, sobre todo, su sentido subjetivo, el modo como son vividas y experimentadas por sus protagonistas.

Para completar la sección, incluimos también un texto de uno de los grandes especialistas en la sociología del envejecimiento, Enrique Gil Calvo, un texto de un especialista en jóvenes, Carles Feixa, un texto de uno de los antropólogos más importantes de este país, Manuel Delgado, y un texto de un sociólogo, Fernando González, que se caracteriza por sus brillantes ensayos a contracorriente de los tópicos y supersticiones de la época. Todos ellos se plantean específicamente la cuestión de la juventud que viene y de la vejez que viene, de las nuevas formas de la juventud y de la vejez que están apareciendo como consecuencia de los cambios sociales, culturales y económicos.

La tercera parte del libro «desde la literatura, el cine y las artes plásticas» ha sido cuidada muy especialmente. Si nuestro objetivo era plantear el asunto de la convivencia entre las generaciones desde lo que podríamos llamar un pensamiento del presente, no cabe duda de que la literatura, como también el cine o las artes en general, son lugares privilegiados para ese pensamiento.

Estamos convencidos de que la escritura literaria es, en muchas ocasiones, sabiduría, y es desde ahí que tiene sentido el texto de ese gigantesco escritor mozambiqueño llamado Mia Couto al que le encargamos la conferencia inaugural. Mia Couto es biólogo, es periodista y es escritor, uno de los escritores más premiados de la literatura africana, y también uno de los más premiados de la literatura en lengua portuguesa. Por otra parte, Mia Couto viene de un país a la vez muy joven y muy viejo, un país del que ignoramos casi todo, y del que sin duda podríamos aprender muchas cosas en relación al tema de este libro. En sus libros no son infrecuentes parejas maravillosas de viejos y jóvenes o de viejos y niños. Como tampoco es infrecuente la presencia de los muertos y de los aún no nacidos. El título de una de sus novelas, *Un río llamado tiempo, una casa llamada tierra* podría haber sido un buen lema para nuestra Conferencia. Uno de los temas de Mia Couto es la destrucción de ese río llamado tiempo y la desaparición de esa casa llamada tierra: por el colonialismo, por la guerra, por la política, por la explotación y el robo, pero también por las innumerables y reiteradas formas de la estupidez humana. En *El último vuelo del flamenco*, por ejemplo, una de sus grandes novelas, es todo un país el que desaparece en un vacío sin fondo. Y el penúltimo capítulo que se titula «Los extraños hijos de nuestros antepasados» termina con estas palabras: «...nuestros antepasados nos miran como hijos extraños. Y cuando nos miran ya no nos reconocen». Por otra parte, Mia Couto define al escritor como un viajero por experiencias ajenas, por culturas ajenas, por vidas ajenas: algo así como un viajante de identidades, o un contrabandista de almas. En un texto para niños que se titula «Una palabra de consejo y un consejo sin palabras», escribió que el único consejo es escuchar, volverse atento a las voces de los otros, sobre todo a las que nos parecen más ajenas, más distantes. Porque ese escuchar, además, es el mejor antídoto contra esas categorías preestablecidas, contra todos esos prejuicios, que nos dan el mundo ya definido y empaquetado. Couto es un escritor magnífico porque es, fundamentalmente, un oidor maravilloso, y me parece que una de las cosas que podemos aprender de sus libros es, precisamente, la importancia y la dificultad de escuchar.

Además de ser sabiduría y pensamiento, la literatura es en sí misma un lugar privilegiado de convivencia. Un lugar de convivencia, además, que por su propia condición de escritura, de texto escrito, de huella o inscripción duradera, desafía el tiempo, al menos a ese tiempo cronológico que se organiza según un antes y un después, o ese tiempo que todo lo devora, en el que todo pasa y se desvanece, y en el que se inscribe el carácter efímero de la condición humana. La literatura, entendida ahora como lectura, como convivencia en la lectura, desorganiza cualquier forma de sucesión temporal y hace del presente una experiencia altamente compleja en tanto que es capaz de poblarlo con una infinidad de tiempos. Por eso quisimos que la cuestión de la

convivencia entre las generaciones se abordase también desde el punto de vista de la lectura, de esa experiencia en la que el tiempo de la vida se hace más ancho y más denso en tanto que habitado de ausencias, pero de ausencias que se hacen intensamente presentes. Para ello organizamos una conversación entre Alberto Manguel y Paul Höldengraber. Alberto Manguel es muchas cosas y ha hecho muchas cosas, pero nosotros lo invitamos como lector. Conoció a Borges, leyó para Borges cuando éste ya estaba ciego, y me parece que, como Borges, él también está más orgulloso de lo que ha leído que de lo que ha escrito. Él es un lector que escribe, que escribe sobre la lectura, y que escribe también su lectura, sus propias experiencias de lectura. Un lector, en definitiva, de esos que piensan la lectura y de esos que enseñan a leer. Paul Höldengraber también es un gran lector, pero sobre todo es un gran activista de la lectura, un hombre que trata de hacer de la biblioteca para la que trabaja, la New York Public Library, un espacio vivo, un espacio en el que se produce cotidianamente la fiesta de la palabra, la fiesta de la literatura, y también, a través de la palabra y de la literatura, la fiesta de la inteligencia, de la memoria y del encuentro.

La convivencia entre generaciones, entonces, fue abordada por un escritor, por un lector y por un activista de la lectura. Pero nos pareció interesante, además, pedir a un crítico literario y estudioso de la literatura, a Ignacio Echevarría, que escribiese sobre el tema desde su cultura literaria, tratando de aportar autores y textos que nos ayudasen a plantear nuestro tema en el interior de un determinado recorte de la literatura moderna y contemporánea. En ese mismo sentido, le pedimos también a Carlos Losilla que plantease la convivencia entre las generaciones a partir de un cierto recorrido por el cine. Y a Lars Bang Larsen y Chus Martínez que hicieran lo mismo respecto a las artes plásticas.

Por último, presentamos separada una de las aportaciones centrales a la Conferencia Internacional sobre la Convivencia entre Generaciones, la de Mónica Duaigües, que intentó ofrecer un panorama general de las políticas, las prácticas y las experiencias más interesantes, más importantes y más novedosas, a nivel mundial, de convivencia intergeneracional. En su texto puede encontrarse una selección de instituciones dedicadas explícitamente a las relaciones entre las generaciones, una serie de experiencias intergeneracionales de especial interés, y una serie de centros productores de investigación especializada y específica sobre nuestro tema. El texto constituye un enorme trabajo de selección y organización de un enorme caudal de recursos de especial interés tanto para investigadores como para técnicos, expertos y profesionales que se dediquen al fomento de prácticas de convivencia intergeneracional.

---

15 **DESDE  
LA FILOSOFÍA  
Y LA  
EDUCACIÓN**

---

99 **DESDE  
LAS CIENCIAS  
SOCIALES**

---

199 **DESDE  
LA LITERATURA,  
EL CINE  
Y LAS ARTES  
PLÁSTICAS**

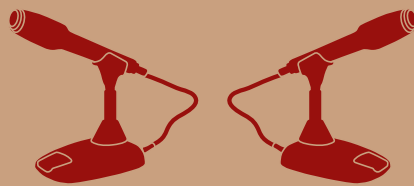
---

287 **DESDE  
LAS PRÁCTICAS  
INTERGENERA-  
CIONALES**

---



# DESDE LA FILOSOFÍA Y LA EDUCACIÓN



P. 17  
MOTHER &  
CHILD REUNION  
José Luis Pardo



P. 51  
LUGARES Y  
COMPAÑÍAS  
Laurence Cornu



P. 67  
NOTAS PARA PENSAR  
LA CONVIVENCIA,  
LA HOSPITALIDAD  
Y LA EDUCACIÓN  
Carlos Skliar



P. 33  
TRANSMISIÓN,  
TRADICIÓN:  
ENTRE EL EQUÍVOCO  
Y LA INCOMODIDAD  
Ricardo Forster



P. 85  
LA FORMACIÓN  
INQUIETANTE  
DE LA MEMORIA  
Joan Carles Mèlich



**José Luis Pardo** (Madrid, 1954)

Es profesor titular de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte la asignatura «Corrientes actuales de la filosofía» y miembro del Seminario Permanente de la Escuela Contemporánea de Humanidades, donde enseña filosofía y escritura. Ha sido colaborador de publicaciones periódicas como *El Viejo Topo*, *Los Cuadernos del Norte*, *Revista de Occidente* o *Archipiélago*, y de las páginas culturales del periódico *El País*.

Traductor al castellano de algunos pensadores contemporáneos como Gilles Deleuze, Michel Serres o Emmanuel Lévinas, es autor de varias obras de referencia sobre pensamiento contemporáneo: *Transversales. Texto sobre los textos* (1977), *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución* (1989), *La Banalidad* (1989, reeditado en 2004), *Deleuze. Violentar el pensamiento* (1990), *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar* (1991), *Las formas de la exterioridad* (1992), *La intimidad; Estructuralismo y ciencias humanas* (2001), *Fragmentos de un libro anterior* (2004) y *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía* (2004), libro por el que recibió el Premio Nacional de Ensayo.

---

# MOTHER & CHILD REUNION<sup>1</sup>

José Luis Pardo

---

*Come mothers and fathers  
Throughout the land  
And don't criticize  
What you can't understand  
Your sons and your daughters  
Are beyond your command  
Your old road is  
Rapidly agin'.  
Please get out of the new one  
If you can't lend your hand  
For the times they are a-changin'.*

La escena es bien conocida: está despuntando el alba y la joven sale sigilosamente de su dormitorio, deja una notita en la mesa del corredor y baja a la cocina apretando un pañuelo entre los dedos. Gira muy despacio la llave de la puerta trasera y abandona su casa<sup>2</sup>. Algún tiempo después, como todos los miércoles, su madre se levanta de la cama y se enfunda en su bata guateada mientras el padre ronca aún a sus anchas. Ella encuentra la carta, tan breve, tan escueta. La lee y se queda de piedra durante un instante, en lo alto de las escaleras, hasta que de pronto se viene abajo y se rompe en un grito que desgarrar en jirones el sueño de su marido: «nuestra niña se ha ido»<sup>3</sup>. Los dos se miran y se dicen el uno al otro: «le hemos dado lo mejor de nuestra vida,

Lo hemos sacrificado todo por ella, le compramos todo lo que se puede pagar con dinero, ¿Por qué nos ha tratado tan mal? ¿Cómo ha podido hacernos esto? Nunca pensamos en nosotros mismos, ni un solo minuto, nos hemos pasado la vida luchando para salir adelante, ¿En qué nos equivocamos? Siempre creímos que estábamos haciendo lo correcto»<sup>4</sup>. El narrador de la escena no ofrece muchas claves para responder a estas preguntas. Nos hace saber que cuarenta y ocho horas más tarde la joven está muy lejos de sus padres, a punto de acudir a una cita concertada con un hombre del negocio de la automoción<sup>5</sup>. Y, como única explicación, nos dice que ella ha vivido sola durante largos años y que había algo, algo interior y profundo, que le había sido sistemáticamente negado<sup>6</sup>, algo que, obviamente, no puede pagarse con dinero. Como todos nosotros somos muy sentimentales –y como además algunos conocemos ya de antes a este narrador y le hemos oído predicar aquello de que el cariño verdadero ni se compra ni se vende<sup>7</sup>–, pensamos inmediatamente: «es el amor». A mí, cuando escuché por primera vez esta canción, esta explicación me convenía especialmente, porque empezaba a tener la edad en la cual los jóvenes salen de casa a buscar pareja, y por lo tanto me resultaba de lo más atractiva la idea de que aquella joven hiciera lo mismo, porque eso me daba la oportunidad de encontrarme con ella en algún punto del país. Pero si hay algo genuinamente característico de este narrador es que siempre está a punto de relatar historias de una cursilería y de una ñoñería insoportable, pero siempre se las arregla para introducir –normalmente hacia el final– un detalle desmesurado, excesivo, aunque no sea más que una sola nota, que desequilibra la aparente compostura del cuento y destruye el tópico. En este caso, el detalle consiste en algo tan simple, y por otra parte tan verosímil, aunque quizá también tan decepcionante para las expectativas de nuestro sentimentalismo, como en revelarnos que aquello que la joven busca en su huida de casa, aquello que persigue dejando a sus padres destrozados, aquello es únicamente la diversión, porque eso mismo, la diversión, es «lo único que no puede comprarse con dinero»<sup>8</sup>. La verdad es que uno se queda un poco estupefacto: ¿De parte de quién está el narrador? ¿Está criticando a la niña mimada que rompe el corazón de sus padres sólo para divertirse un poco? Pero, si es así, ¿Por qué dice que la joven había vivido sola muchos años y que algo profundo se le había negado durante todo ese tiempo? ¿Qué demonios significa eso de «la diversión» (sobre todo cuando se trata de una diversión que no se compra con dinero, que es *lo único* impagable)?

La narración de marras pertenecía a un conjunto de historietas que se presentaban todas ellas como interpretadas por una banda de la cual se daban sólo unos pocos datos, uno de ellos que había nacido en 1947<sup>9</sup>. Y «1947» significa, entre otras muchas cosas, «después de la segunda guerra mundial», es decir, en la época en la cual algunos países europeos, una vez perdidos el imperio colonial y la hegemonía internacional, pusieron en marcha el



proyecto del «Estado social de derecho», también conocido como sociedad del bienestar. Es cierto que esta expresión –«sociedad del bienestar»– puede sonar a sarcasmo si se piensa que una de sus bases (aquella en la cual se apoyaba la tregua en las actividades bélicas) era ni más ni menos la estrategia de disuasión termonuclear, que amenazaba al mundo con una potencia de destrucción cuyas dimensiones no tenían precedente. Pero, aun sostenida sobre estas bases tan precarias y brutales, se trataba de una tregua, es decir, de un período durante el cual la estabilidad de los tipos de cambio monetario (apuntalada en los acuerdos de Bretton Woods de 1944) y las instituciones de protección social de los asalariados proporcionaban a todos aquellos cuya subsistencia dependía de un empleo un horizonte de confianza y la moderada posibilidad de una cierta prosperidad a largo plazo (es lo que alguien ha llamado «la huelga de los acontecimientos», esa fase durante la cual parecía que en Europa no pasaba nada «noticioso», que Europa se encontraba al margen de la Historia y de sus grandes hechos universales). A primera vista, se diría que estas situaciones de relativa tranquilidad, de paz social y de tregua política, son las más apropiadas para que se produzca una buena relación entre padres e hijos: si el mundo construido por los padres se mantiene estable cuando a los hijos les llega el turno de salir

de casa a buscar pareja y, como suele decirse con horrisona expresión, a «labrarse un porvenir», la experiencia acumulada por la generación anterior puede aún ser útil para la posterior, los padres pueden tener algo de valor que transmitirles a los hijos, aunque sólo sea un legado cultural. Y al contrario, cuando la continuidad generacional se encuentra amenazada por ese desgarramiento sanguinario del tiempo que representan las grandes crisis económicas y las guerras, se diría que la situación que se produce es aquella que tan certeramente describía Walter Benjamin en 1933:

«Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos que su valor para que nos adelanten la calderilla de lo «actual». La crisis económica está a las puertas y tras ella, como una sombra, la guerra inminente. Aguantar es hoy cosa de los pocos poderosos... Los demás, en cambio, tienen que arreglarse las partiendo de cero y con muy poco... Se preparan para sobrevivir, si es preciso, a la cultura»<sup>10</sup>.

¿Por qué, entonces, en esta situación de restringida estabilidad social, se tiene una sensación de conflicto generacional más potente que nunca y la hija del relato que acabamos de evocar parece rechazar de plano la herencia paterna, despilfarrando de un simple manotazo toda la experiencia acumulada por sus progenitores? Y sabemos que no se trata del problema de esta familia de ficción, ni siquiera de un problema familiar generalizado; sabemos que sólo un año después de que se publicase este relato todos los que lo habían considerado como una cursilería tuvieron que tragarse sus palabras, porque una legión de hijos se escapó de casa (y del instituto, y de la universidad, y del trabajo) y salió a la calle para reclamar algo que se les había negado durante demasiado tiempo, algo que los analistas y responsables del momento no podían concretar por mucho que se esforzaban: los políticos, los sociólogos, los economistas y los líderes del movimiento obrero se hacían cruces diciéndose «lo hemos sacrificado todo por ellos, les compramos todo lo que se puede pagar con dinero, ¿Por qué nos han tratado tan mal? ¿Cómo han podido hacernos ésto a nosotros? Nos hemos pasado la vida luchando para que salieran adelante, siempre pensamos que estábamos haciendo lo correcto, ¿En qué nos equivocamos?» Algunos de estos dirigentes encontraban la rebelión tan increíble que idearon la explicación —consoladora para ellos, pero completamente inverosímil para el resto de los mortales— de que aquellos muchachos querían tomar por la fuerza el palacio del Elíseo, la Casa Blanca y el Kremlin y declarar el gobierno de los *soviets* —porque consideraban que en ese caso al menos la intención podía considerarse buena y se les podría perdonar la escapada—;



pero, aparte de estos analistas anacrónicos, la mayoría, sin reparar en la advertencia acerca de eso *único* que el dinero no puede comprar, no tuvo más remedio que diagnosticar —con un desprecio y un rencor que a muchos de ellos aún no se les ha curado— que estos mozos sólo querían divertirse un poco.

También conocemos este discurso, que es como la continuación exacerbada de las quejas desconsoladas de los padres de aquella adolescente que se escapó de casa en 1967: el patrimonio que la primera generación obtuvo con esfuerzo, con lucha y sacrificio, la segunda lo ha recibido *gratis*, como un «regalo» (y no como un premio justo y merecido al trabajo duro y a la abnegación), y por lo tanto es incapaz de apreciar su valor y lo dilapida irresponsablemente (como ese refrán castellano que dice «lo que otro suda, poco me dura», o como el terrible aforismo de Gracián: «Lo que no cuesta, no vale»). Esta doctrina —que a menudo se dispensa hoy bajo la etiqueta de «cultura del esfuerzo»— es, sin

duda, enormemente curiosa: se basa en la idea de una equivalencia entre los sufrimientos padecidos —casi siempre disimulados bajo el apelativo (que ha llegado a ser glorioso) de «trabajo»— y las recompensas obtenidas a cambio de los mismos. Digo que es curiosa esta doctrina porque atenta contra toda la evidencia histórica disponible, que si algo pone de manifiesto es precisamente el hecho de que quienes han pasado más penurias, privaciones, sufrimientos y trabajos son justamente los que no han tenido nada o casi nada<sup>11</sup>.

Para referirse a su propio esfuerzo, el autor de la tonada que estamos usando como pretexto ponía en boca de la pareja paterna dos términos esenciales: *sacrifice* y *struggle*. El primero de ellos es revelador sin necesidad de traducción: el sacrificio es esa mágica operación, diseccionada de forma minuciosa por Nietzsche, mediante la cual el dolor se convierte en valor, en inversión cuyas ganancias han de recogerse en el futuro (es su dolor lo que los padres de la canción han convertido en dinero y en caprichos para su hija). Durante mucho tiempo, en efecto, los desheredados de la tierra esperaban un ventajoso reparto de dividendos después de la muerte, y el propio marxismo enseñó que el dolor del proletariado era lo que se transmutaba en valor de las mercancías, valor que la revolución debería restituir a sus legítimos propietarios.

El otro término, *struggle*, está poderosamente asociado al concepto darwiniano de «lucha por la vida» y, por lo tanto, a la idea de que sobreviven los mejores (la naturaleza recompensa el esfuerzo de las especies por adaptarse a su medio con la conservación de sus caracteres genéticos en la descendencia, así como la sociedad recompensa el denuedo de los más trabajadores haciéndoles ricos a ellos y a sus hijos), versión anglosajona de lo que Max Weber llamaba «el espíritu del capitalismo». El dolor transmutado en valor, la lucha coronada por la ganancia, he ahí el legado que los padres querían transmitir a su hija. Así que, cuando ella abandona la casa despreciando el dinero de los padres (que no es otra cosa que el valor que han podido conseguir con todo su dolor), y cuando lo hace en busca de algo que el dinero no puede comprar (es decir, no con la intención de invertir su sufrimiento en ganancias futuras) no está simplemente derrochando y desestimando el dolor de sus padres —pues esto es lo que a ellos les duele: descubrir que su dolor no tiene valor, que su sufrimiento no ha tenido sentido—, ella está rechazando la idea de que el dolor tenga algún valor o algún sentido, o —si es que acaso no hay más valor que el que procede del dolor— rechazando de plano todo valor (por eso resulta apropiado, aunque aparentemente tan superficial



y tan desconcertante, decir que huye sencillamente en busca de diversión); está rechazando la lógica del sacrificio y de la lucha por la vida, el darwinismo social y el espíritu del capitalismo. Claro —se dirá—, pero ella rechaza todo eso porque puede permitírselo debido al esfuerzo y al sacrificio de sus padres, cuya generación fue la que puso en pie el «estado del bienestar». Cierto. Pero vayamos más despacio. Cuando, tres años después del nacimiento de la banda de los corazones solitarios, en 1950, Marcel Mauss publicó sus conclusiones definitivas sobre el concepto de *don*, estaba de hecho oficiando como uno de los padres teóricos del «estado del bienestar», y así lo ha reconocido Richard Sennett cuando ha definido su aportación del siguiente modo:

«En la conclusión de su libro *El don* (...), Mauss dice que el Estado del bienestar debe al individuo algo más que una simple devolución monetaria sobre la base de sus contribuciones (...) Una vida de trabajo duro no tiene equivalente monetario; en consecuencia, un sistema de protección social no debería basarse en el dinero con el que la gente ha contribuido al mismo (...) los símbolos adquieren un poder emocional precisamente porque no podemos traducirlos en valores equivalentes (...) Lo que deseaba Mauss en la práctica era (...) romper con el *ethos* capitalista de devolver a cada uno exactamente lo que «se merece»<sup>12</sup>.

Entonces, como ustedes pueden ver, la joven del cuento interpreta correctamente el esfuerzo de sus padres, que habían estado «ahorrando» para que ella pudiera recoger las ganancias sin necesidad de sufrir, pero las ganancias no son en este caso una forma de dolor atesorado como valor futuro (pues eso es lo que Mauss llamaría «equivalente monetario» y lo que los padres de la chica describen como «todo lo que puede comprarse con dinero») sino que lo que sus padres han ganado para ella es justamente lo que el dinero no puede comprar, lo que carece de equivalente en términos de valor: la posibilidad de que el dolor no tenga ya sentido ni valor alguno, aunque para nombrar esa posibilidad no tengamos de momento más que el tan desacreditado término «diversión». A pesar de que hoy la expresión «estado del bienestar» evoque en nuestras mentes la figura rechoncha del adolescente sobrealimentado que devora patatas fritas en el sofá del salón mientras mira la MTV (siendo esta misma asociación un síntoma del declive y del retroceso de este proyecto), es indiscutible que el bienestar al cual se refería el estado social de derecho no era el bienestar físico sino el bienestar *jurídico*, es decir, no ese tipo de protección que ofrecen los señores feudales a los campesinos en tiempos de guerra y de rapiña o los jefes de la Mafia o de la Camorra a sus asociados forzosos, sino aquel otro que nace del reconocimiento de que el dolor no tiene valor alguno o, dicho de otro modo, de que no es el trabajo lo que procura dignidad (puesto que, si así fuera, quienes

se han pasado su vida trabajando deberían haber acumulado cantidades ingentes de dignidad, en lugar de haber carecido de ella a ojos vista) porque, como alguien dijo, la dignidad es precisamente ese tipo de bien al cual no puede ponerse precio (por eso sólo puede recibirse «gratis», regalado o robado, pero nunca mediante un intercambio en términos de «equivalencia»). Así pues, lejos de actuar como una ingrata, la adolescente inventada por Paul McCartney estaba recibiendo de forma apropiada y correcta la herencia que sus padres le habían transmitido, y precisamente por eso no podía tomarse en serio el sacrificio, la lucha por la vida, el sagrado valor del trabajo y de la humillación o la exaltación de la guerra. Algo que, obviamente, sólo es posible durante los períodos de tregua, esos períodos en los cuales hay huelga de noticias-bomba y la Historia parece haberse detenido provisionalmente. Y fue igualmente debido a esta suspensión temporal de la Historia que los jóvenes que salieron a las calles un año después que la hija de *She's Leaving Home* dejaron de tomarse en serio la guerra (por ejemplo, la guerra de Vietnam), la revolución proletaria (encarnada en las instituciones del terror soviético y en la maquinaria persecutoria de los partidos comunistas), el valor del trabajo y el espíritu del capitalismo. Precisamente porque aceptaban el legado de sus padres (el «estado del bienestar») no podían aceptar la coartada de que aquellos mismos padres, *por amor a sus hijos*, se reservasen una zona ciega (las operaciones secretas de la CIA o del KGB, o la política imperialista de los Estados Unidos y de la URSS) en la cual podían actuar al margen del derecho: la lógica misma del estado social (y no su presunta ingratitud con respecto a sus forjadores) les conducía a esa rebelión, por el mismo motivo que la hija de cuyo ejemplo tanto estamos abusando no podía ya soportar la idea de que fuese su padre quien le concertase su matrimonio (pues era precisamente su padre, la generación de sus padres, la que había luchado denodadamente para acabar con esa situación).

El desconcierto de los padres, por tanto, ¿No estaba justificado? Lo estaba, desde luego, de varias maneras. La primera y principal porque los padres sabían lo que había significado, durante siglos, «salir de casa», al menos desde los tiempos en que Chrétien de Troyes empezó a escribir novelas de caballerías. La que muchos expertos consideran la primera de la saga, *Erec y Enide*, es a este respecto muy reveladora. De una manera semejante al relato de *She's Leaving Home*, comienza con la esposa llorando mientras el marido duerme aún en el lecho en el que tanto han gozado (¿Será esto la diversión?); el llanto de *Enide* despierta a *Erec*, que la obliga a confesar su causa: todo el mundo en la región critica al caballero por haber abandonado las armas y dedicarse exclusivamente al amor y a su esposa (es decir, a la diversión), y por tanto la culpan a ella de tamaña decadencia. *Erec* no lo duda ni un minuto: ordena a los criados que preparen las armas y los caballos, y a su esposa que suba a la montura y se olvide del amor y hasta de abrir la boca

para decir una sola palabra. «¿Adónde vamos? –Al bosque. ¿A qué? –A eso, a hacer algo, algo grande»<sup>13</sup> (ya que hablamos de canciones, ¿se acuerdan ustedes de aquello de «Se acabó la diversión / Llegó el comandante y mandó aparar»?). Nadie lo ha explicado mejor que Rafael Sánchez Ferlosio:

«se destila, en retorta semejante, la hazaña heroica pura y absoluta, redimida de toda determinación; hazaña infinitamente repetible, merced a su completa independencia con respecto de cualesquiera circunstancias (...) dado que el héroe, como caído del cielo, entra en ella desde un exterior inmune y segregado, al que retorna cumplida su misión (...) La épica no insufla nunca a nadie más que su propia ideología, implicada en su forma y por encima de todo contenido: la del abstracto espíritu agonístico, la del amor de la hazaña por la hazaña, la del ubicuo solipsismo predatorio del caballero andante, que no conoce el mundo sino como teatro y materia de sus gestas y cuyo consustancial desinterés viene a identificarse con el más absoluto egocentrismo»<sup>14</sup>.

La institución del «servicio militar obligatorio» justificó durante algún tiempo su necesidad amparándose en la excusa de que –además de procurar a la nación la carne de cañón suficiente para mantener intacto su orgullo en el mercado del prestigio mundial e invariable el valor de su identidad internacional y, sobre todo, para que los súbditos no olvidasen la marca política de sus amos– tal servicio contribuía a que los jóvenes varones saliesen de entre las faldas de sus madres y se hiciesen *hombres*, como una suerte de rito de paso. «Hombres», es decir, no buenos cerrajeros ni buenos abogados, ni buenos pintores, ni siquiera buenas personas, sino simple y desnudamente *hombres*. Pero, naturalmente, el argumento juega con el doble significado del término: su sentido universal de «adultos» o «mayores de edad» y «responsables», y su sentido particular de *varones*, que obviamente era el único significado real de esta expresión, como lo prueba el hecho de que las mujeres estuvieran excluidas de dicho servicio. «Hacerse un hombre», en esta acepción, comporta arrancar a las personas del seno familiar y de cualquier otra determinación, porque el oficio de soldado –como, en tiempos de paz, el de trabajador– es el no-oficio por excelencia, aquel oficio que comporta el abandono de todo oficio y toda profesión cualificados y determinados: so pretexto de que quienes no rindiesen tal servicio quedarían para siempre *aniñados* o *afeminados* (por no haber salido nunca al campo de batalla y haber permanecido en casa, en el lugar de las mujeres en donde sólo se tolera la compañía de los niños), este subterfugio confiesa que la manera en que se concebía la «sociedad» estaba tomada de la guerra, es decir, que la imaginaba como una competición guerrera, como una lucha contra otros hombres en rivalidad por la victoria. No es que el llamado «oficio de



armas» fuera el destino reservado a quienes no tenían ninguno por carecer de oficio o beneficio, es que el soldado, como el trabajador, es un *hombre* a secas, sin carácter alguno, sin personalidad, capaz de ser y de hacer cualquier cosa, completamente concentrado en sí mismo, reducido enteramente a eso que podríamos llamar, en todos los sentidos de la palabra, su *valor*. Y el soldado por excelencia, el jefe del Estado, es el *hombre* por excelencia, la identidad o el valor en estado puro, despojado de todo carácter moral, profesional o personal, símbolo perfecto de la nación.

Por mi parte, recuerdo perfectamente que, como millones de infantes del mundo entero (por cuyo llanto inconsolable me creí yo aquel día también acompañado), me sentí como un «niño abandonado» cuando me obligaron por primera vez a salir de casa para ir a la escuela: una sensación que, en lo esencial, habría que calificar de *acertada*, porque esa partida no es más que el prólogo de todas las *salidas* en busca de la hazaña, en busca del hegeliano *reconocimiento*, en busca del propio nombre y de la propia identidad, es decir, en busca de la culpa y de la infelicidad. Ya sé lo que los psicoanalistas dirán de esto: complejo de Edipo mal resuelto, rechazo de la castración, apego patológico a las faldas maternas y denegación del padre, instinto de muerte, nostalgia de la vida intrauterina resimbolizada por el «hogar»;

¿Qué pasaría si los niños no abandonasen nunca su hogar para ir a la escuela, al trabajo, etc.? En efecto, nadie *haría* nunca nada. No habría historia.

¿Qué sería de la humanidad? No habrían existido Alejandro Magno, ni Julio César, ni el Papa Borgia, ni Napoleón, ni Hitler, ni Stalin, ni Franco, ni Pol Pot, ni George W. Bush, ni Mohamed Atah..., con la cantidad de *valor añadido* que esta gente ha producido y los placeres que han proporcionado a cientos de miles de personas en el mundo. Lo que nos habríamos perdido. Hay historia porque los hombres salen de casa, fundamentalmente para ir a la guerra, aunque luego a eso se le llame también ir a la escuela, ir al trabajo, etc. El niño que consiguiese no abandonar su hogar —cosa que yo, lamentablemente, no conseguí— no haría historia alguna, pero sería feliz. Su felicidad le parecería a todo el mundo —y los freudianos no serían más que una vocecilla en ese inmenso coro— injusta, irresponsable, inmadura, insolente, etc. Pero como ninguna de las voces de ese inmenso coro está en condiciones de aportar siquiera la menor prueba a favor de que el niño *tenga que* salir de casa para hacer historia o aún el menor argumento que ligeramente pueda sugerir que es *preferible* hacer historia que no hacerla, todas esas voces pueden irse al cuerno y dejar al niño en paz<sup>15</sup>.

Los padres de la chica saben cómo terminan estas salidas de casa, cuando el hijo retorna al hogar envuelto en un féretro militar o laboral o hecho pedazos y sin carácter, y por eso temen por ella, como han temido todos los padres a lo largo de los siglos. Sólo que, por esta vez —y únicamente debido a la suspensión temporal de la Historia que supone el estado social de derecho—, la chica no se va de casa para hacer Historia ni en busca de la hazaña, sino precisamente aprovechando que la Historia ha decretado una tregua, sabedora de que, como decía Hegel con pleno conocimiento de causa, la felicidad solamente es posible cuando el libro de la Historia Universal deja una página en blanco. Eso es lo que, tan equívoca y a la vez tan acertadamente, llamaba Paul McCartney *fun*, diversión. Pero los padres de la historieta también sufrían porque sabían que la Historia no puede interrumpirse eternamente y que las treguas son miserablemente cortas.

Los que nos fuimos de casa en 1967 ahora estamos de vuelta. Ahora somos nosotros quienes roncamos los miércoles por la mañana y nosotras quienes nos ponemos la bata de estar por casa esperando encontrar un día una nota de despedida de nuestros hijos en la mesita del corredor, y ese día (en algunos pocos países del mundo) tarda en llegar. Nuestro camino de retorno al hogar ha coincidido exactamente con lo que ya antes he llamado el repliegue y el retroceso del estado social de derecho, y al conjunto de desperfectos producidos en el mundo, en las almas y en las biografías por este reflujo es a lo que me gustaría llamar «sociedad del malestar» o incluso «estado del

malestar». La tregua ha terminado y la Historia ha vuelto a empezar, como lo señalan inequívocamente los tambores de guerra y las querellas de la identidad. Y nos extraña que nuestros hijos no quieran irse de casa, cuando la principal herencia que han recibido de nosotros ha consistido justamente en la revelación de qué es eso de hacer Historia y de cómo se forja el valor. Así que, para terminar, no tengo más remedio que pedirles que recuerden otra escena que ocurre cuarenta años después de la anterior. También está despuntando el alba y la hija, que viene de divertirse, gira muy despacio la llave de la puerta trasera y entra en su casa sin hacer ruido; sube con mucho cuidado las escaleras y encuentra una carta dirigida a ella en la mesa del corredor y, con ella en la mano, entra sigilosamente en su dormitorio. Allí, sobre la cama en la que dentro de un rato estará durmiendo a pierna suelta, abre el sobre y reconoce la letra de su madre en el papel.

«Bueno, hija, el día menos pensado vamos a cruzarnos en el camino. Yo, que salí de mi casa hace muchísimo tiempo y que ahora estoy de vuelta, y tú, que aún estás de ida y que en cualquier momento te marcharás. Tu padre me dice de vez en cuando «¿Has hablado ya con la niña?» Yo le digo que no, que aún no, porque en verdad tengo muchas dudas acerca de lo que tendría que decirte. Sé que sería un crimen que no te dijese nada, que, considerando que nuestras miradas sólo van a cruzarse en este instante en el cual yo, en mi camino de regreso, y tú, en tu salida, pasaremos la una a la altura de la otra, tengo que decirte algo sobre lo que te he dejado ahí fuera. Tengo miedo de que mis respuestas no sirvan para tus preguntas. Podría decirte que ahí fuera te esperan el estruendo, el horror y la decepción. Cuando yo me marché de casa, solíamos acudir a las marchas de protesta contra la guerra de Vietnam y gritar aquello de *Yankee, go home*. En nuestro entusiasmo, no escuchamos con atención las palabras del presidente Nixon, que estaba deseando que sus yanquis volvieran a casa y que había declarado solemnemente que el objetivo de aquella guerra era vietnamizar Vietnam. El presidente Nixon logró su objetivo. Hoy Vietnam está completamente vietnamizado. También norteamérica se ha norteamericanizado mucho desde aquellos tiempos, España se ha españolizado una barbaridad y hasta Cataluña se ha catalanizado de forma prodigiosa. Los países islámicos se han islamizado y, tal y como van las cosas, Afganistán e Irak quedarán completamente afganistanizados e iraquizados respectivamente. Podría decirte, por tanto, que yo no traigo de mi viaje más que desengaño y amargura, y que –si acaso– te fijas en mis heridas como advertencia de lo que te puede suceder ahí fuera si no vas prevenida. Tu padre me insiste en que intente desengañarte para que no te hagas ilusiones vanas, quiere que te cuente ese rollo que a él le gusta tanto ahora de la cultura del esfuerzo, el sacrificio y la meritocracia

(se le ha olvidado de pronto que es la mengua de presupuesto, y no la flaqueza moral, lo que ha envenenado los espacios públicos). Pero él sabe tan bien como yo que el único minuto durante el cual tuvimos la impresión de que el esfuerzo noble recibía una recompensa aproximadamente justa fue precisamente aquel en el cual nos negamos a dejar que la naturaleza siguiera su curso y nos agarramos a los engranajes de una gigantesca maquinaria antinatural que, durante ese minuto, proporcionó un alivio a quienes habían vivido siempre bajo la presión de la necesidad, antes de ser completamente demolida, a veces, ay, con la ayuda de quienes fuimos sus mayores beneficiarios. Yo podría intentar desengañarte, desde luego, decirte que te olvides de tus ingenuas preguntas acerca de si ahí fuera hace frío o de si las gentes son amigables y que dejes de pretender que te dé unas reglas para tener éxito en el juego del exterior, como si tú fueras Alicia a punto de entrar en *Wonderland* o de pasar al otro lado del espejo, podría decirte que lo de ahí fuera no es ningún juego, y que ahora todo el mundo ha vuelto a tomarse en serio el sacrificio, la lucha por la vida, el sagrado valor del trabajo y de la humillación o la exaltación de la guerra. Y si te dijera todo esto nadie podría decirme que te estoy engañando. Pero me lo impiden dos cosas. La primera es que dudo que ahí fuera haya una verdadera guerra. Hay un hatajo de canallas y de ventajistas, eso es indiscutible, pero eso no basta para que haya una guerra. A ti esto te parecerá una tontería, porque, ¿Para qué vamos a discutir por las palabras si hay bombardeos, gente destripada y ciudades destruidas? Yo, en cambio, estoy acostumbrada a pelear por las palabras y, repito, creo que lo que ahora llaman guerra no lo es, como lo que ahora llaman trabajo no es trabajo, ni lo que llaman sacrificio es sacrificio, ni lo que llaman estudios superiores son estudios superiores. Será que estoy muy mayor, pero creo que los padres deben enseñar a hablar a sus hijos –en eso consiste su autoridad sobre ellos–, y que aprender a hablar es aprender a llamar a las cosas por su nombre. Me he esforzado en esto contigo, aunque no sé si lo suficiente ni con qué resultados. La segunda cosa que me impide decirte todo eso es que no estoy segura de que desengañar a alguien sea lo mismo que decirle la verdad. Tu padre me dice a veces: «Pero, ¿Es que prefieres que entre en la vida engañada? ¿Para qué, para que dé mejor espectáculo, como los toros en la plaza, como las reses en el matadero, como los judíos en Auschwitz?». No. Yo no quiero engañarte. Pero el discurso del desengaño sólo encuentra adeptos entre los ya de antemano desengañados, que experimentan un cierto placer en lamentarse de lo mucho que han perdido, un placer que –incluso aunque a veces lo comparta– no deja de parecerme repulsivo. Si eso fuera todo lo que puedo transmitirte, sí, en ese caso pasaría de largo a tu lado y mejor guardaría silencio. Mi dolor, por supuesto, es verdadero, como un día



lo será el tuyo, porque nadie en el mundo, ni siquiera los padres más poderosos, podría evitarte el dolor. Pero el hecho de que duela de verdad no significa que en el dolor haya verdad alguna, ni mucho menos que el dolor haga mejores a las personas o las acerque a alguna revelación, pues está bastante comprobado que no hay cosa más eficaz a la hora de sacar de cada uno lo peor de sí mismo y de cegar a todos a propósito del menor detalle. El dolor no enseña nada, como no sea a mentir o a hacer daño a otros. El que vuelve amargado de su paso por la vida no sabe de la vida más que el que aún está yendo a ella sin demasiado conocimiento. Esto es algo que yo he aprendido y que he intentado transmitirme, me gustaría que tú no pudieras olvidarlo nunca. Me pregunto, en fin, cómo podría mi experiencia —que, pese a todo, está llena de decepción y de amargura— servirte de algo a ti, que te diriges a un mundo convulsionado por la violencia más rastrera y a un mercado que exige a sus clientes una labilidad sobrehumana y condena a los inadaptados a la miseria material o moral, un mundo en el cual aquella gran maquinaria de la que se benefició mi generación se ha hecho calderilla en una infinidad de maquinillas clónicas que compiten por un premio insulso y soez, un mundo que, del mismo modo que exige a los edificios que se transformen hoy en centros comerciales, mañana en hoteles y pasado mañana en hospitales o complejos de oficinas, exige a los cuerpos y a las almas de las personas que se modulen y esculpan al son de las circunstancias más implacables. Pero, ¿qué te diré cuando me preguntes si la ciudad está en armas, cuando quieras que te explique cómo sobrevivir en medio de una batalla, cómo protegerse contra la metralla o contra los inviernos? ¿Te diré que te *diviertas*? No sé si con esas palabras tan descaradas, pero aunque sea con otras, te diré seguramente que procures mirar en otra dirección, que no escuches a los padres que acusan a sus hijos ni a los hijos que acusan a sus padres de su infelicidad, ni mucho menos a los buhoneros que ofrecen recetas baratas y rápidas para enderezar a los hijos descarriados o para encarrilar a los padres nastuerzos, te diré que, cuando lluevan los obuses de hidrógeno o de estupidez, pues en verdad no sé cuáles son más letales ni si hay diferencia apreciable entre ambos, busques otros ojos en los cuales puedas percibir un destello de lucidez que te avise de que, aunque tu dolor sea tuyo y sólo tuyo, y aunque nadie pueda librarte de él (desconfía de todos los que te ofrezcan por él el oro y el moro), el dolor no lo es todo. Yo bien podría decir que mi vida no ha tenido ningún sentido ni ningún valor, que todo ha sido en vano, que todas las empresas en las que me he empeñado han fracasado, que mis congéneres han destruido cada una de mis esperanzas y me han privado de toda confianza en mis semejantes; bien podría decirlo si no fuera porque, al menos una vez, he visto unos ojos en los que brillaba una verdad distinta de la masacre

y de la mezquindad, y ese solo instante ha valido por toda mi vida y ha convertido en nada todos mis desengaños y decepciones, y me ha enseñado a reírme con desprecio del sacrificio, la lucha por la vida, el sagrado valor del trabajo y de la humillación o la exaltación de la guerra, y me ha recordado el significado de la felicidad. Esos ojos, querida, son los tuyos, que me encuentro ahora, cuando estoy de vuelta, y que me recuerdan qué era lo que yo misma buscaba el día que abandoné la casa de mis padres, esa casa que hoy he vuelto a encontrar en el fondo de tu mirada. Así que, si no te digo nada, al menos, cuando nos crucemos en el camino, tú en el de ida y yo en el de vuelta, si percibes en mis ojos un temblor insensato de felicidad y de esperanza, un imperdonable deseo de detener la Historia y de declarar condonadas todas las deudas y clausuradas todas las hazañas, no olvides que eres tú quien los ha iluminado con esa luz y búscala ahí fuera, porque si la encuentras podrás fulminar con ella a quienes quieren hacerte desdichada. Es algo interior y profundo que se nos ha negado siempre, sistemáticamente, durante demasiados años».

1 «No I would not give you false hope / On this strange and mournful day...» (Paul Simon, *Mother & child reunion*, 1972).

2 «Wednesday morning at five o'clock as the day begins / Silently closing her bedroom door / Leaving the note that she hoped would say more / She goes downstairs to the kitchen clutching her handkerchief / Quietly turning the backdoor key / Stepping outside she is free» (*She's leaving home*, Lennon & McCartney, sexto corte del *Sgt. Pepper's lonely hearts club band*, The Beatles, EMI-Parlophone, Londres, 1967).

3 «Father snores as his wife gets into her dressing gown / Picks up the letter that's lying there / Standing alone at the top of the stairs / She breaks down and cries to her husband / Daddy, our baby's gone!» (*Ibid.*).

4 «She (We gave her most of our lives) / Is leaving (Sacrificed most of our lives) / home (We gave her everything money could buy) / Why would she treat us so thoughtlessly / How could she do this to me. / She (We never thought of ourselves) / Is leaving (Never a thought for ourselves) / home (We struggled hard all our lives to get by) / ... (What did we do that was wrong?) / ... (We didn't know it was wrong)» (*Ibid.*).

5 «Friday morning at nine o'clock she is far away / Waiting to keep the appointment she made / Meeting a man from the motor trade» (*Ibid.*).

6 «She's leaving home after living alone / For so many years / (...) Something inside that was always denied / For so many years» (*Ibid.*).

7 «I'll buy you a diamond ring my friend if it makes you feel all right / I'll get you anything my friend if it makes you feel all right / 'Cause I don't care too much for money, money can't buy me love» (*Can't buy me love* [Lennon & McCartney], séptimo corte de *A hard day's night*, The Beatles, EMI-Parlophone, Londres, 1964).

8 «She (...) / Is having (...) / Fun (Fun is the one thing that money can't buy)» (*She's leaving home*).

9 «It was twenty years ago today, / Sgt. Pepper taught the band to play...» (Sgt. Pepper's lonely hearts club band [Lennon & McCartney], Sgt. Pepper's lonely hearts club band, cit.).

10 Walter Benjamin: «Experiencia y pobreza», en *Discursos Interrumpidos I*, trad. cast. Madrid, Taurus, 1973, p. 173.

11 Marx lo decía de forma vehemente: «el trabajo no es la fuente de toda riqueza... Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una fuerza

creadora sobrenatural» (*Crítica al programa de Gotha*); comentando este pasaje, Adorno escribía: «quienes disponen del trabajo de los demás le atribuyen una dignidad en sí mismo (...) justamente porque es sólo algo para otros: la metafísica del trabajo y la apropiación del trabajo ajeno son complementarias» (Th. W. Adorno, *Tres ensayos sobre Hegel*, trad. V. Sánchez de Zavala, ed. Taurus, Madrid, 1969, p. 42).

12 Richard Sennett: *Respect in a World of Inequality*, trad. cast. *El respeto*, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 221-225.

13 V. Cirlot, *Figuras del destino*, Siruela, Madrid, 2005.

14 Rafael Sánchez Ferlosio: *Las semanas del jardín*, [1974], Madrid, Alianza, 1981, 1ª semana (reed. Barcelona, Destino).

15 «Es otra vez el horror de siempre: el día, la vida, la utilidad ficticia, la actividad sin remedio (...) Cada día viene a citarme ante un tribunal. Voy a ser juzgado en cada hoy. Y el condenado perenne que hay en mí se agarra a la cama como a la madre que ha perdido, y acaricia la almohada como si el ama le defendiese de la gente» (Bernardo Soares [Fernando Pessoa]: *El libro del desasosiego*). Véase nuestro *Esto no es música*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2007, en prensa.



**Ricardo Forster** (Buenos Aires, 1957)

Es filósofo y ensayista. Cursó sus estudios en la UNAM, México, y en la Universidad del Salvador, Buenos Aires. Obtuvo el grado de doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, en Argentina.

Co-dirige con Nicolás Casullo el proyecto «Caracterización de las nuevas formas de subjetividad en el contexto de la actual sociedad massmediática argentina, el debate sobre posglobalización y el marco histórico de la cultura moderna», en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires. Además, es profesor titular de grado y posgrado de numerosas universidades argentinas e internacionales. Los temas fundamentales que ha abordado son la memoria, sus usos constructivos o deleznable, las formas deliberadas o subterráneas del olvido y el problema de la justicia.

Entre sus ensayos se cuentan: *W. Benjamin – Th. W. Adorno, el ensayo como filosofía* (1991), *Itinerarios de la modernidad* (1996), *El exilio de la palabra* (1999) y *Walter Benjamin y el problema del mal* (2001).

# TRANSMISIÓN, TRADICIÓN: ENTRE EL EQUÍVOCO Y LA INCOMODIDAD

Ricardo Forster

*«En la hora en que los ojos de los hombres se elevan hacia el cielo, en que la ciencia se reserva una parcela más hermosa, más rica de la imaginación – todos los secretos del universo son brotes de fuego que, pronto, van a abrirse– ¿Sé yo, en mi exilio, lo que me ha empujado hacia atrás, a través de las lágrimas y el tiempo, hasta las fuentes del desierto donde se aventuraron mis antepasados?»*

Edmónd Jabés

Recuerdo cuando hace unos pocos años nos reunimos un pequeño grupo de amigos y colegas a conversar, por pedido de una editorial, en torno al problema de la «transmisión del conocimiento»; desde el comienzo de nuestro diálogo quedó claro que cierta incomodidad nos recorría, que no se trataba de ir directamente al grano, es decir, de aclarar lo que cada uno de nosotros entendía por «transmisión de conocimiento», sino que lo que discutiríamos sería aquello que se guardaba en el cofre de las palabras. Sin aclararlo nos deslizamos hacia el territorio siempre huidizo y opaco del lenguaje, nos internamos por las sendas de una interminable hermenéutica en la que se irían poniendo en juego sensibilidades, políticas, modos del entendimiento, tradiciones encontradas. A ninguno parecía interesarle la cuestión contenida en lo mentado por la frase disparadora, de lo que se trataba era de indagar por lo que se quería decir cuando se hablaba de «transmisión». ¿De qué estábamos hablando? ¿Hacia dónde queríamos dirigirnos? ¿A quiénes transmitíamos esos saberes de los que éramos supuestos portadores? Uno de nosotros, con su

especial sensibilidad para atender los matices, para hurgar en los detalles y para darle una vuelta más a los términos, simplemente se ocupó de señalar su incomodidad ante una palabra tan connotada como «transmisión». Algo en ella no le resultaba satisfactorio, como si guardase una significación demasiado determinante que lejos de abrir la posibilidad de la crítica parecía clausurar, con su altisonancia, toda apertura de sentido. Y sin embargo, alrededor de esa palabra se juega el destino de la memoria, del vínculo entre las generaciones y también, por qué no, el de las humanidades; su relegamiento implica una fuerte toma de partido, un reclamo signado por el dominio, en nuestras prácticas, de la lógica evanescente del instante.

A lo que nos confrontamos era no sólo a aquello que supuestamente legitimaba nuestras prácticas sino, más significativo y relevante, nos debíamos enfrentar con el sentido de nuestros lenguajes y las posibilidades, ciertas o no, evidentes o dudosas, de entregar a otra generación algo de lo que poseíamos como custodios. Se nos ofrecía la oportunidad de discutir, como ahora con ustedes, no apenas las vicisitudes y afanes de un grupo de académicos, sus desvelos por ser reconocidos o por encontrar alguna justificación a sus quehaceres un tanto enmohecidos y anacrónicos; más que eso, lo que emergió fue la tormentosa relación a dos puntas, la que seguíamos estableciendo con el pasado y la que nacía de una más que compleja y ardua vinculación con las generaciones más jóvenes, esas que no parecían ni parecen identificarse con aquellas tradiciones ancladas en otro tiempo que ya no es el suyo. Con lo que la discusión no pudo, en ese momento, ni puede, ahora, eludir temas esenciales que hacen a todo aquello que le da o no sentido y legitimidad a nuestro estar en el mundo, a esas búsquedas de intercambio y reconocimiento que subyace a todo gesto instituido por el acto de transmitir. ¿Qué lenguajes encontrar para des-cubrir lo propio y lo del otro? ¿Qué olvidar y qué recordar sabiendo que en esas políticas de la memoria se juega mucho más que una relación casual con el pasado? ¿Qué se puede enseñar y cómo hacerlo en un tiempo en el que ninguna palabra parece sostenerse más allá de un instante y en el que los actores del drama se corren, apresuradamente, de los roles conocidos para desplazarse hacia escenarios nuevos y en mutación permanente? ¿Seguía siendo posible volverse hospitalario con las generaciones más jóvenes o, por el contrario, en esa supuesta hospitalidad se guardaba, y se guarda, una hostilidad irrecusable ante diferencias inauditas? Preguntas nacidas de la fragilidad en la que se encuentran nuestras palabras, incluso aquellas que saben perfectamente de dónde vienen. Lo que no saben es hacia dónde van o intentar ir.

La transmisión supone, aunque eludamos esa connotación, la cuestión de la «tradición»; quien intenta colocarse en el orden de la transmisión sabe que lo que está poniendo en juego, aquello que subyace a su objetivo, es la persistencia de ciertos legados, la continuidad de un eslabonamiento que

se constituye en el despliegue de la cadena de la tradición. Por lo tanto, hay cierto conservadurismo en el acto de legarle a otro un saber que tiene raíces y que no sólo responde a lo efímero del presente. No se trata, entonces, de eludir los vínculos inescindibles que existen entre una determinada enseñanza y los múltiples hilos que nos reconducen hacia el pasado. La transmisión no puede sino girar hacia el ayer, saberse deudora de escrituras y de prácticas, de ensoñaciones teóricas y de gestos políticos que, diluidos por el trabajo despiadado del tiempo, siguen estando allí, solapadamente y a la espera de que alguien venga a reclamarlos. Porque la transmisión es una responsabilidad que asumimos con el pasado, es lo que de la memoria persiste en la actualidad y que desnuda, muchas veces, nuestras carencias y nuestros olvidos. Por eso, tal vez, toda transmisión, al inscribirse en el registro de una tradición, debe hacerse cargo de un determinado gesto ético, pero también de un fatal anacronismo, de un deslizarse hacia la inutilidad, de un salirse de época perdiendo a sus interlocutores. Su puesta en acto nunca es gratuita.

Claro que ese giro hacia lo acontecido, hacia esos legados guardados frágilmente se topa con las resistencias de una actualidad que profundiza el distanciamiento intergeneracional, que bloquea las posibilidades de la donación y de la escucha, que perfila con rasgos cada vez más nítidos la vocación por reducir a peso muerto aquello que proviene de saberes inútiles, a destiempo y muchas veces intraducibles a los nuevos lenguajes de las generaciones más jóvenes. Del mismo modo, que se manifiesta una especial sordera, en los mayores, ante aquello de lo cual no se sienten portadores y sobre lo que suelen ejercer oscuros actos de censura y prejuicio, proyectando sobre esas generaciones que hablan lenguas encriptadas una lógica del rechazo y la clausura. Lo difícil, lo verdaderamente arduo es, entonces, ligar a los muertos con los habitantes más recientes de las metrópolis contemporáneas, seguir construyendo los eslabones que forman esa cadena que se juega en el acto de la transmisión.

La intemperie de nuestra época se manifiesta precisamente en esos desfondamientos y en esas rupturas que alejan a las generaciones entre sí, bloqueando la posibilidad de un diálogo y, por lo tanto, de un intercambio que pueda fundarse en lo que viene de lejos y en aquello otro que aportan los recién llegados. Como si una doble clausura afectara nuestra contemporaneidad: la que nos aleja, por un lado, del pasado convirtiéndolo en una pieza de museo o en un objeto rutilante de la industria cultural, desprendiéndonos de las deudas imprescindibles con ese otro tiempo que se desvanece como actualidad; y, por el otro, la volatilización del futuro en nombre de un «aquí y ahora» que todo lo devora, de una pura instantaneidad que disuelve, también, la diferencia entre las generaciones para volverla masa indiferenciada en la que nadie parece ser portador de algo propio.

En el olvido de la transmisión se juega no sólo la persistencia del pasado, sus reclamos y sus derechos ante la conciencia de los vivos, sino que, a su vez, se pone en evidencia el vacío que nos rodea, la brutalización que atraviesa nuestra cotidianeidad.

Nunca fue una obra más emblemática de la ideología de época que una última película de Disney, *La familia del futuro*, en la que el protagonista, un niño huérfano, descubre a lo largo de sus aventuras que lo llevan hacia el rutilante mañana en el que todo resulta perfecto y amable, que la única posibilidad de ser feliz, de encontrar un camino en la vida, es abandonando de una vez por todas las ataduras y las insistencias del pasado. No importa de dónde venimos, ni siquiera ser portadores de un nombre propio, lo único que puede salvarnos es desprendernos del equipaje con el que veníamos para dejarnos capturar por la virginidad absoluta del mañana. Ya no harán falta los maestros, tampoco el relato de las experiencias ni el recuerdo de lo acontecido; cada generación enterrará a la anterior desprendiéndose de sus influencias y de sus imposibles enseñanzas. Dejarán, desde la «bucólica» perspectiva de Disney, de existir las generaciones, los conflictos, las heterogeneidades, la posibilidad misma de perderse y, de vez en cuando, de encontrar alguna clave para entender un poco más del arduo proceso de vivir. Se esfuma el pasado, sus reclamos, sus marcas y, junto con él, también se evapora la memoria de las generaciones anteriores, una memoria que deja de tener significación para ir a parar al cesto de las cosas desechables. Perder el pasado o abandonarlo en pos de la quimera del futuro constituye uno de los polos de atracción de una época que, en un movimiento más abarcador y decisivo, en realidad borra de un plumazo las dos formas de la conjugación verbal desplazando tanto el pasado como el futuro hacia una zona de insignificancia, o desactivando la carga cuestionadora y creadora que en otro contexto de la travesía humana portaban esos tiempos para afinarse en el puro elogio de una actualidad omnipresente y omnipotente. La «inocencia» de una película surgida de los estudios Disney nos permite comprender, mejor que muchas reflexiones sesudas, el síntoma que nos atraviesa de lado a lado y que obtura la construcción de puentes entre generaciones, el modo como se licua el pasado en nombre del mañana haciendo desaparecer cualquier referencia a esa dimensión clausurada de una vez y para siempre.

Transmitir, nos dicen, es un vicio de quienes han quedado atrapados en la melancolía, una pérdida de tiempo allí donde lo que se vuelve legítimo e imprescindible es lo por venir. Olvidar el ayer es equivalente a destituir de la subjetividad su núcleo constitutivo, sus marcas, las huellas que, recorriéndolas, permiten acercarse a la complejidad de un vivir que no puede comprenderse desde la pura lógica del aquí y ahora, de esa temporalidad absoluta que devora todo aquello que se sustrae a sus designios. Mientras que el vínculo con el pasado está lleno de vericuetos, de tensiones irresueltas,

de zonas prohibidas, de opacidades, su volatilización en nombre del futuro supone transitar hacia una realidad homogénea en la que la ambigüedad y el conflicto quedan referidos únicamente a esas mentalidades aferradas a una época perimida. Simplemente ya no es necesario transmitir, dialogar con los muertos, girar la mirada hacia lo acontecido, ahora se trata de estar a la altura de las demandas de una sociedad en cambio perpetuo, tan veloz en sus movimientos y metamorfosis que es incapaz de detenerse, de perder el tiempo con los espectros de un pasado definitivamente inactual. De ese modo, y a través de una película que se ofrece como simple, ingenua y optimista, lo que se pone en juego es una forma de construcción contemporánea de la subjetividad, una radical expropiación de la experiencia de un sujeto cuya memoria ha sido devastada y arrojada al vertedero de la historia.

No es tampoco casual que, en el film, el niño se descubra a sí mismo a través de otro niño que resulta ser su propio hijo que lo conduce hacia el futuro donde se topará, magias de la imaginación y de la fantasía, con él mismo convertido en inventor de éxito y en padre de quien lo ha conducido hacia la tierra pródiga en la que sólo el mañana nos devuelve la posibilidad de la dicha. Su deuda, entonces, es consigo mismo, con quien es en el futuro, y su camino será marcado ya no por quien era sino por quien será. Extraña parábola en la que, al modo del mensaje de Jesús, «los muertos entierran a los muertos»



mientras que los vivos se apropian exclusivamente del futuro dejando en blanco esas deudas impagadas que ya nada significan. De este modo, nada del ayer permanece en el itinerario biográfico o, mejor aún, sólo abandonando el pasado es posible entrar con los ojos abiertos en el futuro. En ese preciso instante nada quedará de la transmisión y la memoria se convertirá en un resto patológico de una subjetividad dispuesta a la renuncia más significativa en nombre del éxito: la de su historia, sus vicisitudes, sus intensidades, la de aquellas marcas cuya presencia se desvanece allí donde se vuelve irrelevante el vínculo con esas voces de experiencias desfondadas, inservibles, inútiles y perniciosas.

Tal vez por eso, siguiendo el hilo de las reflexiones que nos llevaban hacia distintos confines, otro de los que participaron de aquella extraña conversación recordaba que los muertos están allí, que con ellos establecemos un diálogo esencial; que no es posible siquiera imaginar los pasadizos de la transmisión desconociendo que son los muertos quienes interrumpen el dominio del presente; que son sus fantasmas los que habitan esas escrituras alrededor de las cuales instituimos nuestra mirada del mundo. Porque de eso se trata la transmisión-tradición, de sabernos portadores de alforjas cargadas con lo dicho y lo no dicho por libros y autores que se han convertido en nuestra herencia volviéndonos sus legatarios ante una actualidad que amenaza con arrasar lo que de los muertos guardamos en nuestras memorias. Pero también constituye ese otro gesto en el que algo se quiebra para que sigan fluyendo los hilos del pasado, en el que el supuestamente sólido muro de las herencias se va resquebrajando hasta dejar pasar otras aguas, aquellas que serán bebidas por las nuevas generaciones que, muchas veces, ni siquiera saben de dónde provienen ni hacia dónde están yendo. Transmitir supone, por eso, ir por el filo de la fidelidad y de la traición, de la continuidad y de la ruptura.

La incomodidad que sentíamos surgió de una evidencia: la frase disparadora de ese encuentro –«La transmisión del conocimiento»– carece de toda neutralidad, colocarla en el centro de un diálogo implica, indefectiblemente, abrir una discusión filosófica, desviarnos hacia los territorios del estatuto epistemológico de esa frase, polemizar alrededor de lo que hoy significa e implica el conocimiento; reflexionar los puntos de contacto y de separación entre lo que hoy suele entenderse por conocimiento y lo que otras épocas, especialmente aquellas de las que provienen esos muertos que transmitimos, llegaron a entender cuando pronunciaban esa palabra. Inclusive, y no podía ser de otro modo, nos desviamos hacia la cuestión universitaria, ámbito supuesto de la transmisión del conocimiento. Y allí nos descubrimos como nostálgicos de una universidad en gran medida clausurada por una práctica asociada a una idea puramente pragmática del conocimiento, que pone brutalmente en cuestión el sentido mismo de la transmisión, su insistencia

en dejar hablar a los muertos. ¿Anacronismo tal vez? ¿Destiempo en una época dominada por la fugacidad de la técnica y del mercado? ¿Qué y para qué transmitir? ¿Acaso para habitar la universidad como quien habita un museo? ¿Es el destino de la transmisión volverse un paseo nostálgico por las habitaciones de una memoria muerta y fosilizada? ¿No será, acaso, este dominio de un pragmatismo ciego el eje del desencuentro que, sin embargo, motiva, hoy, entre nosotros, estas reflexiones? Estas preguntas y otras más rondaron nuestro diálogo, estuvieron entre nosotros planteándonos las encrucijadas de nuestro hacer, de nuestras profesiones, de nuestras incomodidades como intelectuales y académicos en un tiempo de clausuras y olvidos. Así como surgió, inevitable, la relación, quizás trunca, con la política, con aquello de la transmisión que se inscribe en la tradición del intelectual crítico, de aquel que define su vocación más allá de los límites estrechos de la academia y de la profesionalización para situarse en un hacer recordado como praxis emancipadora o como expresión de un malestar en la cultura que reclama un tipo de figura en gran medida devastada por la acción de una época del mundo dispuesta a enterrar la relación entre saber y política, o entre transmisión y transformación. En esas preguntas ya formuladas: ¿Para qué? ¿A quién? ¿Cómo? Se escondía esa otra interrogación cuya respuesta se nos sustrae inevitablemente: ¿Conservamos todavía el don de despertar la inquietud y el entusiasmo en las nuevas generaciones? ¿O caeremos en ese gesto hipócrita de aquellos adultos que transfieren toda la responsabilidad de los males actuales a la supuesta desidia y desinterés de los jóvenes?

Por eso, tal vez, en cierto momento la conversación giró hacia los años setenta, como si hubiéramos querido, sin decirlo explícitamente, contraponer lo que en esa época del mundo significó, o pareció significar, una determinada práctica de transmisión, con lo que hoy nos dice esa palabra. La brutalidad de la distancia se instaló entre nosotros, el reconocimiento de una historia quebrada, de un giro hacia otras sensibilidades que nos volvían incómodos representantes de una anacrónica persistencia de la memoria en el presente. ¿Cómo eludir la tentación del guardián de cosas muertas? ¿Cómo rescatar esas escrituras de su museologización? ¿Cómo sortear la banalización académica? No puedo, llegado a este punto, dejar de señalar la tentación del monje, una tentación que nos fascina, que me fascina sabiendo que la condición de guardián puede significar darle una oportunidad al mañana para que pueda reconocerse en lo que hoy se olvida. Tiendo, cada vez más, a volver relevante esa actitud del custodio que solitariamente mantiene un diálogo con los muertos, que se aferra a esos legados sabiendo de su fragilidad pero que sigue pensando que en la transmisión se guarda una oportunidad de supervivencia en una época de catástrofes. Recojo, en este sentido, una breve frase que le escribió Max Horkheimer a su amiga Salka Viertel en los oscuros años del exilio y la guerra: «Frente a lo que está irrumpiendo actualmente sobre



Europa y, tal vez, sobre el mundo entero, [...] nuestro trabajo actual está destinado esencialmente a ser transmitido a través de la noche que vendrá: una suerte de mensaje dentro de una botella.»<sup>1</sup> ¿Transmitimos para un futuro indeterminado e incierto? ¿Transmitimos como quien lanza una botella al mar sabiendo que siempre hay algo de desesperado en ese gesto que se aferra a una última oportunidad que carece de toda garantía? Quizás buscamos colocarnos en un espacio de intercambio, nos inscribimos en una continuidad que resulta imposible y nos volvemos testigos de una fractura que se profundiza. No podemos abrirnos al festejo de una época que se acerca más a la clausura de lo que amamos que a su proyección en los nuevos actores a los que supuestamente nos dirigimos. Pero, y eso es lo notable, seguimos arrojando botellas al mar buscando afanosamente los lectores de nuestras escrituras y los escuchas de nuestras palabras. ¿Estamos, a su vez, dispuestos a dejarnos interpelar por esos otros a los que nos dirigimos?

Los setenta fueron años en los que la transmisión se metamorfoseó en una política de transformación del mundo; se leían los legados del pasado para instalarlos en las urgencias de la hora revolucionaria. Toda significación se desplegaba de cara a esa urgencia, era deudora de una época que asaltaba el desván de la memoria como recurso de interpretación activa de un presente que se pensaba en estado de convulsión. Sí leíamos a Hegel o a Marx lo hacíamos sin ánimo erudito ni con la intención de guarecerlos en las bibliotecas de las academias para alimento de especialistas. Sí dirigíamos nuestros pasos hacia acontecimientos decisivos de la historia moderna –desde la Revolución Francesa, pasando por nuestras propias luchas de independencia hasta la Revolución de Octubre– lo hacíamos para hacer estallar su presencia en una actualidad que capturaba absolutamente todo. No era tiempo de custodios ni de habitantes de olvidados monasterios dispuestos a guardar aquellos saberes que la época ya no reclamaba; por el contrario, lejos del hábito del monje los portadores de cualquier saber tenían que verterlo en la escena de la historia, volverlo lengua de la revolución.

El encuentro entre las generaciones se expresaba en las demandas urgentes que brotaban de las calles y que volvían entrañables e imprescindibles las experiencias que provenían de quienes habían vivido aquello que seguía dejando un surco en la tierra que se intentaba arar. El pasado quemaba los días del presente, los seguía tomando por asalto sin saber que a la vuelta de la esquina tanto fuego acabaría por disolver esas venerables referencias. De un día para el otro, y en un doble movimiento de pinzas que nos tomó desprevenidos, no sólo se desvaneció el pasado y sus lenguas sino que también el futuro disolvió sus promesas para dejar paso al puro presente. En ese giro de la historia se destituyeron, de un solo golpe, los derechos de las generaciones anteriores y, a su vez, las nuevas intuyeron que algo esencial se estaba perdiendo pero sin imaginar la magnitud de esas sustracciones.

Algo de la incomodidad que destacaba antes puede deberse a este giro de las últimas décadas. Nadie parece ya reclamar esas tradiciones que despertaron debates encendidos y apasionadas polémicas; a lo sumo se instalan artificialmente, y con formato académico, debates que se resuelven en olvidables congresos o que quedan registrados en *papers* indigestos, materia prima de especialistas que han desandado el camino del apasionamiento para afirmarse en los indolores dispositivos de la tolerancia. Quizás por eso hoy ya no funcione aquello de las capillas que supieron proliferar antaño, esa suerte de política de largo aliento que apuntaba a fundar un derrotero intelectual ocupando todos los espacios disponibles (una tribu de seguidores, una buena editorial, suplementos culturales, etc.). En nuestra actualidad los grupos aspiran a lograr buenos financiamientos para sus programas de investigación y a instalarse adecuadamente en el espacio universitario sin más objetivos que acomodarse lo mejor posible en el interior de una buena vida burguesa. Transmitir, entonces, se vuelve un mecanismo político-económico que asegura la posesión de determinados saberes que se cotizan en la bolsa académica. Incomodidad ante la banalización de tradiciones que alimentaron sueños y esperanzas; incomodidad ante la frialdad de la monografía insustancial o ante la profesionalización de saberes que suponíamos irreductibles, verdaderos exponentes de aquellos lenguajes que hundían sus raíces en lo mejor de la tradición crítica y que, a la luz de un presente mortecino, se han vuelto piezas de museo. Los muertos, y sus legados, mueren de aburrimiento alcanzados por la herida mortal de los profesores que sólo aspiran a llegar a esos féretros de lujo que son muchos de esos bucólicos *campus* universitarios anglosajones, como los llama un amigo español.

Y este tal vez sea un punto neurálgico: difícilmente los jóvenes se entusiasmen con aquellos que se han vuelto burócratas del conocimiento o, en el mejor de los casos, estetas de la superficialidad; ellos saben que algo en el discurso del otro se ha resquebrajado, que una extraña insustancialidad se va posesionando de las palabras desnudas y vacías, esas que han abandonado antiguas pasiones travistiéndose en figuras de una retórica ahuecada. Aquellas tradiciones a las que apelamos, esos muertos que nos hablan, destejen, cuando intentamos transmitirlos, la tela de la intensidad y de la búsqueda que habitaban sus núcleos esenciales y que, de todos modos, permanecen secretos, a la espera de una generación que pueda nuevamente convocarlos desde sus propias ilusiones. Lo arduo sería seguir tejiendo, seguir insistiendo en la transmisión incluso allí donde «falla», haciendo arder lo que siguen guardando las palabras verdaderas.

Transmitir una tradición en una época caracterizada por la mercadotría y la banalidad, supone una responsabilidad mayúscula allí donde lo que se pone en juego es la defensa de mundos frágiles, de voces cuyas presencias se ven amenazadas por el olvido o la demanda pragmática. Pero es también

una apuesta por la memoria como herramienta crítica, como mecanismo que nos abre la dimensión de un desacomodamiento de las prácticas consagradas en el presente. Responsabilidad frente a aquellos legados que deben ser conservados como núcleos irreductibles de esas huellas capaces de conducirnos en la doble dirección del pasado y del futuro. Y también implica una reivindicación del anacronismo y de la nostalgia como sensibilidades a contrapelo de modas y direccionamientos hegemónicos allí donde nos recuerda, el gesto de la transmisión, que existen, detrás nuestro, las escrituras que nos siguen abriendo la posibilidad de un pensar afincado en una tradición que ha sabido ejercer la irreductible tarea de la interrogación crítica, aquella que se pregunta por lo humano y lo inhumano en el hombre, que desconfía de las consagraciones al uso, que hace de la sospecha una estrategia indispensable y que no renuncia a comprender la historia como un escenario en el que nada está garantizado. En ese más allá de toda garantía se expresa, quizás, la posibilidad de un diálogo con quienes están allí, a la espera, observando y siendo observados con recelo sabiendo, ellos y nosotros, que la oportunidad está en el conflicto, en la disidencia, en lo inacabado que se rebela contra un presente articulado desde la lógica de la inevitabilidad, de un sistema que ha logrado regular y dominar sus propios núcleos subversivos para volverlos materia prima de su propio e incansable expansionismo. Allí, donde se pierden las garantías heredadas de discursos teleológicos y de narrativas que se creían dueñas del sentido último de la historia, puede surgir el tímido reconocimiento, la chance del intercambio, la apertura de un diálogo que puede y debe afincarse en la transmisión que es lo mismo que decir en la traición de la tradición a la que se pertenece y a la que se quiere subvertir proyectándola en medio del conflicto, llevándola al ojo de la tormenta para sacarla de su ensimismamiento.

Pero también están esas otras tradiciones guardadas en los misterios de la espiritualidad o que han discurrido por las comarcas áridas del puro pensar contemplativo; tradiciones que siguen ejerciendo, para quien está dispuesto a escucharlas, una influencia fundamental sin la cual poco o nada podría ser interrogado sin caer en la pura trivialidad. Quiero decir: no se trata apenas de guarecer las escrituras que nos devuelven el gesto crítico y la sensibilidad rebelde ante las injusticias del mundo construido por lo humano; también se vuelve imprescindible rescatar esas otras sabidurías esenciales, escondidas, susurradas desde libros olvidados que han sabido marcar a fondo el derrotero de la filosofía y el arte, de la religión y la literatura, de la política y la ética. Escrituras místicas, huellas que nos conducen hacia las maravillas de la contemplación, fuentes de incalculable profundidad espiritual, testimonios de inverosímiles desgarramientos y de abismos impenetrables para la mirada común. Esos son los «otros» muertos que nos hablan en la transmisión, que deben seguir hablándonos y cuyo olvido

supone una pérdida inconmensurable que nos vuelve infinitamente más pobres de lo que ya somos.

Hablar con y desde los muertos, dejarnos conducir hacia comarcas en las que se echaron las semillas de lo que aún seguimos pensando, parece ser lo propio de la transmisión, su verdadera potencia, lo que justifica nuestro hacer. No interesa el sabor anacrónico de aquello que convocamos, tampoco es fundamental justificar la relevancia de esas tradiciones a la hora de volver legítima nuestra actividad intelectual. Tal vez será porque seguimos hablándonos a los otros, seguimos sus huellas y sus interpelaciones sospechando que no podemos hacer otra cosa, o, mejor todavía, que cualquier otra cosa que hagamos nos conduce al vaciamiento y a la puerilidad académica. Pero tampoco queremos ser guardianes de cementerios, viejos y ajados sepultureros que ya ni siquiera vierten lágrimas al enterrar a sus muertos queridos; intentamos, con enormes dificultades, insistir en lo decisivo: que la genuina transmisión es aquella que quiebra las fronteras de la historia, que comunica las diferentes épocas y que actualiza lo acontecido volviéndolo fundamento indispensable para seguir pensando nuestras propias perplejidades. Estaríamos en el surco que no se cierra, seguiríamos cosechando los frutos de aquello que se sembró hace muchísimos años, en otros tiempos de la vida humana. Transmitir es apenas guardar fidelidad a los muertos, lo que es lo mismo que decir que para ser fieles debemos aprender a traicionarlos-traducirlos en el sentido de toda verdadera tradición que pasa de generación en generación.

En verdad sólo se traiciona la tradición cuando se la actualiza, cuando sus escrituras se vuelven hacia nosotros para interpelarnos, para insistir desde su extrañeza epocal sobre las necesidades de nuestra propia contemporaneidad. Nada más antagónico al trabajo de los sepultureros que reclamar la pertinencia de una genuina nostalgia, de aquella que interrumpe la mera repetición de lo mismo, el eterno discurrir de un presente puramente autorreferencial. Ese era el sentido de la nostalgia benjaminiana, un girar la mirada hacia atrás para recuperar aquellas experiencias del pasado con las que hacer la crítica del tiempo actual. Por eso deseo reivindicar la tarea de la transmisión, acentuar su carácter iconoclasta, su intensidad subversiva en una época ausentada de sus raíces, huérfana del pasado. Volver incómoda la tradición supone una tarea indispensable, tal vez la más ardua que debemos encarar sabiendo que los peligros de su sometimiento al aparato académico y a los lenguajes de la industria cultural constituyen nuestros propios límites. Transmitir en los bordes, huir de la complacencia de un dispositivo capaz de absorber absolutamente todo, sin importarle que lo que es atrapado en sus mallas proviene de las antípodas. Transmitir contra la transmisión cuando ésta se vuelve mera acomodación a las exigencias del mercado cultural; volverse conservador cuando lo que domina es el discurso de un progresismo vacío y asfixiante; girar hacia el pasado cuando la banalidad del pre-

sente también se extiende hacia el futuro. Dicho de otro modo: sostener la incomodidad ante una tradición que, en el acto de volverse transmisión, descoloca, también, a quien ejerce esa tarea imposible.

Esa botella arrojada al mar y que lleva un mensaje en el que se guardan deudas y mandatos, legados y tradiciones para los que vendrán, de la que hablaba Horkheimer recogiendo un giro utilizado por Adorno en su *Filosofía de la nueva música*, encierra en gran medida lo que intenté plasmar en estas páginas. Considero la transmisión, ya lo dije, como una responsabilidad, como un gesto de custodia que busca guarecer los saberes que para mí son fundamentales de la acción depredadora de un consumo cultural que acaba por reducir a polvo todo lo genuinamente importante; pero también ese diálogo con los muertos tiene el carácter de una apuesta por el futuro, quiere expresar la continuidad de aquellos legados que, siendo imprescindibles para nosotros, debemos preservar para los que nos seguirán. Entre la deuda con las escrituras del pasado, la crítica del presente y los azares de un mañana incierto se juega el acto siempre equívoco e incómodo de la transmisión-tradición, un acto que nace de una convicción: al naufrago al menos le queda la posibilidad de arrojar una botella al mar que contenga un mensaje para aquellos otros que estén dispuestos a leerlo.

No hay, no puede haber, transmisión sin malestar, sin operar contra la herencia recibida intentando actualizarla y transformarla. Tal vez ese sea el gesto que funda, más allá o más acá de la imposibilidad de seguir hablando de fundamento en una época caracterizada por el más radical de los desfondamientos; un gesto en el que ya no hay palabra propia, propiedad sobre lo que se transmite ni dominio sobre aquellos otros que reciben el legado o lo que queda de él al ser sometido al complejo trabajo de interpretación y delegación. Enseñar, entonces, es fallar abriendo nuevos canales, desviando los objetivos desde los que se partía dejándose contaminar por la diferencia que trae el otro; es descubrir lo perecedero del decir que, sin embargo, se vuelve a inscribir en una nueva narración, aquella que irán construyendo las generaciones venideras. El problema, nuestro problema, surge y se expande cuando nada falla en la enseñanza, cuando el maestro se coloca en el lugar de lo intocable sin darse cuenta que termina por hacer el papel del payaso, por vestirse un traje pasado de moda mientras sus oyentes dejan de escucharlo. Es aquí donde radica el malentendido entre las generaciones, la imposibilidad de la comunicación y la fractura de los contactos, ya que los mayores se sienten depositarios de un tesoro que los jóvenes supuestamente amenazan con malgastar. Los primeros se aferran a su patrimonio y no desean ni revisarlo, ni entregarlo a la libre recreación de los que recién están llegando; los jóvenes sospechan de aquello que se les ofrece como anticuado y como proveniente de una época demasiado alejada de sus intereses. Para los mayores lo verdadero, lo genuino ha quedado definitivamente en su pasado, para los jóvenes ese pasado resulta intraducible



e inservible. El tiempo se levanta como una barrera infranqueable y cada quien juega el juego de su propio ensimismamiento, refugiándose en sus madrigueras y en sus prejuicios.

La imposibilidad de la falla, de su reconocimiento es equivalente a la brutal distancia que se abre entre generaciones que descifran la vida desde códigos que resultan, en la mayoría de los casos, antagónicos. Y esto es así porque nuestra actualidad, el orden social y de representaciones en el que nos inscribimos, supone, entre otras cosas, que ese mundo de la transmisión-tradición carece, hoy, de toda significación, o, más grave todavía, conduce, cuando se insiste en él, en su continuidad, hacia la parálisis y la melancolía sujetando a los hombres y mujeres a una deuda con un pasado que parasita al presente. De ahí, entonces, que los mayores, los exponentes del pretérito, los aferrados a mundos idos, no representen, a los ojos de las nuevas generaciones, las que se afanan por introducirse en el mercado productivo y de consumo, ningún significado positivo, nada que los reclame y que los conduzca al reconocimiento y al intercambio. Para decirlo de un modo más directo y brutal: los ancianos, los viejos exponen no sólo cuerpos ajados sino también ideas y valores decrepitos, inservibles para una vida acelerada y decisivamente volcada hacia la realización, hoy, ahora, aquí, del futuro. La vejez, entonces, como el lugar del desecho, de lo desechable, de una radical inutilidad que se ha puesto de espaldas al eje productivo y energizante que atraviesa el imaginario de época y que acaba por condenar todo aquello que se sustrae a su simbolización única y definitiva.

Y sin embargo, y recogiendo algunas de las reflexiones que hace Jorge Larrosa en su texto de presentación, quizás haya algo «en común», comunicable, entre los «desechados» y los que están en el borde (de entrar al mercado laboral, de terminar de educarse, de volverse maduros, pero también de quedar desprotegidos, fuera de los límites, fronterizos de un sistema que sigue excluyendo de diversos y efectivos modos que incluyen lo económico pero que también se despliega por los territorios del rechazo, el prejuicio, la brutalización, la violencia policial). Quiero decir, que ese lugar incómodo, ese quedar muchas veces del otro lado del umbral, puede acercar a quienes están, aparentemente, en las antípodas. El anciano, ese que describe magníficamente Ernst Bloch en una bella página de su *Principio esperanza*, aquel que se sienta a ver pasar sus recuerdos, el que deja que el tiempo se deslice morosamente sin exigir nada a cambio, sin participar de su rentabilización, del énfasis productivista que define el vínculo entre tiempo y trabajo propio de nuestra sociedad (y que por supuesto ha invadido el ámbito del ocio para transformarlo en una maníaca actividad productiva, tal vez la más productiva de todas), se convierta, a los ojos de los jóvenes, de los que esperan malamente entrar en esa zona de litigio definida por la normalización ciudadana y productiva, en ese volverse útiles, en el único que todavía tiene algo que



decirles, que puede interrumpir la despiadada marcha del tiempo describiendo una poética de la inutilidad. Pero el anciano representa, también, la posibilidad de un hacer cuya teleología se desvanece en una contingencia capaz de enhebrar tiempos distantes sin otra intencionalidad que la de poner en funcionamiento la máquina de la memoria, aquella que no sólo le permite desplazarse hacia el pasado, su pasado, sino contaminar con sus riquezas a un presente olvidado de sí mismo. En esa encrucijada, en ese entre, se juega, probablemente, el diálogo intergeneracional, la oportunidad de un encuentro sin garantías y que, más bien, tiene todo en contra. El encuentro de los recuerdos del anciano y la avidez del joven, la mutua contaminación de la contemplación y el hacer, de lo antiguo y de lo nuevo, de lo añorado y de lo soñado, de la suave nostalgia y de la expectativa utópica.

Nuestro diálogo fraterno, con sus derivas y sus divergencias, con sus obsesiones y sus recurrencias, no hizo sino manifestar lo abigarrado y complejo de un concepto que encierra múltiples sentidos. Para algunos se trató de las herencias y de los muertos, para otros significó la evidencia de políticas culturales alrededor de las cuales se fueron montando dispositivos ideológicos o formulando ideas constitutivas de tribus intelectuales; alguno se inclinó por la imposibilidad de la transmisión, otro se aferró a ella como una tabla de salvación en medio del naufragio. Todos destacamos cierta perplejidad ante las travesías hermenéuticas de una palabra sobre la que aún seguimos discutiendo. Al cerrar mi intervención distanciándome a través de una escritura sosegada, que puede volver sobre lo dicho sin necesidad de dejarse llevar por la improvisación ni la cuota de ingeniosidad que todo diálogo exige de sus participantes, descubro que, sin embargo, en cada una

de las intervenciones, en el cruce de las diversas palabras, se guardó algo de lo que esencialmente define a la genuina transmisión: el ánimo de hacerse cargo de herencias y legados para que la historia, con sus vicisitudes y sus carencias, con sus oportunidades y sus desgracias, siga haciendo su trabajo. Nada más y nada menos que eso.

La paradoja de todo diálogo, entre pares o entre generaciones, es que, en un punto, no hay posibilidad de eludir el desencuentro, de escapar al equívoco que subyace a cualquiera de los que participan de un intercambio en el que se ponen en juego mundos complejos, universos de ideas, experiencias acontecidas, sueños realizados o postergados, críticas desencajadas y errantes, miradas que no se corresponden, fracasos diversos todo entrelazado con el enigma del lenguaje, de lo que en él falla y se desplaza continuamente hacia dimensiones inesperadas. Por eso, tal vez, lo propio e inestimable de la transmisión radique en su fragilidad, en que, de algún modo, su permanencia no está garantizada o, mejor todavía, sus chances son, casi siempre, débiles, problemáticas y en continuo conflicto con el orden de cosas establecido por el presente o lo que de él parece derivarse. Dialogar, cruzar experiencias generacionales, implica subvertir la continuidad de lo mismo, hacer saltar los goznes del tiempo llevándolo, siempre, a sus fronteras, a sus puntos de fuga en los que puede advenir lo diferente, lo otro que resquebraja la herencia recibida para mutarla en algo que al guardar lo que viene del ayer lo inscribe en el lenguaje de la actualidad. Es allí, entonces, donde puede surgir una línea de cruce en la que se manifiesten las voces disímiles de generaciones encontradas; allí radica la posibilidad misma de una transmisión que puede volverse sobre sí misma, es decir, interpelar desde lo nuevo que trae el otro lo sabido de lo que se guarda en las alforjas de la memoria<sup>2</sup>. ¿Cómo eludir, una vez más, la tentación autorreferencial? ¿De qué modo sustraerse al diálogo de sordos, ese que surge precisamente donde democráticamente, siguiendo los lineamientos de lo políticamente correcto, cada uno ocupa su lugar abriéndose a lo que el otro tiene para decirle? ¿Cómo hacer estallar el diálogo para que funcione la transmisión? Quizás insistiendo, una vez más, en el destiempo y en la inutilidad de aquello que desde siempre intentamos proteger de las inclemencias de una época que, como el viejo Saturno, devora interminablemente a sus hijos en nombre de la última novedad.

Pero también recuperando, si ustedes quieren, la dialéctica de la hospitalidad, la que se funda en esa permanente tensión señalada sabiamente por Derrida y que sostiene la paradoja del vínculo a través del cual la hospitalidad se vuelve, a su vez, hostilidad haciendo añicos el núcleo liberal de la tolerancia, pero dejando, a partir y desde esa tensión, que surja la posibilidad del encuentro, del genuino acogimiento. Como preguntaba Jorge Larrosa con cierta insistencia, en esa dialéctica que no se resuelve, lo que se pone en juego es el equívoco del *hostes* y del *hostis*, del familiar y del extranjero,

del anciano y del joven. Una lógica de la diferencia que no aspira a una síntesis, que tampoco busca reducir a cero el conflicto, sino que precisamente mantiene las travesías dispares, las pertenencias encontradas, las huellas que llevan hacia distintos orígenes. El límite de la hospitalidad nace de su imposible realización, es decir, de negar que su apertura al otro tenga como condición anularlo en el acogimiento o, más grave aún, encriptarlo en su especificidad amparados en el discurso de la tolerancia generalizada. La hospitalidad de la que hablo, la que recoge lo dicho por Levinas y Derrida, la que de algún modo sobrevuela el eje interrogativo de Jorge al hacer la convocatoria, conlleva la presencia de lo irreductible, el señalamiento de una imposibilidad que, sin embargo, es la que promueve, si todavía queda lugar para ello, el encuentro entre generaciones. Sólo manteniendo esa hostilidad en la hospitalidad, ese deseo de entramarse y de diferenciarse, de dar y recibir pero también de reconocer las fronteras infranqueables que han nacido de biografías imprescindiblemente otras, es que hay, que queda algo por decirse todavía entre dos personas. Lejos de toda seguridad, experimentando muchas veces la intemperie propia de una época destemplada, la única garantía de permanecer en lo humano nace de esta paradoja hospitalaria.

Y ustedes me permitirán insistir, otra vez, sobre lo mismo o, ahora, girando levemente el ángulo de visión. La hospitalidad entre generaciones, la apertura hacia el otro, la busca del mutuo reconocimiento, es equivalente, o sólo se vuelve posible, allí donde la sociedad, nuestras sociedades, deciden desprenderse de aquello que hoy las domina, de esos imaginarios de época que han transformado al otro, al extranjero en el «indeseable», en el portador del peligro, en el bárbaro invasor, en el miserable y en el eternamente sospechoso. Habitando fuera de la conmiseración altruista, esa que suele lavar las buenas conciencias, será posible acoger al extranjero, recibirlo en la casa de uno, volverla, como dicen sabiamente los mexicanos, «su casa de usted». ¿Acaso no serán los ancianos, los que vivieron esos otros tiempos de carencias, los que puedan recordarnos que, ayer, esas otras tierras de las que provienen los que hoy sufren la extranjería fueron lugares de acogida, territorios de hospitalidad? ¿Habrá que preguntarles a los mayores para descubrir nuestras deudas? De la misma materia está hecho el diálogo entre las generaciones, su posibilidad incierta, de esa materia que nos recuerda la permanencia, hoy, aquí, entre nosotros, de la injusticia y del desconocimiento de la humanidad del otro.

<sup>1</sup> Max Horkheimer: *Briefwechsel*, GS 16, p. 764. Citado por Stefan Müller-Doohm: *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno, una biografía intelectual*, Herder, Barcelona, 2003, p. 395.

<sup>2</sup> Jacques Derrida ha escrito palabras

precisas para dar cuenta de esta compleja y extraña relación: «La 'buena amistad' supone la desproporción. Exige una cierta ruptura de reciprocidad o de igualdad, la interrupción también de toda fusión o confusión entre tú y yo. (...) Esta nos exige

abstenernos 'sabiamente', prudentemente de toda confusión, de toda permutación entre las singularidades del tú y del yo. He aquí que se anuncia la comunidad sin comunidad de los pensadores por venir.» *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998, p. 81.



**Laurence Cornu** (París, 1952)

Es doctora en Filosofía y profesora en el IUFM (Institut Universitaire de Formation des Maîtres) de Poitou-Charentes, donde tiene a su cargo la cátedra de Filosofía moral y política y la de Filosofía de la educación, para la formación docente inicial y continua.

En la Universidad de Poitiers trabaja como profesora adjunta de filosofía política. Ha dictado seminarios en el Collège International de Philosophie de París sobre filosofía y formación docente. Es miembro de redacción de la revista filosófica *Le Télémaque*. Se ha interesado siempre por la filosofía política, la antropología y la filosofía de la educación. Hace algunos años comenzó a trabajar en el tema de la confianza, la hospitalidad, la autoridad y también con referencia a la institución simbólica de los «recién llegados».

Entre los libros que ha publicado pueden mencionarse: *Le barbare et l'écolier, la fin des utopies scolaires* (1990) (en colaboración con Jean-Claude Pompougnac y Joël Roman, Calmann-Lévy); *La didactique en questions* (1992) (en colaboración con Alain Vergnioux).

Es además autora de numerosos artículos sobre temas de su especialidad, en francés y en español.

## LUGARES Y COMPAÑÍAS

Laurence Cornu

*La sabiduría es no aglomerarse sino, en la creación y en la naturaleza comunes, encontrar nuestro número, nuestra reciprocidad, nuestras diferencias, nuestro paso, nuestra verdad, y ese poco de desespero que es el agujón y la niebla en movimiento."*

René Char, *Los Matinales*

*No queremos otros mundos que los de la libertad.*

*Pero la libertad no la palabreamos*

*Porque se habla claro y no de la claridad*

*Se habla enamorado y no del amor*

*Se habla libre y no de la libertad.*

Juan Gelman, *Exilios*

Tomaré como punto de partida la antropología política para abordar el tema que trata nuestra reflexión común y sobre el cual me han invitado a hablar «desde la esfera educativa»: «Coexistencia y hospitalidad en tiempos de crisis». Entre las cuestiones propuestas he retenido las siguientes: ¿Todavía es posible coexistir? ¿Existe aún un mundo común en una época en que el individualismo y el pragmatismo ponen en peligro este mundo común? ¿Es posible la hospitalidad entre las generaciones más allá del simple espacio físico? Se trata de cuestiones preocupantes y, bajo el muy poético título de este simposio, de un auténtico problema. Para inducir la reflexión propondré de manera sucesiva un ejercicio de observación de las imágenes que se nos muestran, algunos comen-

tarios sobre la terminología que empleamos, algunos «juicios directos» sobre la situación actual, y finalmente algunas hipótesis de acción y de reflexión.

### Imágenes y fotografías: observaciones singulares

Estas conferencias coinciden con un aniversario, concretamente el décimo, de un programa intergeneracional: son diez años que indican un largo recorrido, un aniversario que celebra tanto una tarea realizada como una promesa de continuidad. Para acompañar las cuestiones propuestas se nos muestran unas imágenes tanto en los folletos como en el cartel del coloquio.

En los folletos aparece una señora de la «tercera edad» y un joven u otra señora y una joven, todos sonríen o se ríen a carcajada limpia. Y así todas las imágenes: una «abuela» y una estudiante. (En otros folletos y programas vemos a una persona mayor y un niño haciendo alguna actividad juntos). Estas imágenes reflejan la coexistencia entre los representantes de una generación de «abuelos» y otra de «jóvenes», niños o adultos jóvenes, que no pertenecen a la misma familia. Implican relaciones de coexistencia en una misma vivienda (o con motivo de una actividad compartida) y es un modo de tejer vínculos sociales fuera de las relaciones familiares pero en ámbitos privados (en el hogar) o actividades familiares.

El cartel nos muestra zapatos: un zapato femenino «clásico», usado, para el pie derecho y una «zapatilla deportiva» amarilla, «juvenil», «unisex», desatada, para el pie izquierdo. Ambas se muestran sin los pies ni el zapato del otro pie, como si estuvieran tiradas de cualquier manera en una habitación, y la segunda en equilibrio sobre la primera. ¿Forman un par? Nos imaginamos un desorden amable que soporta el zapato viejo y nos divertimos con el apoyo que ofrece al impulso del calzado joven, amarillo. Soñamos pensando en el otro par desaparejado, en una escena risueña: una mujer mayor introduce a escondidas un pie dolorido en una zapatilla, que calza como un guante, mientras una jovencita se prueba a escondidas un zapato de tacón (aunque no tenga el atractivo del tacón de aguja) y ambas juegan a cojear y a bailar. Estas imágenes nos lo cuentan: sí, coexistir es posible, incluso real, y rebosa humor.

Hoy en día es necesario tomar un poco la iniciativa. Es un programa cuya decisión y organización son singulares y a la vez muy razonables, muy sensatas (a posteriori, como ocurre con todas las ideas razonables, decimos: sólo hacía falta pensarlo). Una idea también innovadora con respecto al aislamiento conocido de unos y otros, el de las abuelas que tienen un lugar en



casa y el de los estudiantes que no tienen en quien apoyarse y que buscan un alojamiento. Nos encontramos, por tanto, ante una iniciativa feliz y astuta, un hecho que no es el orden de la tradición, en el sentido pasivo de lo que se reconduce sin pensarlo, sino que renueva la tradición en el sentido humanamente vital de lo que constituye el vínculo y la transmisión. Se trata –en contra de la inercia o la indiferencia y en una «crisis» del vínculo social– de favorecer relaciones vivas mediante un gesto comprometido, «impulsando» la vitalidad de lo social.

Celebramos este tipo de iniciativas, ideas decisivas en su simplicidad, invenciones o recuperaciones de gestos de acogida, hospitalidad, solidaridad, gestos de humanidad reinventados. La tarea de reflexión, la tarea «teórica», llega más tarde.

Planteémonos algunas preguntas surgidas de la observación. Hay personas ausentes. ¿Quiénes son? ¿Dónde están? En la presentación de este programa vemos a una joven o a un joven. En cuanto a los estudiantes, ambos sexos aparecen representados. La hospitalidad la ofrece la mujer: no vemos ningún hombre de edad en estas imágenes (aunque sí se emplean en otros programas). Podríamos suponer varias razones para ello: las mujeres suelen tener mayor capacidad de aceptación (sobre todo el caso de las viudas), son más numerosas, etc., pero observamos ya una primera ausencia. Segunda ausencia: la generación intermedia, la de los padres de estos estudiantes o la de los hijos adultos de estas mujeres mayores. Este hecho podría interpretarse de diversas formas posibles y plausibles: estos estudiantes han abandonado el hogar familiar (algo frecuente en mis tiempos de estudiante, pero menos frecuente hoy en día) o bien los padres no están «en casa» porque trabajan, es decir, aseguran las jubilaciones de unos y los estudios de los otros. Sin embargo, es un hecho destacable: la generación intermedia no está presente en estas imágenes. No obstante, lo que no se ve y no atrae la mirada invita a reflexionar y lleva, en primer lugar, a cuestionar qué se entiende por coexistencia y por intergeneracional.

### Coexistencia y generaciones: significados y retos

En primer lugar tal vez sea conveniente no pensar en una coexistencia, sea del tipo que sea, como un cara a cara exclusivamente dual, sino más bien como un dispositivo en el que también existen huecos, lugares no ocupados, abandonados o, todo lo contrario, organizados como lo que son y donde lo importante es el modo en que la distribución, la ocupación y el «relato» de estos lugares forman finalmente un espacio donde poder vivir, que resulta habitable en común y no un territorio en el cual unos ocupan el lugar de los otros. Un hogar está habitado por los que están y por otros que han salido de él o lo han abandonado. Coexistir no es ni fusionar ni suplantar, ni siquiera el mero hecho de estar los unos con o junto a los otros. Coexistir



es cohabitar en un lugar donde cada uno se siente un poco «en casa», con espacios propios y espacios comunes. Coexistir es seguramente hallar un *modus vivendi* en el que cada cual siente «su lugar aquí», donde los puestos no son sustituibles y donde cada individuo tiene un sentimiento de espacio, de respiración, de circulación. No es sólo cruzarse o estar los unos rozando a los otros, en un autobús o una avenida, sino encontrarse, pasar tiempo juntos en algún lugar, en una plaza, un banco, un café, el teatro, la playa, un terreno de juego, la cocina o el sofá: es compartir momentos, tareas, acciones, espacios «comunes» donde conviene tener en cuenta las distancias justas y los movimientos relativos, donde también es necesario comprender los lugares comunes de lo que se dice, los relatos y las expectativas, las palabras y los silencios, tanto las conjunciones como el respeto de las soledades. De este modo, cualquier tipo de coexistencia se da en un espacio y un tiempo, e implica una calidad de los espacios y los momentos, es decir, a la vez un arte de los lugares y de los instantes y de lo que los une: las situaciones.

Entonces, ¿Qué es la coexistencia intergeneracional? ¿Qué se entiende por «generación»? Una generación, se dice, sigue y «ahuyenta» a la otra («espacio para los jóvenes»!).

En sociología y en historia, por generación «se entiende el conjunto de individuos nacidos durante un período determinado y que tienen aproximadamente la misma edad. El alcance de este período suele confundirse con el intervalo medio de tiempo que separa el nacimiento de los progenitores del de su prole: la generación de los padres y la generación de los hijos, separadas tradicionalmente por unos treinta años...»<sup>1</sup>

Existe otra definición en la que el criterio de la edad no es suficiente o puede llevar a confusión. En las familias donde existe mucha diferencia de edad entre el hermano mayor y los hermanos menores puede pasar que los primeros hijos de la generación siguiente tengan la edad de los últimos hijos nacidos de la pareja de progenitores. En los círculos que asimilan clases de edad y generación tenderá a decirse que son de la misma generación, sin embargo en una acepción algo distinta del término, estos «jóvenes» de la misma edad no pertenecen a la misma generación si los designamos como «el conjunto de individuos que descienden de alguien en cada uno de los grados de filiación»<sup>2</sup>. Así, en este término hay una indicación de inscripción histórica y familiar que pueden coincidir pero que conviene precisar.

Si el hecho de pertenecer «a una generación» nos inscribe en la historia (a la del *baby boom* o, en Francia, a la «generación Mitterrand», por ejemplo), si la mención de generación implica la inscripción en el tiempo y nos remite a una experiencia común, el hecho generacional es menos una categoría inmóvil que una relatividad: somos de una generación en concreto «respecto» de otras. Vamos después de estos y antes que aquellos. No obstante, el criterio

biológico-cronológico tampoco resulta exactamente suficiente: no hay generaciones animales, hay camadas. Pertenecer a una misma generación no es como pertenecer a una misma camada de cachorros.

El hecho de ser engendrados por alguien nos «sitúa» en una generación, entre nuestros padres y quizás nuestros hijos, como coetáneos de un conjunto de personas. Pero esta coetaneidad únicamente tiene sentido y comprensión respecto del nacimiento<sup>3</sup>, y un nacimiento en una época determinada. No se trata solo de edad ni de cronología, ni tan solo de pura biología: se trata de filiación, de finitud y de coacción, o de sucesividad, de historicidad y de sociabilidad. Es una cuestión antropológica. Sólo hay generación si existen estructuras, historia y mundo común. Estructuras de parentesco, es decir, ley simbólica, puestos simbólicos de quién es el padre y quién es el hijo, transmisión del apellido y de la lengua. Historia, es decir, libertad, invención de acontecimientos. Sociabilidad, es decir, tradición oral, intercambios y transmisiones de recuerdos. Las generaciones «se siguen y no se parecen las unas a las otras»: generación no es reproducción. Para ser exactos, las generaciones se «suceden». Distinguimos las generaciones humanas porque somos diligentes en lo referente a la singularidad histórica y subjetiva de su experiencia, captamos rápidamente la universalidad posible de esta experiencia, su transmisión, la comunicación problemática de algo que comparten las generaciones que hacen humanidad. Pueden sucederse –que no seguirse ni repetirse– porque también habrán podido, durante un tiempo limitado, coexistir.

Esto implica una idea crítica con el concepto de «regeneración» igual, o de renovación por *tabula rasa* (el contrario simétricamente ilusorio). Una sociedad no se «regenera», es decir, no tiene continuidad como conjunto social, sino que sigue siendo un conjunto vivo sólo si es capaz de «distinguir y unir» las generaciones que la componen, es decir, planteando la cuestión de lo que tienen en «común» y de las formas de creación continuada de la cultura, de las formas de coexistencia.

Reconocerse como miembro de una generación es posicionarse respecto a otra. ¿Qué tipo de relación es esta? No es la misma ni con la generación anterior ni con la propia ni con la siguiente. E incluso con la posterior, la relación cambia si se encuentra o no en su infancia. Hablar de la coexistencia generacional «desde la esfera educativa» es recordar lo que Hannah Arendt denomina «doble responsabilidad educativa»: la relación de educación es una relación de «responsabilidad» de los padres (y educadores) respecto de los hijos. Si han aceptado o escogido este puesto, deben ser garantes («*auctor*») de una doble fragilidad: de la fragilidad del mundo antiguo (y de lo que vale la pena) a la llegada del nuevo, pero también de la fragilidad de la novedad del nuevo en un mundo antiguo y potencialmente poco acogedor. Pero la relación de autoridad finaliza con la mayoría de edad (el hecho de haber «crecido» ya no

requiere este «aumento») para dar lugar a otras modalidades de coexistencia entre generaciones, no limitada a un deber educativo.

La originalidad de este programa es que coexisten seres de generaciones distintas no sucesivas, sin vínculo familiar, en una convivencia cotidiana (experimentada no en la esfera pública de las fiestas y encuentros «fuera» sino en el espacio íntimo del hogar). Puede pensarse que entonces van tejiéndose intercambios reales y simbólicos, intercambios de experiencias que construirán formas de solidaridad a partir de una actividad, de una convivencia. Es una solidaridad «social»: se da una situación que promueve la cooperación y el aprecio de individuos sin vínculo previo que, de otro modo, serían extraños entre sí. Pero, además, es una solidaridad en el ámbito de las relaciones individuales, personales, una solidaridad de gestos, que reinventa prácticas inmemoriales de complicidad o de ayuda mutua. Se puede deducir que el nexo de unión son las actividades cotidianas: hacer la colada, fregar los platos, barrer, una lectura, compartir información, una charla, reparar una fuga de agua o una prenda que hay que remendar. La cooperación trivial para mantener el lugar común puede convertirse en una lucha egoísta de perezas, en una distribución desigual de las tareas o en una atención en la coexistencia. Una especie de «velo de la ignorancia» opera entre desconocidos y permite ensayar, inventar, ajustar un *modus vivendi* único. Entonces se da supuestamente la invención modesta de una forma de relación que construye un puente por encima del «camposanto de las generaciones».

Pero surge entonces una paradoja interesante: la ocasión es realmente «intergeneracional», el intercambio permite que vayan imaginándose recíprocamente existencias con un intervalo generacional (¿Qué representaba tener veinte años hace cuarenta o cincuenta años? ¿Y ahora?). Pero la situación hace que individuos singulares, de edades distintas, se encuentren. Claro que, incluso partiendo de una percepción de clases de edad, se gana el reto cuando se establece una relación con una persona, única, de una edad determinada, pero ya no de la categoría prejuzgada de los mayores o de los jóvenes. De hecho, unos y otros acabarán pensando que el otro no coincide con su clase de edad: la abuelita seguirá siendo «muy joven» y el «jovencillo» se considerará como «muy maduro». Los protagonistas tienen una edad u otra. Este hecho los sitúa, sin necesariamente clasificarlos, como seres que no conocerán las mismas épocas (pasada y futura) aunque vivan una época conjunta. Más allá del hecho de que esta situación pueda incitar a hablar en nombre propio de lo que el otro no conocerá, la experiencia de una actividad presente, de una vida cotidiana en común, permite salir de una globalización de los «mayores» o de los «jóvenes» para permitir simultáneamente el reconocimiento de una singularidad de existencia, el intento de compartir experiencias, la experiencia de un momento en común. Dicha situación puede permitir librarse de lo que categoriza y resulta segregador en una determinada visión

de las clases de edad para retener y revitalizar lo que precisamente puede unir no solamente a generaciones sino también a desconocidos.

Entonces podríamos imaginar «mixitades», intercategorías de varios órdenes, varias maneras de formar «pueblos» en las ciudades. El reto radica pues en hacer que el encuentro individual permita ir más allá del prejuicio categorizador y «comprobar» que la sociedad la componen todos sus miembros, sea cual sea su edad. No obstante, esta situación intergeneracional añade otra dimensión de cariz temporal: la edad ya no hace que el otro parezca extraño, sino que actúa como factor que marca cualquier vida humana, y no sólo a «los mayores». No es inmóvil, ya no es una marca de pertenencia sino un rasgo de la vida, de una temporalidad a la cual no escapa nadie, y resulta una dimensión de oportunidades para cumplir la propia existencia. A partir de este punto los individuos que están presentes coexisten a sabiendas de que están pasando. Cada cual puede reconocer el tiempo común como una oportunidad que goza sólo de un tiempo, un momento limitado, irreversible y breve, con *«ce peu de désespoir qui en est l'aiguillon et le mouvant brouillard»* [«este atisbo de desesperación que es su aguijón y la niebla movediza»].

En conjunto, configura una iniciativa que teje un mundo común, no totalmente común sino momentáneamente en común. ¿Por qué resulta tan importante hoy en día y sobre todo «desde la esfera educativa»? Porque a través de la educación podemos inmiscuirnos entre las fuerzas del pasado y las del futuro<sup>4</sup>, brecha y coexistencia, podríamos añadir. En la educación «comprobamos» si nos importa un mundo común o si un mundo de este tipo resulta todavía posible. En la actualidad, parece que el mundo común vive un momento crítico, lo cual también se refleja en la dificultad de educar a hijos o jóvenes a quienes todo empuja a encerrarse en su «mundo aparte». Esto sería una crisis.

#### Algunos «juicios directos» sobre la situación crítica contemporánea

Efectivamente puede afirmarse que a estas alturas un mundo común o la posibilidad de un mundo común está «en peligro». Existir es «estar en el mundo», mientras que coexistir es estar todavía en el mundo. Si las generaciones no tienen el «mismo universo», ni siquiera existe el mundo, es decir, ya no existe un sentir que pueda compartirse, ya no hay un sentir común. Sin haber hablado específicamente de la cuestión intergeneracional, la pérdida de este sentir común es lo que preocupa a Hannah Arendt, la posible ruina de significados, de experiencias compartidas, de imaginación del lugar del otro, de comprensión común de los mismos objetos.

Por lo que respecta al uso manido del término crisis, conviene recordar que una crisis es un momento crítico, agudo, en el que una unidad viva puede o desintegrarse o bien renovarse<sup>5</sup>. Debe admitirse que los componentes de la sociedad (mundo, común, vínculo transgeneracional, vínculo social, educación...) son pasto de las crisis: de disgregación, de desunión, de ruptura.

Sin embargo, también se observan en ella reordenaciones y reorganizaciones. Como nos recuerda Hannah Arendt, una crisis no es necesariamente una catástrofe; sólo lo es si se «combate con ideas preconcebidas»<sup>6</sup>. Por lo tanto también es la ocasión de formular «juicios directos». A continuación, intentamos esbozar algunos juicios directos sobre lo que se muestra en crisis, lo que parece estar en un estado de sufrimiento y lo que podría ser el reto que conviene destacar.

#### Formas de establecer «vínculos» o relaciones

Si bien es cierto que el individualismo impera de forma indiscutible, también lo es que no dejan de establecerse «vínculos» de distinta naturaleza, más o menos marginales, más o menos soportables, estables o inestables, más o menos penosos. A pesar (o a causa) de la existencia de un individualismo que deja al individuo poco enlazado, disminuido (e influenciado), se intentan crear vínculos (y no relaciones) de diversas formas, algunas de las cuales son «regresivas»: nos unimos por afiliaciones tribales, nos agrupamos en masa según emociones globales, nos hacemos corpóreos mediante ritos más o menos nuevos, creemos hallar «nuestra identidad» mediante la imitación... Este individualismo se transforma radicalmente en negación de la individuación y de las individualidades. Lo social no deja de seguir formando grupos y clases, clasificaciones denominadas «horizontales» cuando crean divisiones entre clases de edad. En lo referente a las generaciones, sus vínculos se distienden, no por el enfrentamiento tradicional (que no deja de ser una relación) sino por un aislamiento, un hecho acentuado por la lógica mercantil y el martilleo comercial de las imágenes y de los públicos. Cualquier otro grupo parece concurrente o ajeno o, como mucho, indiferente al peor blanco potencial (como en la narración *Chasseurs de vieux*, de Dino Buzzati). Las costumbres contemporáneas se buscan, entre la intrusión indiscreta y constrictora de un grupo de iguales y el aislamiento social del núcleo empobrecido.

Pero junto con los gregarismos conviven otras formas «sociales», que tejen intercambio y relación, otros intentos, asociaciones, iniciativas. Junto con los identitarismos que captan los desbarajustes, están todas las «invenciones de cada día»<sup>7</sup>, todos los encuentros y reencuentros que dan paso a la alteridad, que la cultivan y la transmiten: otras formas de hacer sociedad. La vitalidad, la espontaneidad de lo social es multiforme. Se trata sin duda alguna de un reto contemporáneo el hecho de resistir a modelos pobres y miméticos, desconfiados, de lo social y promover coexistencias precisamente abiertas a la alteridad: lo arcaico envuelve la modernidad democrática.

#### Común y en común

Las fórmulas de una institución se tambalean: existe un movimiento histórico de transformación de las familias, se conocen las evoluciones recientes de

familias rehechas o monoparentales, pero conviene recordar que, en un movimiento aún más lento, el paso del hábitat, bajo el mismo techo, de una parentela reducida a la familia nuclear, centrada finalmente en la pareja, que era fusional se resquebraja. Sin embargo, por otro lado, algo parece estar ligado al sufrimiento de nuestras sociedades de masas, de consumo y de mediación, algo que tendría que ver con el hecho de que están ancladas actualmente en el instante y en la inmediatez. Según el filósofo francés Bernard Stiegler<sup>8</sup>, la crisis afectaría a un narcisismo individual y a la vez social (recordemos esto: el vínculo es a la vez individual y social, la individuación es «física y colectiva» simultáneamente<sup>9</sup>). La mediación ancla a los seres en un mundo de imágenes sin elaboración ni distancia. Lo que se induce no es tanto la elaboración de los deseos como un desencadenante de las pulsiones, una verdadera «miseria simbólica»<sup>10</sup>. La ruina del vínculo, la vida reducida al presente, la dificultad de elaborar los afectos, la pérdida de lo común dependerían de un mismo problema. Construirse y mostrarse como sujeto, construir un mundo común y construir relaciones constituyen un mismo reto.

Todo el mundo es o actúa como todo el mundo pero sin estar enlazado. Lo que es común no está «en común», tal como observa otro filósofo, Pierre-Damien Huyghe<sup>11</sup>, cuando comenta el hecho de que nos hayamos convertido en «pobres en experiencia comunicable»<sup>12</sup>.

Por tanto, la cuestión de saber si coexistir sigue siendo posible puede transformarse en otra: ¿sigue siendo posible cultivar objetos comunes de atención, de preocupación y de cuidado? Coexistir sería construir ocasiones y temas de atención conjunta, una idea que proviene «de la educación» puesto que se enseña que ésta es una de las experiencias decisivas entre el niño y sus padres, y también sus abuelos y también sus maestros<sup>13</sup>. Y son prácticas sociales «naturales», todavía vivas y visibles para el viajero. Al atravesar los Pirineos, siempre me siento agradablemente sorprendida por la mezcla de generaciones que veo en la calle y en las plazas a este lado de la cordillera; los niños participan en ciertas actividades sociales de los adultos, las personas mayores comparten también un buen número de espacios y actividades, las fiestas reúnen a las generaciones. Un mundo común es también un mundo *en común*, establecido y cultivado como tal, en la conciencia de su fragilidad. Construir objetos instituye a los sujetos e incluso formas de compañía. ¿Para qué compañías estamos preparados?

### Un reto

Es preciso reflexionar sobre este hecho: ¿Es «lo» común lo que ha desaparecido? Sin duda alguna, un mundo común ha desaparecido o al menos se ha debilitado; era ese mundo lo que garantizaba «la tradición». Este mundo común, este mundo tradicional ha dejado de interesarnos a «nosotros», es decir, en especial a una generación –la mía– que hoy en día se plan-

tea este problema, pero este «nosotros» representa en realidad a un buen número de generaciones que la han precedido, desde las revoluciones políticas del siglo XVIII, un «nosotros» que ha querido sustituir el mundo de la tradición y de la autoridad<sup>14</sup> por el mundo de las luces, de los derechos y de la racionalidad. En realidad «lo común adopta diversas formas». Un mundo común es un sentir común, una repartición de sentir y de lo sensible, pero existen formas distintas de compartir y transmitir este sentir, «diversas maneras de 'establecer' lo común».



Diversas formas de lo «común» (como diversas formas de vínculo social) son posibles (¿Están disponibles?). El ayer: una forma heredada, inmóvil, en la cual los puestos se conquistaban pero cuyo principio no se cuestionaba. Era una forma discriminatoria y jerárquica, y la condición de un mundo y una manera parecidos era la aceptación previa de una distribución de los puestos y los papeles asignados: dirigentes y gobernados, hombres y mujeres, padres e hijos, con una respuesta común a una pregunta, «¿Quién manda?».

Estamos inmersos en el régimen y la sensibilidad democráticos, los puestos sociales y políticos no están reservados, la igualdad desea invertir las jerarquías. Debemos reinventar lo común, pero disponemos de diversas formas de lo común, algunas reconducen las antiguas transfiriéndolas, otras son regresivas y hay otras que son nuevas, ingeniosas, tal vez difíciles. En la emergencia de regresiones o el poder de lo arcaico nos hallamos ante el reto de enlazar en invenciones nuevas lo inmemorial (que no es lo arcaico, sino aquello sin lo cual no existiría la humanidad) y la modernidad democrática de una libertad política paralela.

En el régimen y la sensibilidad democráticos, el problema sería evitar que lo arcaico no se la lleve

tras el hundimiento de «la tradición» y el reto radica en rearticular lo inmemorial y la libertad. Más que anticipar o imponer, se trata de reconocer formas vivas e ingeniosas junto con lo que queda de las formas «tradicionales» y de lo que surge de deflagraciones de arcaicismo. Esta perspectiva implica una reflexión antropológica y a la vez política sobre lo que hace humanidad y lo que hace libertad.



Así, la coexistencia supone formas de experiencia y asignación de los puestos que no sean ni protocolo intangible ni concurrencia salvaje y que concilien la disimetría propia de la educación y las exigencias de la igualdad libre.

### Hipótesis de acción y de reflexión

Dicho esto, me atrevo a formular algunas hipótesis de acción, que son asimismo ejes de pensamiento, ejes de acción pensante o de pensamiento activo. La formulación es delicada porque se espera demasiado del «conviene» y demasiado a menudo resuena en él o bien el imperativo categórico de un deber abstracto o el imperativo técnico de un medio eficaz. Los discursos de la educación se elaboran considerando este doble escollo. Quisiera mencionar brevemente tres puntos de convicción, de condiciones, de tentativas: resistencia a la categorización, gestos de hospitalidad y reparto de lo sensible.

### Resistencia a la categorización

Estoy convencida de que se trata, en estas inquietudes narcisistas, de encontrar el modo de atravesar de nuevo el espejo resistiendo los espejismos y vértigos de identidad. Todas las sociedades son «clasificadoras». La visibilidad mediática ha acentuado este fenómeno, que es simultáneamente lingüístico (categorizar) y «visual» (asignar a cada individuo un rasgo reconocible), de función social (designar, rechazar). Una de las tendencias contemporáneas consiste en categorizar al otro, partiendo de un rasgo visible, que se convierte en un estigma<sup>15</sup>. Resistirse resulta poético y político a la vez. Y en la situación de coexistencia significa reencontrar la palabra dirigida, escuchada. Así, pues, ¿Qué intención puede esperarse entre generaciones?

«¿Cuántos años tienes?» ¿Por qué es lo primero que se pregunta (¿Qué conclusión se espera sacar de la respuesta?)? ¿Y qué efecto se espera obtener si enseguida se dice a los niños que es una indiscreción por su parte preguntar a los adultos la edad que tienen? Hay preguntas que pueden desbaratarse. Recordemos que un niño suele preguntar en primer lugar «¿Cómo te llamas?» (aunque sus preguntas provienen también de las nuestras). El nombre indica la identidad, pero a diferencia del indicio o la categoría, relaciona al individuo con una filiación a través de su apellido y protege lo desconocido y único de su sujeto en el conjunto del apellido y del nombre. Resistirse al identitarismo que divide en clases es aplicar una solución a un procedimiento en un pseudoimperativo categórico, hipotético y educativo que prescribiría preguntar el nombre antes que la edad: no existen formas clasificatorias y glaciales de preguntar el nombre, a pesar de las formas indiscretas de preguntar una edad, existen otras formas taxativas. Resistirse consiste en aceptar el riesgo de hablar con alguien que nos resulta desconocido, en tomarse el tiempo de escuchar su respuesta (se trate de su nombre

o de otro dato). Más que clasificar al otro con un prejuicio o un veredicto, es necesario correr el riesgo de dirigirse a él y conversar. Aquí se perfila una especie de hospitalidad.

### Gestos de hospitalidad

La hospitalidad acoge a la mesa, en casa, etc. a quien viene de fuera. En las prácticas y los relatos de numerosas culturas la hospitalidad es la acogida que se hace de la persona de fuera, es el conjunto de gestos y de ritos del umbral, de la entrada, de la estancia y de la salida de un espacio habitado, conjunto que permite convertir el *hostis* en *hospes*, la hostilidad del enemigo en la hospitalidad de los anfitriones. Es una oportunidad de inventar otra relación con la persona de fuera distinta a la de la guerra. Una oportunidad que se basa en gestos sencillos, en palabras y también silencios, con paciencias y respiraciones.

El filósofo francés Jacques Derrida demostró el modo de distinguir entre lo que denomina «hospitalidad incondicional», absoluta, como la justicia, y la «hospitalidad condicional», limitada por el derecho positivo, que a la vez permite alguna acción pero no va nunca más allá de su exigencia, como el derecho en relación con la justicia absoluta<sup>16</sup>. Estaríamos atrapados en una paradoja que haría que la hospitalidad absoluta fuera impracticable. Hay determinados análisis racionales que no pueden existir efectiva sino paradójicamente. Sin embargo, las cosas pueden tomarse de otra manera, a partir de «gestos practicados», del sentido sensible e inteligible de la hospitalidad. Al identificarlos se comprende que las leyes de la hospitalidad son «inmemoriales», humanas y se extienden más allá de cualquier memoria, están inscritas en gestos que nos llegan sin apenas percibirlos, «gestos» y expresiones del cuerpo y del rostro, inventados y recuperados, que expresan una hospitalidad concreta y sensible. Estos gestos y este sentir son un sentido y un arte del espacio común<sup>17</sup>, algo parecido a una expresión simbólica en el espacio del lugar reservado a otro individuo.

Reflexionar sobre esta cuestión desde la esfera educativa significa recordar que, en una situación democrática, la educación no puede, sin embargo, aplicar a su propia tarea el principio de equivalencia de los puestos. Los puestos de educador y de educado no son intercambiables. Aunque resulte repugnante concebirlos en términos de jerarquía, se da una disimetría cuya finalidad es poder dar consistencia a la igualdad democrática. Desde la esfera de la educación, la autoridad (se ha afirmado) puede reconcebirse como la posibilidad (y la necesidad) de convertirse en garante (*auctor*) mientras que los recién llegados están en el tiempo de su infancia (y de su adolescencia). Garante de lo frágil, es decir, que también garantiza que haya espacio para todos, tanto para los recién llegados como para los más mayo-

res: garante de las condiciones de la continuidad de un espacio donde se pueda vivir y que se pueda compartir.

¿Existe este espacio? ¿Se esperan individuos nuevos en un centro escolar, en un barrio, en un edificio? Y a los que se van (jóvenes o mayores), ¿se les saluda? Si las tradiciones «se pierden» (y algunas asignaban papeles que el igualitarismo ya no acepta), existen vías alternativas al tribalismo y múltiples maneras de expresar la acogida en un mundo común, las despedidas y los deseos de buen viaje. De ahí la importancia de estos momentos y de la manera en que constituyen ritos iniciáticos y de reflejo social. Todas las sociedades manifiestan y reconducen ritos y pueden inventar otros que sean acogedores o bárbaros. Esta vitalidad puede fosilizarse, volverse normal. Asimismo, puede revestirse de rasgos festivos como en aquel viaje inuit descrito con humor y amor por el novelista Jorn Riel, durante el cual cualquier novedad se aprovecha para organizar una fiesta: la «fiesta de lo primero de todo»<sup>18</sup>. Una fiesta permite que una colectividad se ofrezca a sí misma el espectáculo momentáneo y feliz de sí misma (Rousseau). Es una ficción de felicidad, pero también un momento de esta felicidad y una ficción irresistible.

Si desarrollamos una crítica de los poderes y una sensibilidad democrática, estamos en condiciones de cuestionar la calidad humana y democrática de «socialidad» que efectúa un rito (o una fiesta): sus retos de influencia, de poder y de jerarquización o bien de obertura y de extensión de la colectividad, la forma de lo común que se actualiza de este modo.

Los gestos inmemoriales de hospitalidad presentan variantes y una universalidad inmanente ya que expresan siempre de forma concreta la bienvenida o el adiós favorable y el criterio no es un criterio de parecido o de pertenencia. La hospitalidad abre el don de un sitio (de un hueco y de un lugar donde detenerse) en los gestos concretos de la acogida. Una vez regrese a su casa, la persona de fuera acogerá también a otros e iniciará una forma de intercambio simbólico, en el sentido del don estudiado por Mauss, que excede los cálculos mercantiles. Lo inmemorial se une aquí al deseo de igualdad de libertad: «En todas las comidas que realizamos juntos invitamos a la libertad a tomar asiento. Su sitio permanece vacío, pero el cubierto sigue en su sitio».<sup>19</sup>

Lo que se efectúa en última instancia es la repartición de una experiencia sensible, la que siempre se ha inventado, de compañías libres.

### La experiencia sensible de compañías libres

A pesar de que aquí no haya nada especialmente educativo, todo ello ofrece experiencia. Algo se experimenta, adquiere sentido, da una determinada impresión. En estas circunstancias tiene lugar una «repartición de lo sensible»<sup>20</sup> porque no se olvidarán las alegrías, los lugares, los momentos intensos, la lección «social» de los ritos, de las fiestas o de los encuentros, ni tampoco su dimensión «política»: las relaciones de igualdad y de libertad que

se habrán vivido. También es interesante preguntarse qué experiencias sensibles, que reparticiones de lo sensible facilitamos entre generaciones. ¿Qué experiencias de compañías, libres o no, hacemos que tengan lugar? Así, estar cerca los unos de los otros provoca camaraderías en las que descubrimos lo que sabe hacer el otro o lo que ya no puede hacer, y lo que podemos aprender de él. Se trata de hacer alguna cosa sensiblemente juntos y de forma que el conjunto sensible dependa de cada uno: lo que hacen los equipos, los conjuntos de ballet, las orquestas y las compañías teatrales. Son compañías libres y creativas, objeto de atención conjunta y de esfuerzo conjugado, día tras día, y algunos días excepcionales que reaniman los otros.

De nuevo me ha sorprendido descubrir aquí las «torres humanas» que forman los *castellers*, edificadas con la ayuda de todas las generaciones, con momentos de una intensidad magnífica en los cuales la metáfora toma cuerpo y la realidad persigue a las almas en un impulso eufórico. La concentración del esfuerzo, la exigencia de la proeza, el cúmulo de esfuerzos, la necesidad de que contribuyan todos, unos pilares hasta entonces demasiado ligeros e incluso la misma muchedumbre que sirve de contrafuerte demuestran que todos los participantes son indispensables. Esta construcción virtuosa y efímera moviliza el conjunto de las fuerzas vivas de los presentes, desde las más débiles a las más poderosas, y la audacia, el tesón, la resistencia y el éxito hacen contener la respiración y, acto seguido, entusiasman a todos los congregados con admiración y alegría.

1 *Dictionnaire de sociologie*, R. Boudon et al., Larousse, 1999.

2 *Dictionnaire petit Robert*, 1968.

3 En la plenitud del sentido que Hannah Arendt da a este concepto.

Sólo los seres humanos son «de nacimiento». Cf. «La crise de l'éducation», *La crise de la culture*. (Entre pasado y futuro).

4 Hannah Arendt: *La crise de la culture* (prefacio), Folio, 1989, p. 21. (Entre el pasado y el futuro).

5 Desde el concepto médico de la crisis formulado por Hipócrates. *L'art de la médecine*, traducción de Jacques Jouanna y Caroline Magdelaine, Garnier Flammarion, 1999.

6 Hannah Arendt: «La crise de l'éducation», *La crise de la culture*. (Entre pasado y futuro).

7 Según las palabras, el título y los análisis de Michel de Certeau, de los cuales

podríamos servirnos aquí. *L'invention du quotidien*, «Dix-dix-huit», 1980.

8 Bernard Stiegler: *Aimer, s'aimer, nous aimer*, Du 11 septembre au 21 avril, Galilée, 2003.

9 Según el título de Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, 1989.

10 Bernard Stiegler: *Misère symbolique*, Galilée, 2005, T1.

11 Pierre-Damien Huyghe: *Du commun*, Circé, 2002, p. 10.

12 Walter Benjamin, «Expérience et pauvreté», *Œuvres*, II, Folio.

13 Jérôme Bruner: *Comment les enfants apprennent à parler*, Retz, 1987.

14 Véase una vez más en este sentido Hannah Arendt, «L'autorité», *La crise de la culture*, Folio, 1989.

15 Cf. Erving Goffman: *Stigmate*, Editions de Minuit, 2005. Y nuestro artí-

culo, «Una ética de oportunidad», *Una ética en el trabajo con niños y adolescentes, la habilitación de la oportunidad*, Graciela Frigerio y Gabriela Diker comp. Noveduc, Buenos Aires, 2004.

16 Anne Dufourmentelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité, Calmann-Lévy, 2002.

17 Cf. Anne Gotman: *Le sens de l'hospitalité*, PUF, 2001.

18 Jorn Riel: *La fête du premier de tout*, T3 de *La maison de mes pères*, Gaia, 1998.

19 René Char: *Feuillets d'Hypnos*, La Pléiade, 1983, p. 206.

20 Para retomar la expresión y un título del filósofo francés Jacques Rancière. *Le partage du sensible, Esthétique et politique*, La fabrique, 2000.



**Carlos Skliar** (Buenos Aires, 1962)

Doctor en Fonología y especialista en problemas de la comunicación humana, Skliar actualmente se desempeña como profesor del programa de posgraduación en educación de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul y como investigador del Área Educación de Flacso, donde coordina el proyecto «Experiencias y alteridad en educación».

Entre sus publicaciones destacan: *La educación de los sordos. Una reconstrucción histórica, cognitiva y pedagógica* (1997), *¿Y si el otro no estuviera ahí?* (2002), *Intimidad y alteridad* (2005).

También ha sido compilador de los libros: *Habitantes de Babel. Política y poética de la diferencia* (2001) y *Entre pedagogía y literatura* (2005) (con Jorge Larrosa).

# NOTAS PARA PENSAR LA CONVIVENCIA, LA HOSPITALIDAD Y LA EDUCACIÓN

Carlos Skliar

SOBRE EL AGOTAMIENTO DE LOS DISCURSOS DE LA CRISIS,  
LA AUSENCIA DE CONVERSACIÓN, LA RAJADURA DE LA HERENCIA  
Y EL PADECIMIENTO DEL HEREDERO

I

*Soy heredero de tantas cosas, buenas o terribles (...) Pedirme que renuncie a lo que me formó, a lo que tanto amé, a lo que fue mi ley, es pedirme que me muera. En esta fidelidad hay una especie de instinto de conservación. Renunciar, por ejemplo, a una dificultad de formulación, a un pliegue, a una paradoja, a una contradicción (...) es para mí una obscenidad inaceptable. Es como si me pidieran que me humille, que me deje sojuzgar o que muera de pura tontería.*

Jacques Derrida

La pregunta por la convivencia y la hospitalidad en tiempos de crisis que aquí se nos plantea es, ante todo, una pregunta interminable. Pero es la pregunta que hay que hacerse porque se trata de la pregunta en cuestión, la cuestión incuestionable. Porque acaso: ¿No es ésa la única pregunta que nos cuestiona, en tanto que cuestiona nuestra presencia y nuestra existencia en este mundo? ¿Qué otra cosa podríamos hacer sino poner en cuestión los modos de relación que habitamos y nos habitan? ¿No será que vivir consiste en bien-decir y mal-decir aquello que nos pasa con los demás, entre los demás? ¿Y cómo hacer para responder a esta cuestión si lo primero que sentimos es ese inhóspito espacio de cotidiana in-comunión, la amargura extrema por la indiferencia y, también, la insistencia de una comunión tan forzada como forzosa?

Sin embargo, no estoy seguro de adoptar el término «crisis». Y no, justamente, por la adhesión a una cierta postura «crítica» en relación a los usos banalizados y a los abandonos frecuentes de esa palabra (donde tal

postura crítica forma parte interesada del asunto). En ciertos momentos se tratará, en vez de «crisis», más bien de «dolor», de «agonía», de «sufrimiento», de «trastorno», de «padecimiento». Así, al mencionar la «crisis» de la experiencia, o la «crisis» de la conversación, o la «crisis» de la herencia, o la «crisis» educativa, tal vez hubiera preferido escribir «dolor, agonía, sufrimiento, trastorno, padecimiento, de la experiencia, de la conversación, de la educación». De todos modos, la palabra «crisis» que voy a utilizar aquí intenta ser sincera. Como dice Emmanuel Levinas, al referirse a la expresión «mundo roto, mundo trastornado»: «Expresiones como 'mundo roto' o 'mundo trastornado', por corrientes y banales que hayan llegado a ser, no dejan de expresar un sentimiento auténtico». <sup>1</sup>

Hoy las diferentes generaciones se miran con desconfianza, casi no se hablan, casi no se reconocen, se temen y ya no se buscan unos a otros. Se ha vuelto demasiado habitual crecer en medio de la desolación, la desidia, el destierro. Todo ocurre como si fuese usual la distancia tensa y amenazante entre los cuerpos; como si fuese normal que cada uno cuente apenas con uno mismo, que cada uno apenas sí pueda contarse a uno mismo.

Y se extrema una soledad indeseada y se abandona el contacto con los demás por temor a un cierto «contagio generacional», es decir: por lo que podría causar la presencia de otras vidas en nuestra propia vida, por lo que causaría la diferencia de otras edades en nuestra propia edad.

La «crisis» está en esa incompreensión abundantemente ejemplificada en los textos especializados sobre los tiempos de crisis; textos cuya tradición arroja, impunemente, un epílogo preanunciado: cuánto más infernal, cuanto más calamitosa, desgarradora, inmoral e inhumana, siempre habrá a mano, como tenaz contrapartida, un discurso de salvación, el trazado de un «hilo metálico» capaz de resistir toda crisis y conducirnos hacia un mañana candoroso. «De todo lo que hemos vivido –dice Clarise Lispector– sólo quedará este hilo. Es el resultado del cálculo matemático de la inseguridad: cuanto más depurado, menos riesgo correrá; el hilo metálico no corre el riesgo del hilo de la carne». <sup>2</sup>

¿Qué es lo que sugieren, ahora, algunos de los textos especializados en crisis intergeneracional? ¿Qué susurran, qué esconden y qué preanuncian? ¿Estarán esos discursos en el corazón de la crisis? ¿O apenas si se dejan rozar por ella y esconden bajo su piel la misma sequedad de sus palabras?

Hoy se dice que asistimos a una inversión de la lógica del saber, que ahora es el joven el que sabe, que ser joven consiste en saber ese saber. También se dice que ser joven supone el desposeimiento de la idea misma de juventud y, por eso mismo, porque no se deja atrapar en una única identidad, se produce la cancelación del futuro, la vida instalada en una cuerda floja. Se dice, además, que hay un borramiento entre las generaciones y, con ello, la disolución de la autoridad, el rechazo puntual y puntilloso a la tradición, a la memo-

ria y a la herencia. Se dice, también, que los jóvenes prefieren abandonar la infancia lo antes posible y distanciarse de la edad adulta todo el tiempo que sea posible. Se dice, inclusive, que los adultos frustran la vida de los jóvenes en nombre de su propia frustración disfrazada de experiencia.

Vale la pena pensar que la mención a «esta juventud de ahora» incorpora la crisis en su propia pronunciación y revela toda la limitación expresiva de un enunciado que es, por cierto, de muy larga data. Ya está presente una separación quizá absoluta entre juventud y experiencia, juventud y política, por ejemplo en *La Moral a Nicómaco* de Aristóteles: «He aquí por qué la juventud es poco a propósito para hacer un estudio serio de la política, puesto que no tiene experiencia de las cosas de la vida y precisamente de estas cosas es de las que se ocupa la política (...) Debe añadirse que la juventud que sólo escucha la voz de sus pasiones, en vano oiría tales lecciones, y ningún provecho sacaría de ellas». <sup>3</sup>

Tampoco está de más recordar el breve texto que María Zambrano escribió hacia diciembre de 1964 cuyo título es, justamente: *Esta juventud de ahora*. Ese escrito revela una descripción tangible de lo que es extraño e inasimilable para el adulto; pero además, indaga acerca del origen mismo de la frase: «Sería curioso –dice María Zambrano– el establecer la fecha histórica en que tal frase comenzó a poblar las conversaciones de los mayores refiriéndose a los jóvenes, a sus propios hijos o a los que podrían serlo». <sup>4</sup>

Es así que la expresión «esta juventud de ahora» no sólo muestra cierto anacronismo sino que, además, provoca por inercia toda una serie de preguntas que ocultan el lugar discursivo y desvanecen la misma responsabilidad interrogativa. ¿De quién es y a dónde se dirige la pregunta por «esta juventud de ahora»? ¿A «esta juventud de ahora»? ¿A la juventud del adulto de «este ahora» que la pronuncia? ¿A «esta juventud de ahora» que nunca coincide con la «de ahora»?

En la interrogación hay un indicio de cuánto la pregunta merece una inversión de tonalidad: «¿No podemos preguntarnos acaso –continúa diciendo Zambrano– si 'esta juventud de ahora' no será simplemente la heredera de la impaciencia y de la exasperación producidas por un promesa de un cambio absoluto, radical en la condición humana? ¿No son los mayores los que tendrían que reflexionar acerca de la urgencia de una reforma en las promesas de felicidad (...) y aún curarse ella misma?»: <sup>5</sup>

La inversión del interrogante está, ahora, al alcance de la mano: se trata de una pregunta que piensa a la juventud como heredera de una tradición llena de controversias y que pone en cuestión al propio adulto que la formula. Sigue diciendo Zambrano: «Y mejor aún si se pudiera seguir o empezar a hablar con los jóvenes y borrar de nuestro vocabulario la frase «esta juventud de ahora». <sup>6</sup> Como si de lo que se tratara, entonces, es de dejar de hablar de una vez de la juventud. Como si de lo que se tratara es de conversar con la juventud

sin mencionar la palabra o la imagen o la identidad o la representación de la «juventud»; como si lo que se tratara es de una cierta transparencia en el lenguaje, en vez de caer, una vez más, en su trampa mortal y moral.

De hecho, hay una crisis de la conversación que se desliza hacia (o proviene desde) otro tipo de «crisis»: se trata de una fuerte rajadura de la herencia, de lo heredado, de la tradición, de aquello que es anterior, que es mayor, que excede a cualquier edad, a cualquier generación. Pero también hay una hendidura en el heredero, quien padece y hasta teme la exhortación de una memoria rígida y a la vez lánguida y que no puede hacer más que disponerse, dócilmente, a una amnesia visceral, casi involuntaria. O temblor de un heredero que sólo puede, en vez de padecerla, elegir mantenerla en vida con su propia vida; mantener en vida su propia vida sin pasar por el trance de una aceptación de la herencia como afirmación incondicional del origen de la autoridad, del principio de la ley.

Entonces: ¿Es la herencia una suerte de rígida fijación que se instala en el cuerpo de quien hereda? ¿Ese cuerpo-heredero es, por definición, un cuerpo quieto, acaso inmóvil? ¿Y todo movimiento del cuerpo-heredero debe ser entendido como una traición a la tradición? Y si es así: ¿Sigue siendo ese cuerpo un heredero? Y aún más: ¿Sigue siendo herencia aquello que queda cuando se intenta mover, quitar, el cuerpo de la herencia?

Dice Jacques Derrida: «(...) primero hay que saber y saber reafirmar lo que viene «antes de nosotros» y que por tanto recibimos antes incluso de elegirlo, y comportarnos al respecto como sujetos libres. (...) Es preciso hacerlo todo para apropiarse de un pasado que se sabe en el fondo permanece inapropiable (...) No sólo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida. No escogerla (...) sino escoger conservarla en vida».<sup>7</sup>

La herencia que no deja libertad se parece demasiado a una muerte anticipada, a esa muerte que no permite «aprender, por fin, a vivir». ¿Habría así que parecerse cada vez más a un cuerpo diseñado de antemano? ¿Habría entonces que ser literal, nunca literario? ¿Será que el otro es siempre otro porque debe acatar un mandato? ¿O será que es otro, justamente, porque nunca lo hace?

## II

*La vida que dentro de nosotros fluye pide una cierta transparencia.*

**María Zambrano**

La «crisis» asume el rostro de una ausencia: la ausencia de una conversación quizá de todos modos imposible. La «crisis», también, toma la forma de una vana promesa: la promesa incorpórea de un discurso metálico tendido hacia el mañana. La «crisis» se resiente en su propia fisura, la rajadura de

la herencia y la hendidura de un heredero que suele padecer, muy a pesar suyo, una intimidación al hospedaje.

Y es que algo terrible ha pasado para que las palabras mayores y anteriores a nosotros dejaran de vibrar, para que los consejos sean traducidos como simple moralidad; para que las sentencias del pasado se tornen meros asuntos de burla o, en el mejor de los casos, historias anacrónicas de una colección ya polvorienta. Algo necesariamente nefasto, como para que la educación se torne una travesía inhóspita pero, al mismo tiempo, obligatoriamente necesaria. Algo espurio, como para que todo sonido sea recibido como la estridencia de un ataque furioso, para que toda nueva palabra no encuentre espacio alguno en los diccionarios, para que cada ademán se revele como un gesto extremo de propia defensa, para que toda herida se abra incesantemente ante cualquier resoplido.

¿Ese rechazo a la experiencia por parte de los jóvenes supone una negación absoluta a la proximidad del adulto y la asunción de una distancia, de una separación como modo único de convivencia? ¿Y por qué esa acusación a veces tan tenaz y otras veces tan soberbia que endilga a los jóvenes toda responsabilidad por su ya más que vociferada pobreza experiencial? Como lo dice Agamben, en una cita bien conocida: «Una [cierta] 'filosofía de la pobreza' (en el sentido de carecer de toda referencia, de no establecer ningún vínculo con las generaciones anteriores) puede explicar el actual rechazo a la experiencia (la recibida, la que se hereda de los padres) de parte de los jóvenes».<sup>9</sup>

Cierta tradición y tentación explicativas nos dicen que ser joven tiene que ver con una condición terrible de existencia: allí no hay otra cosa que un andar a la deriva. Y ese naufragio irremediable es, a la vez, una caracterización existencial relacionada con el limbo, con la pérdida de orientación de los sentidos, con una apercepción temporal, con una irrupción insistente de lo inmediato sin ninguna atadura a sus posibles finalidades, a sus posibles responsabilidades. Esa tradición localiza a la juventud, sin más, en un vacío: le hace un vacío y la emplaza a no tomar conciencia de ello a pesar, justamente, de lo terrible de su situación: «Pues son –continúa diciendo Agamben– como aquellos personajes de historieta de nuestra infancia que pueden caminar en el vacío hasta tanto no se den cuenta de ello; si lo advierten, si lo experimentan, caen irremediablemente».<sup>10</sup>

Lo irremediable de la caída no muestra sino la innoble actitud de acechanza por parte de la generación adulta. De hecho, se puede caminar en el vacío y ser vacío, pero también se puede caminar en el vacío ignorando toda noción de vacuidad. Da la sensación que es el adulto y no el joven el que percibe ese vacío y que formaría parte de la tradición y la razón de ser adulto el hacer-que-se-den-cuenta, el reprochar, dar una advertencia en el límite mismo y forzar el experimento inevitable de la caída. Pero toda descripción

de «cuerda floja» y de «vacío» suele provenir de un saber de palabras ya desgastadas y de experiencias ya sacrificadas, y por eso delatan la impericia de quien las enuncia y no de lo enunciado; como lo subraya enfáticamente Agamben: «Por eso (...) nunca se vio sin embargo un espectáculo más repugnante de una generación de adultos que tras haber destruido hasta la última posibilidad de una experiencia auténtica, le reprocha su miseria a una juventud que ya no es capaz de experiencia». <sup>11</sup>

Si la conversación de los adultos hacia los jóvenes no ofrece más que un conglomerado repetitivo de leyes, amonestaciones, reproches, advertencias y debilitaciones; si lo que está en juego en ese discurso es apenas una posición expectante y jactanciosa que sólo desea asistir a la caída de los demás; si de lo que se trata es de dejar caer para arrogarse uno la virtud de la razón; si lo que se asume como transmisión es apenas la orden del orden, entonces el caminar en el vacío sólo puede entenderse como un movimiento genuino en busca de otras leyes, otras conversaciones, otras resonancias, otras palabras para poder subsistir. O bien nada de ello. Porque la imposición de una experiencia falsificada sólo encuentra como respuesta su rechazo, su declinación, la retirada del cuerpo. Continúa diciendo Agamben: «(...) En un momento en que se le quisiera imponer a una humanidad a la que de hecho le ha sido expropiada la experiencia, una experiencia manipulada y guiada como en un laberinto para ratas, cuando la única experiencia posible es horror y mentira, el rechazo a la experiencia puede entonces constituir –provisoriamente– una defensa legítima». <sup>12</sup>

¿Será cierto entonces que toda relación entre generaciones no es más que un entramado de enfrentamientos, desengaños y abandonos? ¿No habrá más que simulacros de conversaciones interrumpidas por gestos desatentos y miradas que prefieren evitarse? ¿No existiría más que una legión de individuos literalmente adheridos a su edad, adosados a su generación, que no hacen más que impedir la entrada de otros para que abandonen de una vez su mísera existencia, educándolos apenas para que sepan tolerar y soportar a los «extraños» y haciendo de la transmisión un mero relato de depresiones pasadas y de manías utopistas?

En tiempos de crisis parece que las cosas deberían quedar dispuestas de tal modo que la intimidad del otro, la soledad, el resguardo, el abandonarse, el esconderse, el distanciamiento, deban ser vistos como fragmentos rotos de un mundo que se pretende originariamente en armonía. Y esos jirones deberán, más temprano o más tarde, recomponerse en una idea entonces exacerbada de comunidad y convivencia. Así, todo parece retornar a la maloliente ingeniería de la exclusión y la inclusión; todo vuelve a distribuirse en dos: lo uno y lo otro, lo mismo y lo diferente, lo común y lo extraño, lo normal y lo anormal. La rebeldía, el grito, la violencia, pero también la parsimonia, la distancia, el aislamiento y el desánimo, todo, absolutamente todo, debe

ser revelado en nombre de una identidad, una comunidad y una cultura. Nadie puede arrogarse el deseo de retirarse, de no conversar, de no hacer esa experiencia que se le exige, de no pretender otra cosa que esa insistente permanencia en el mundo. Un mundo ciertamente acotado por la idea misma de «mundo».

Pero hay algo del orden de la soledad y también de la intimidad que puede ser pensado de otra manera: quizá tenga que ver con el guardarse para sí un determinado modo de extranjería, de misterio, de no dejarse arrasar ni atrapar por el saber instrumental, sin que ello sea visto necesariamente como una amenaza o como un destierro o, simplemente, como desinterés y apatía. Si antes afirmaba el rechazo a la experiencia como legítima defensa, quizá con ello puedan pensarse otros sentidos para la distancia y la separación; una distancia y una separación que sugieren el cuidado del otro frente a su posible violación, su auto-protección frente a la ilustración despótica, su supervivencia frente a esa mortalidad cada vez más niña, cada vez más joven. Como lo dice, algo irónicamente, Ernst Jünger: «Durante la crisis lo bueno para la persona singular es que no se la vea; y lo mejor, no estar presente». <sup>13</sup> Porque: también es legítima defensa el poder salirse de ese presente que fuerza al estar siempre presente y no ser así objeto sistemático de una mirada obsesiva que, en nombre del cuidado del otro, sólo se protege a sí misma. La separación es una distancia que busca apartarse de esa excesiva proximidad que todo lo fagocita y todo lo consume.

Ahora bien: la convivencia es tal porque en todo caso hay, inicial y definitivamente, perturbación, intranquilidad, conflictividad, turbulencia, contrariedad, diferencia y alteridad de afectos. Hay convivencia porque hay un afecto que supone, al mismo tiempo, el estar/ser afectado y el afectar: «Estar en común –escribe Jean-Luc Nancy– o estar juntos, y aún más simplemente o de manera más directa, estar entre varios (...) es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y es tocar. El «contacto» –la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión– es la modalidad fundamental del afecto». <sup>14</sup>

Ese estar en común, ese contacto de afección no es contacto de continuidad, contacto de comunicación, contacto de afirmación, sino sobre todo embate de lo inesperado sobre lo esperable, de la fricción sobre la quietud, la embestida de un encuentro pasional en lugar de un encuentro que es pura pasividad.

Mientras tanto, una buena parte de los discursos acerca de la identidad, la diversidad y la tolerancia, que pretenden capturar todas las configuraciones posibles de la relación con los demás, lo hacen bajo la condición de que no se perpetúen las embestidas y que el contacto se mantenga a una distancia prudencial. Ahora bien: a diferencia de la distancia de la existencia, esa distancia, esa distancia de altura, esa distancia de jerarquía es imposible, porque, como sigue diciendo Jean-Luc Nancy: «(...) lo que el tocar toca es el límite: el límite del otro –del otro cuerpo, dado que el otro es el otro

cuerpo, es decir lo impenetrable (...) Toda la cuestión del co-estar reside en la relación con el límite: ¿Cómo tocarlo y ser tocado sin violarlo? (...)

Arrasar o aniquilar a los otros –y sin embargo, al mismo tiempo, querer mantenerlos como otros, pues también presentimos lo horroroso de la soledad». <sup>15</sup>

Una convivencia entonces que no puede sino dejarse afectar o dejar afectarse con el otro. Y en esa afección que muchas veces pretende aniquilar aquello que nos perturba, no sería posible otro deseo sino aquel que expresa que el otro siga siendo otro. ¿Pero cómo sería factible ese deseo? ¿Acaso la voluntad de la relación debe ser, siempre, voluntad de dominio y de saber acerca del otro? ¿Qué límites de afección plantea el otro cuerpo no ya en su presencia material, sino en su existencia misma? ¿Y qué efectos se producen en una tradición que se trasmite no ya para cambiar al otro?

### III

*Los Dioses nada nos dirán, ni tampoco el Destino. Los Dioses están muertos y el Destino es mudo.*

Fernando Pessoa

Hay algo en la pregunta por la convivencia, la hospitalidad y la educación que anuncia la necesidad de un cierto no-saber inicial o bien, que no es lo mismo, un cierto saber relacional siempre inédito, contingente, huérfano de conceptos utilitarios y universales. Ese saber, tal vez menor, quizá menos estridente y del todo provisorio, sugiere que de algunas cosas sí tenemos experiencia.

Hay una cierta experiencia acerca de lo que significa la caracterización rígida, torpe de una cierta edad, de una cierta generación. Hay una cierta experiencia, también, acerca de los excesivos y violentos cuidados morales, políticos y educativos hacia el otro. Hay una cierta experiencia, además, si se piensa lo que ocurre con los otros (cualquier «otros») cuando devienen objetos de interpelación o de convivencia programada o de conceptualización vacía o al ser mencionados y «reformados» a propósito de un cambio cultural y pedagógico.

Entonces: ¿Cómo dotar de complejidad y de extrañamiento al hacer referencia a las formas contemporáneas de hospitalidad y su adherente y huraña relación con la hostilidad? ¿Cómo desandar esa atribución persistente de la hospitalidad al uno mismo y la fijación insistente en el otro de la figura del ser-sólo-un-huésped-hostilizado? Además: ¿Cuál es el límite de la complejidad cuando se hace mención a una tensión que se busca –pero que jamás se encuentra– dentro de eso que llamamos juventud, de eso que llamamos edad adulta –cuando ni siquiera es posible sostener por más de un segundo la aparente identidad en el interior de cada uno de ellos, en cada uno de ellos–?

¿Qué convivencia es posible más allá de los reconocimientos de ocasión, de los eufemismos siempre toscos, de la extrema intocabilidad entre los cuerpos que nos torna insensibles, de los ademanes exasperantes de encuentro y despedida? ¿Y qué se pone en juego al pensar en el destino educativo de la convivencia y la hospitalidad, si casi todo lo que se hace hoy es merodear por los bordes de una cierta aceptación del otro, pero siempre a desgana?

Primero, habría que pensar si es posible huir de la «tematización» del otro, esa tendencia a transformarlo todo en un tema de agenda, tan ocasional como oportuna. La tematización del otro provoca, al menos, un doble efecto: uno, que la experiencia acaba por ser banalizada, reduciéndose a un conjunto mínimo de detalles, únicos pero universales; y dos, que el otro debe convertirse en una existencia que debería ser previsible, ajustable y asimilable a su previa descripción temática. Así se pone en juego una suerte de suscripción obligatoria del otro al tema que debe representar y, por lo tanto, su presencia es narrativamente pobre, experiencialmente débil, existencialmente fragilizada.

Pero: ¿Hay relación de alteridad con el otro o hay una relación temática que deja de lado de lado la alteridad del otro, lo que es «otro» en el otro? ¿Se conversa con un joven o más bien con la juventud que debería encarnar y, mejor aún, sobreactuar? ¿Será alguien capaz de soportar una relación de alteridad con un «joven», que en ese momento, no será «ese joven»? ¿Es acaso hospitalaria la convivencia cuando se substituye aquello que el otro está siendo por su fijación temática? ¿Y cómo requerir del otro su lugar en la convivencia si ha sido deslocalizado, desestabilizado en su intimidad y su existencia?

En segundo lugar, habría que pensar si es posible evitar toda esa obsesión por la razón y el lenguaje jurídico; esa razón y ese lenguaje que están allí, justamente para legislar el orden de las relaciones de convivencia y de alteridad con tal «fuerza de ley» que ya no habría otra relación posible que la de uno consigo mismo o, en el mejor de los casos, de uno con otros demasiados semejantes, fatalmente parecidos.

Resulta al menos curiosa la imagen que se ha establecido acerca de la convivencia, sobre todo en ciertos ámbitos plagados de «jergoceo» jurídico, como aquella que debe acatar sin más ciertas reglas de empatía, calma y no-conflictividad. La razón jurídica no puede ser sino una desembocadura estrecha donde se intenta prender y aprehender el movimiento inasible de lo humano; movimiento que, entonces, comienza a aquietarse, a debilitarse. Y es que algunos, quien sabe sino demasiados, han encontrado en la razón jurídica la tan deseada solución a todas las crisis. Porque esa razón no sólo es la marca inefable de un principio de autoridad y utilidad, sino también que allí reside el lugar mismo, el domicilio donde se producen y se dan sentidos a las leyes. La razón jurídica se ha erigido a sí misma como una detención

obligatoria para (luego, entonces, si fuera el caso) abordar el pensamiento ético de la convivencia. Pero se trata de una detención que no da paso a la ética. Se trata de su prólogo imposible.

Poner en cuestión la supremacía de la razón jurídica es poder pensar, justamente, en esa tensión inacabable dentro de la hospitalidad, en lo que tiene de ético y de jurídico. Pues si bien la hospitalidad supone el hecho de recibir al otro en un acto desmesurado, enseguida se deja atrapar por una ambigüedad que le es constitutiva, como si se tratara de una capacidad limitada e ilimitada, incondicional y condicional.

Sí, la Ley de la hospitalidad es incondicional.

Se trata de recibir al otro sin hacerle ninguna pregunta; se trata de la posibilidad de ser anfitriones sin establecer ninguna condición. No hay leyes en la Ley de la hospitalidad porque en ella se declara la abertura, el recibimiento, la acogida al otro, sin la pretensión del saber ni el poder de la asimilación. Y no hay leyes en la Ley de la hospitalidad porque apenas pronunciada ella ya no tiene más nada para decir, ya lo ha dicho todo, es decir, ya ofreció, ya donó, todo lo que podía y tenía para decir. Y es el otro quien decidirá si vendrá o no.

Pero también las leyes de la hospitalidad imponen condiciones.

Se formulan preguntas y se deja a los otros en situación de tener que dar respuestas; son los otros quienes deben pedir hospedaje y revelar sus intenciones como huéspedes, mostrar su documentación, decir sus nombres, hablar la lengua del anfitrión, aún siendo totalmente extranjeros a ella. Así, todo puede ser preguntado o interrogado, todo acaba siendo ostentación de un poder peculiar que emana de quien establece las leyes de la hospitalidad. El huésped se transforma en un ser en cuestión, en un ser cuestionado. Y habrá siempre la necesidad de más y más leyes en las leyes de la hospitalidad porque en ellas se revelará una y otra vez la sospecha acerca de cuan humano pueda ser el otro.

Y si la Ley de la hospitalidad no es una pregunta ni nada pregunta, las leyes exigen y tornan explícita una pregunta que, tal vez, sea impracticable y no obtenga respuesta alguna, a no ser el abandono mismo de la relación. Si, a su vez, la Ley de la hospitalidad supone un modo ético de convivencia las leyes implican una relación de desigualdad comandada desde la altura de un «yo que hospeda» y que establece los tiempos y los espacios de su hospedaje. Si la Ley de la hospitalidad pone en juego un acto de donación que nada pide a cambio, las leyes establecen una larga secuela de endeudamiento del otro (ya que deberá, en consecuencia, acatar la ley de la morada ajena, aprender a asemejarse y saber la lengua en que las leyes están formuladas).

Pero habría que atreverse, todavía, a otra tensión. La pregunta en sí por la hospitalidad trae consigo una humareda de idealización y, en su mismo movimiento de proclama, conlleva el ocultamiento de lo que carga inexorable-

mente: la hostilidad. Ya no se trata de una oposición didácticamente plausible entre una Ley y unas leyes de hospitalidad, sino de una afirmación capaz de soportar una dualidad que nunca tendrá unidad en «este mundo».

Y a no ser que sean vistas como una vulgar oposición de valores, o como vagas alternancias de estados del espíritu, la hospitalidad y la hostilidad configuran lo que hay de humano en lo humano, su inscripción en el escenario de la diferencia: así, lo que difiere es lo que posibilita la conversación, lo que pone en juego la rajadura de la herencia, lo que traza el semblante del anfitrión y del huésped, de la tradición y la transmisión. Renunciar a la diferencia es renunciar a lo que todavía hay para vivir, para decirse (por poco o mucho, por trascendente o banal, por lánguido o exacerbado que fuere), a lo que aún es posible tocar en el límite del otro, a aquello que todavía no ha sido una despedida anunciada y definitiva. Y es que: «Sólo manteniendo esa hostilidad en la hospitalidad –dice Ricardo Forster–, ese deseo de entramarse y de diferenciarse, de dar y recibir pero también de reconocer las fronteras infranqueables que han nacido de biografías imprescindiblemente otras, es que hay, que queda algo por decirse todavía entre dos personas. Lejos de toda seguridad, experimentando muchas veces la intemperie propia de una época destemplada, la única garantía de permanecer en lo humano nace de esta paradoja hospitalaria». <sup>16</sup>

Por todo ello es que no hay otra cosa que hacer sino separar radicalmente la «obsesión» por el otro y la «responsabilidad» por el otro. Responsabilidad podría querer decir aquí descubrimiento del otro en su alteridad más allá de todo consenso, de todo acuerdo, de toda reglamentación. Si la obsesión por el otro pronuncia una lengua atiborrada de sospechas, de desconfianza, recelo, peligrosidad, hostigamiento, miedo, vigilancia de las fronteras, alternancia de la exclusión y la inclusión, exigencia de la documentación, sujeción a los archivos muertos de la herencia, el lenguaje de la ética prefiere susurrar su lenguaje en términos de un estar alerta, de vigilia, de preocupación, incluso de insomnio, un gesto de recibimiento, atención, acogida.

#### IV

*Hasta que el sol no te excluya, yo no te excluiré.*

Walt Whitman

Crisis de los discursos sobre la crisis, crisis de la conversación, crisis de la herencia, del heredero y, en fin, crisis de la experiencia. Pero también: tematización del otro. Tiranía de la razón jurídica. Obsesión por el otro. Olvido de la responsabilidad ética.

En cualquiera de los sentidos posibles, en cualquier orden que se precie, bajo cualquier disfraz que se asuma: ¿No es acaso aquello que algunos nombran, a veces sin nombrar, como «crisis educativa»? ¿No sería posible asumir





que la crisis educativa es una crisis de la conversación, de la herencia, de la transmisión y de la experiencia educativa como tal? Y aunque quede claro que la simetría no remite a una crisis idéntica, esta transparencia no es casual: la educación está en el mundo, es de este mundo, ni antes ni después, ni más acá ni más allá de aquello que (nos) pasa en el mundo.

La cuestión es que hay demasiada especialización en la especialidad de lo educativo, demasiada luz puesta sobre en su escena, demasiada espera para lo que se espera. Aún así habría que decir que, en principio, la educación (institucionalizada o no) no es más ni es menos que uno de los domicilios afectados por el tiempo que nos toca vivir.

Ya se ha escrito demasiado acerca de la crisis del discurso especializado en educación y, también, acerca de la pauperización en sí del discurso educativo sobre la crisis educativa. Como bien lo escribe Jorge Larrosa: «En las últimas dos décadas se han configurado dos lenguajes dominantes en el campo educativo: el lenguaje de la técnica y el lenguaje de la crítica (...) Por un lado, la lengua en la que se enuncia lo que nos dicen que hay, lo que nos dicen que es (...) Por otro lado, la lengua en la que se enuncia lo que nos dicen que debería haber, lo que nos dicen que debería ser».<sup>17</sup>

Esa duplicidad confiere a la lengua especializada que la pronuncia su propio límite, su propia estrechez y su propio agotamiento. El lenguaje con el que se habla de la crisis educativa es, generalmente, el lenguaje que ya está en crisis. Por eso, dicen algunos, no habría más remedio que seguir naufragando eternamente entre dos aguas: o en las aguas contaminadas de una realidad que se describe a sí misma como la realidad pedagógica «actual» y, por lo tanto, «incontestable» (lo que hay, de lo que disponemos: estos jóvenes, estos maestros, estas escuelas, estas didácticas, esta formación, esta transmisión, este currículum, estas universidades) o bien en las aguas disecadas de una realidad que se designa a sí misma como la realidad pedagógica «futura» (lo que vendrá: los jóvenes del mañana, los maestros del futuro, las escuelas que vendrán, las didácticas a innovar, el currículum a construir, las universidades a fundar). Y, de ese modo, entre esas dos aguas, dicen algunos, no quedaría otra cosa que la aridez más absoluta o la amenaza de un lenguaje que ni es real ni está comprometido con el futuro educativo; dos condiciones –la realidad y la apuesta el futuro– pensadas como imprescindibles para que la educación tome (su) lugar.

Ahora bien: ¿Queda algo más por decir en educación? Quizá habría aquí que insistir una vez más en la cuestión presentada por Jacques Derrida y que pone en juego una pregunta que es esencialmente educativa: «¿Se puede enseñar a vivir?» Y más aún: ¿Se puede enseñar a vivir y a «convivir»?

Todo depende de cómo suene ese «enseñar a vivir». Porque bien podría resonar poniendo en primer lugar la figura agigantada de un «yo» que enseña, de un «yo» que explica, de un «yo» que sabe, de un «yo» que instruye.

Tal vez de lo que se trate aquí es de la posibilidad que enseñar a vivir signifique también una renuncia a todo aquello que huele a amenaza en la enseñanza: «Enseñar a vivir –escribe Graciela Frigerio- (...) renunciando a la soberbia del 'yo te voy a enseñar'. Fórmula que siempre trae velada una amenaza y anuncia la dependencia como condición de la relación, porque presupone, da a entender que sin uno, el otro nunca aprendería».<sup>18</sup>

¿Cómo responder, entonces, a la pregunta del enseñar a vivir y a convivir si al volver la mirada hacia las instituciones educativas ocurre aquello que George Steiner define como una «amnesia planificada»?<sup>19</sup> Amnesia planificada, sí. Como si se tratara del olvido sistemático y programado del pasado o como si fuera apenas la fijación extrema de la historia y la memoria en imágenes demasiado pesadas y demasiado inertes.

Y es que ocurren al menos dos típicos olvidos cuando se acentúa en demasía la idea de la herencia apenas como una posesión de los mayores y de la transmisión como un ejercicio mecánico sólo en manos de aquellos que están en posición (siempre provisoria) de enseñar. Si la herencia requiere de cierta infidelidad para seguir siendo herencia y si la transmisión implica una memoria de generaciones y entre generaciones, poco se ha pensado hasta ahora en educación acerca de la infidelidad del heredero (que no sea, claro, el hacerlo en términos de violencia, apatía, negación, desidia, rechazo, exclusión), y de la memoria propia de la juventud (que no sea, entonces, el hacerlo bajo el rótulo de una «generación amnésica» o de recuerdos demasiado fugaces y veloces).

Podría preguntarse si es verdad que no hay herencia en la juventud, si aquello que pasa en lo que se denomina como juventud es, simplemente, algo que pasa sin pasar, sin dejar huellas. María Zambrano se ha hecho esa pregunta del siguiente modo: «¿No será que la herencia que la juventud deja sea una transformación habida en el alma y en toda la persona, en su organismo físico, en su inteligencia, en todo su ser, en suma: una transformación que para cumplirse necesite consumir todo lo que define a la juventud?»<sup>20</sup>

Por eso la pregunta sobre el enseñar y el aprender a vivir y convivir es también una pregunta acerca de la hospitalidad y la hostilidad de la educación. Y la cuestión vuelve una vez más de la mano aún viva de Jacques Derrida: «Aprender a vivir es madurar, y también educar: enseñar al otro, y sobre todo a uno mismo. Apostrofar a alguien para decirle: «Te voy a enseñar a vivir»,



significa, a veces en tono de amenaza, voy a formarte, incluso voy a enderezarte (...) ¿Se puede aprender a vivir? ¿Se puede enseñar? ¿Se puede aprender, mediante la disciplina o la instrucción, a través de la experiencia o la experimentación, a aceptar o, mejor, a afirmar la vida?»<sup>21</sup>

La cuestión acerca de si es posible enseñar a afirmar la vida, sólo encuentra un cierto tipo de respuesta si, con anterioridad, se piensa al educador como aquel que puede afirmar su propia vida, si se piensa la educación no ya bajo la urgencia mezquina de la necesidad de una obligación moral a ser padecida, sino como aquel tiempo y espacio que abre una posibilidad y una responsabilidad a la presencia del otro y, sobre todo, a la existencia, a toda existencia, a cualquier existencia de cualquier otro.

Si se afirma aquí la responsabilidad de una convivencia educativa es con la intención manifiesta de confrontarla tanto con lo infertilidad de los «novedosos» planteamientos jurídico/educativos –que sólo reemplazan texto legal por otro texto legal *aggiornado*– como con aquellos relatos de cuño integracionistas y/o inclusivos –que parecen obsesionarse, apenas, por la presencia literal de algunos otros concretos que, un poco o mucho antes, parecían no estar dentro de los sistemas institucionales tradicionales–.

Entre el exceso de la razón jurídico-textual y la ficción de la promesa inclusiva se dirime el relato actual acerca de qué es y qué no es la educación. La afirmación de esa responsabilidad educativa no supone ningún poder para descifrar ese tiempo de la juventud que a la mayoría de los maestros ya se les ha escapado, o del cual sólo poseen recuerdos fragmentarios, quizá ficcionales y, acaso, torpes, románticos o caprichosos o que disponen sólo de discursos sobre «estos jóvenes de ahora».

Una responsabilidad educativa que permitiría, por fin, poner algo en común entre la experiencia del joven y la experiencia del adulto, sin simplificar ninguna de las dos y sin reducir, sin asimilar la primera en la segunda. Una responsabilidad educativa que tiene que ver, ahora sí, con una presencia adulta que se preocupa por su tradición pero que también sabe cómo substraerse del orden de lo moral. Una responsabilidad educativa que sienta y piense la transmisión no sólo como un pasaje de un saber de uno para otro (como si se tratara de un acto de desigualdad de inteligencias desde quien sabe ese saber hasta quien no lo sabe) sino de aquello que ocurre en uno y en otro (y otra vez la separación, la distancia, el intervalo). Una responsabilidad que no se vuelve rígida con la forma y el tipo de tradición sino más bien con el modo de conversación que se instala a su alrededor. Y una responsabilidad que, entonces, no se torna obsesiva con la presencia del otro.

Porque la cuestión no es tanto cuándo es que el otro sabrá lo que hay que saber o cuándo es que será lo que hay que ser, sino: «(...) ¿Cuándo serás responsable? –como se pregunta Derrida– ¿Cómo responderás por fin de tu vida y de tu nombre?»<sup>22</sup> Y se trata que, de haber respuestas, ellas sean dadas sólo cuando se encarnen en el otro, cuando sea una cuestión (que es) del otro.

Si esas preguntas fueran establecidas como condición educativa, entonces más que de hospitalidad y convivencia tendríamos que estar hablando aquí de la presencia infinita de una deuda, es decir, de hacer del otro un deudor en el origen mismo de la transmisión; deudor de una deuda impagable, deudor antes, inclusive, que la transmisión inicie su camino. Como lo dice Graciela Frigerio: «La educación como el acto político de distribuir la herencia (...) en un gesto signado por el signo de un don, es decir, que no se imponga, ni se enmascare una deuda (...) En educación la posición del deudor es impertinente (...)». <sup>23</sup>

Sí, la posición de deudor es impertinente en educación. Y, si se me permite, también inhumana.

Ahora bien: convengamos en que las instituciones educativas lo hacen todo en pos de cierta idea de convivencia aún cuando su nacimiento fuera signado por el recelo proteccionista, la beneficencia clasista, la homogenización pasteurizada, la tiranía del deber-ser, la obsesión por la equivalencia, por la igualdad. Las instituciones educativas lo hacen todo, sí: multiplican sus horarios y absorben con avidez la sobre-abundancia de las tecnologías, tejen y destejen las redes de saberes contemporáneos; se adscriben cada día a nuevas didácticas y nuevas publicaciones especializadas. Las instituciones educativas lo hacen todo, sí: se devanean enumerando los argumentos de la utilidad y la utilización educativa, procuran por todas partes qué y quién será capaz de una formación que les asegure nuevos argumentos para educar.

Y convengamos, también, en el hecho de que las instituciones educativas lo hacen todo en pos de cierta idea de hospitalidad. Mejoran las estructuras edilicias, renuevan las promesas de una inclusión más que feliz, enfatizan el reconocimiento literal hacia el otro, jerarquizan la tolerancia como modo de sostener las formas en que los otros están y son en el mundo escolar, se tuercen y retuercen procurando modos de aceptación de los demás con mayor o menor grado de ternura, en fin, no dejan nunca de «ciudadanizar, adultizar, futurologizar y empleatizar» a todos en general.

Y es que da la sensación que hay un olvido, o un descuido, o una pérdida acaso irremediable: la educación no es una cuestión acerca del otro, ni sobre el otro, ni alrededor de su presencia, ni en el nombre del otro. La educación es, siempre, del otro.

En esa educación que es del otro la tarea de quien enseña a vivir y a convivir es, justamente, la de responder éticamente a la existencia del otro. Lo que no quiere decir apenas afirmarlo en su presencia, si no también la de contrariarlo, como parece sugerir Cécile Ladjali: «Creo que el trabajo de un profesor consiste en ir a la contra, en enfrentar al alumno con la alteridad, con aquello que no es él, para que llegue a comprenderse mejor a sí mismo» <sup>24</sup>

Contrariar, sí; enfrentar al otro con su alteridad, de acuerdo; llegar a comprenderse mejor a sí mismo, también. Habría que decir, entonces:

contrariar, enfrentar, hacer comprender sí, si es que el otro quiere. Y «que el otro quiera» supone pensar al otro no sólo como presencia sino también como existencia. Está claro que la educación consiste en encontrarse de frente con un otro concreto, específico, cara a cara. Ese encuentro es con un nombre, una palabra, una situación, una emoción y un saber determinados.

Aún así, poco hemos acerca de la existencia del otro, más allá de su presencia. Porque de continuar la educación en esa senda condicionada por esa insulsa fidelidad a la herencia, por esa amnesia planificada y por el pasaje de manos de una tradición monolítica, sólo habremos de ser seres identificados por una rígida presencia, pero en el fondo ausentes, inexistentes, fuera de toda conversación, en un estar-juntos de absoluto desinterés, ignorancia e indiferencia. Seres que, entonces, serán muy parecidos a Michael K., aquel personaje de novela de J. M. Coetzee, y que dirán alguna vez, como él: «Mi madre fue aquella cuyas cenizas devolví a este lugar (...) Mi padre fue el reglamento del dormitorio (...) Por eso está bien que yo, que no tengo nada para transmitir, pase mi vida aquí, apartado de todo». <sup>25</sup>

1 Emmanuel Lévinas: *De la existencia al existente*, Madrid: Arena Libros, 2006, p. 23

2 Clarise Lispector: «Discurso de inauguración», en *Para no olvidar. Crónicas y otros textos*, Madrid: Editorial Siruela, 2007, p. 128.

3 Citado en Patricio de Azcárate: «Obras de Aristóteles», volumen I, Madrid, 1874, reeditado en *Proyecto Filosofía en español, edición digital de septiembre de 2005*.

4 María Zambrano: *Filosofía y Educación* (Manuscritos), Málaga, Editorial Ágora, 2007, p. 93.

5 *Ibidem*, p. 95.

6 *Ibidem*.

7 Jacques Derrida & Elizabeth Roudinesco: *Y mañana qué*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 12

8 Jacques Derrida: *Aprender (por fin) a vivir*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005. En verdad esa frase se encuentra originalmente en el libro *Espectros de*

*Marx*. Sin embargo, en la cita elegida hay una resonancia muy particular, pues se trata de una parte del texto de la última entrevista dada por el filósofo un poco antes de morir.

9 Giorgio Agamben: *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2001, p. 12

10 *Ibidem*

11 *Ibidem*

12 *Ibidem*

13 Ernst Jünger: *La Tijera*, Barcelona, Tusquets Editores, 1993, p. 215

14 Jean-Luc Nancy: *La comunidad enfrentada*, ob. cit., p. 51

15 *Ibidem*, pp. 51-52.

16 Ricardo Forster: *Transmisión, tradición: entre el equivoco y la incomodidad*, texto presentado en la Conferencia Internacional sobre la Convivencia entre Generaciones, Barcelona, junio del 2007.

17 Jorge Larrosa: «Una lengua para la conversación», en Jorge Larrosa & Carlos Skliar (coordinadores): *Entre pedagogía*

*y literatura*, Madrid – Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006, p. 31.

18 Graciela Frigerio: «Acerca de lo inenseñable», en Carlos Skliar & Graciela Frigerio: *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, 2006, p. 141.

19 George Steiner & Cécile Ladjali: *Elogio de la transmisión*. Madrid, Editorial Siruela, 2005, p. 79.

20 María Zambrano: «El secreto de la Juventud», en *Filosofía y educación*. Manuscritos, ob. cit., p. 97.

21 Jacques Derrida: *Aprender (por fin) a vivir*, ob. cit., p. 21-22.

22 Jacques Derrida: *Aprender (por fin) a vivir*, *ibidem*.

23 Graciela Frigerio: ob. cit., p. 140.

24 George Steiner & Cécile Ladjali: ob. cit., p. 72.

25 J. M. Coetzee: *Vida y época de Michael K.*, Barcelona, Mondadori, 2006, pp. 111-112.



**Joan Carles Mèlich** (Barcelona, 1961)

Es licenciado en Filosofía y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Barcelona. Actualmente es profesor titular de Filosofía de la Educación en esta misma universidad.

Ha sido investigador del proyecto «La filosofía después del Holocausto», del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Profesor invitado en varias universidades de Europa, sus trabajos se han orientado hacia investigaciones antropológico-filosóficas sobre temas como la memoria, la ética pedagógica o los modos de representación del otro.

Entre sus libros se cuentan: *Situaciones-límite y educación. Estudio sobre el problema de las finalidades educativas* (1989); *Antropología simbólica y acción educativa* (1996); *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz* (1998); *La educación como acontecimiento ético* (en colaboración con Fernando Bárcena) (2000); *La ausencia de testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto* (2001); *Filosofía de la finitud* (2002); *La lección de Auschwitz* (2004); *Escenaris de la corporeitat* (2003) y *Ambigüitats de l'amor* (2004) (estos dos últimos en colaboración con Lluís Duch).

# LA FORMACIÓN INQUIETANTE DE LA MEMORIA

Joan Carles Mèlich

*«...igualmente se encuentran dispersas  
sobre la colcha de mi cama cosas perdidas  
de mi infancia y que son como nuevas.  
Todos los miedos olvidados están aquí de nuevo.»*

R. M. Rilke, *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*

Probablemente, si no tuviéramos memoria seríamos más felices. Si a veces su pérdida produce dolor es porque nos acordamos de aquel tiempo en el que éramos capaces de recordarlo todo (o casi todo), si su pérdida es dolorosa es porque tenemos suficiente memoria como para acordarnos de que ya no la poseemos. Pero el caso es que la mayoría de los seres humanos «tenemos memoria», a veces incluso demasiada. Eso es algo indudable, un hecho que no nos concierne, que queda fuera de nuestra decisión. «Tenemos memoria a nuestro pesar».

Ciertamente, a veces la memoria nos salva, pero otras nos mata. En este breve ensayo me propongo reflexionar sobre algunas de las dificultades con las que nos encontramos los seres humanos al tener que «convivir con la memoria», porque no cabe duda de que toda relación entre generaciones es una relación memorística, es una relación en la que se «ponen en juego» recuerdos y olvidos. Un encuentro (o desencuentro) generacional es, quiérase o no, un encuentro (o desencuentro) de memoria.

Una generación no solamente se limita a «vivir» con la memoria. No. Además «con-vive» con ella, con la suya y con la de sus predecesores, porque, insisto, las relaciones entre las generaciones son *relaciones de memoria*, relaciones entre vivencias y experiencias de un pasado y de un presente que no coinciden, de persistencias, a veces obsesivas (o no) del pasado en el presente, de *herencias* recibidas y no deseadas, de *perdones* no concedidos, de *nostalgias* no superadas... Precisamente porque (querámoslo o no) tenemos memoria, más o menos memoria, no podemos dejar de aprender a vivir con ella y con todo lo que lleva consigo, para bien y para mal.

Digamos que, por de pronto, hay dos *experiencias típicas* de convivencia con la memoria que todo el mundo habrá experimentado en un momento u otro de su vida. La primera es la total *ausencia de memoria*. Es la experiencia de aquel que convive con alguien que es incapaz (o que no quiere) recordar, el amnésico, alguien que no posee, por tanto, identidad, alguien que es incapaz de situarse en su presente desde su pasado, alguien que no puede enlazar, que no puede «establecer puentes», relaciones con sus contemporáneos desde sus antepasados y desde su tiempo pasado, alguien que no tiene puntos de referencia pasados que le sirvan (bien o mal) para comprender y comprenderse.

La otra experiencia es la de una *memoria excesiva*, es la experiencia de la convivencia con una persona que vive rememorando obsesivamente el pasado, que vive el presente únicamente con referencias al pasado, y que, finalmente, acaba por no vivir nada.

Estas dos formas de vivir (o malvivir) con la memoria afectan gravemente a las relaciones intergeneracionales y a la formación de los jóvenes, porque siempre (en mayor o en menor medida) no podemos sino ubicarnos en el presente en función de *las ausencias del pasado*. Pero estas ausencias no son solamente las nuestras, las que nosotros mismos hemos experimentado personalmente, sino también las ausencias de las generaciones adultas, esas «otras ausencias» que han configurado nuestra tradición simbólica. Las ausencias que atraviesan la vida de nuestros abuelos y de nuestros padres también forman, por acción o por reacción, nuestro modo de instalarnos en el mundo y las relaciones que establecemos con nuestros contemporáneos, unos contemporáneos que tampoco han vivido ese tiempo pasado, un tiempo que les ha sido legado, les guste o no, y que, a veces de forma obsesiva, nos obligan a recordar.

En definitiva, la memoria remite a la *ausencia*, a la nuestra y a la de nuestros predecesores. En este sentido, sostengo que la calidad (o falta de calidad) de una vida se construye en buena medida en base al modo cómo cada uno se relaciona con sus propias *ausencias*, con los *paraísos perdidos*, con el *tiempo perdido*..., pero también una buena calidad de vida tiene que ver con el modo de comportarnos con *las ausencias de las generaciones que nos han*

*precedido y que siguen estando presentes*. De ahí la dificultad de una adecuada formación de la memoria, una formación indispensable para la configuración de la *identidad*,<sup>1</sup> una formación necesaria para poder responder a una de las preguntas antropológicas fundamentales: ¿Quién soy? ¿Qué sentido tiene mi vida? ¿Cómo puedo, y debo, relacionarme con los demás?

A veces uno siente que tiene un deber con las ausencias de sus antepasados. En ocasiones, sin saben la razón, uno se da cuenta de que no puede (aunque quiera) prescindir de estas ausencias, o simplemente no quiere (aunque pueda) desligarse de ellas. Pero en ocasiones ocurre precisamente todo lo contrario. La memoria aparece, en este caso, como una pesada losa que es necesario abandonar para poder vivir de verdad, para que lo nuevo no nazca ya muerto, a pesar del deseo de esos mismos antepasados que quieren que se mantenga viva. No obstante, como dice Rilke en el fragmento citado al principio de este breve ensayo: «los miedos olvidados están aquí de nuevo». Al igual que le sucede a Rilke, a veces uno se da cuenta de que no le ha servido para nada envejecer.<sup>2</sup>

Me parece indiscutible el hecho de que la memoria afecta (para bien o para mal) a (casi) todas las transmisiones que establecemos los seres humanos, a las transmisiones sin las que no podríamos formarnos. Lo que ahora quiero subrayar aquí es que, en ocasiones, esas relaciones de memoria conducen desgraciadamente a terribles enfrentamientos entre individuos, personas y comunidades.

En una palabra: la tesis antropológica que subyace a todo lo que estoy diciendo es, simplemente, que la memoria, como todo lo humano, es *ambigua*. Por eso, no tiene ningún sentido realizar una apología de la memoria sin más, o reivindicar su formación, si acto seguido no se indica *cómo y para qué* se la quiere utilizar. Precisamente por eso, porque no puede eludir su *condición ambigua*, una formación de la memoria está ineludiblemente amenazada por peligrosos procesos deformativos. En una palabra: una formación anamnética puede acabar siendo un descenso a los infiernos, un viaje, para decirlo con Joseph Conrad, al corazón de las tinieblas...

Hay otra cuestión previa que es importante tener en cuenta: normalmente hablamos de «hacer memoria», como si la memoria fuera algo que se hiciera, algo que se programara, algo que se ordenara. Efectivamente rememoramos, pero a veces (demasiadas veces) la memoria está más cerca de lo incontrolable, de lo indomable, que de la acción planificada. La verdad es que la experiencia suele ser contraria a este «hacer memoria». Más bien «es la memoria la que nos hace», la que –sin que lo decidamos– configura (para bien o para mal) nuestra incierta identidad, la que condiciona (a veces por suerte, a veces por desgracia) nuestras acciones y decisiones. Por eso creo que, como tantas otras cosas en la vida humana, la memoria es más un padecer

que un hacer, más una pasión que una acción. En una palabra: «la memoria es un acontecimiento.»

Antes de seguir adelante, abriré un breve paréntesis para aclarar que no identifico *memoria* a *recuerdo*. Para decirlo con brevedad: «todo recuerdo es memoria pero no toda memoria es recuerdo». No, la memoria también es olvido.<sup>3</sup> Éste no es la negación de aquélla, sino su condición de posibilidad. Si la memoria fuese equivalente al recuerdo, si la memoria excluyera al olvido, entonces, en realidad, la memoria no existiría, al menos la memoria humana. Una memoria identificada con el recuerdo, una memoria sin olvido, sería una memoria patológica, y el ser que la poseyera sería monstruoso. Como escribió Paul Ricoeur: «No podemos acordarnos de todo. Una memoria sin lagunas sería, para la conciencia despierta, un peso insostenible.»<sup>4</sup>

En toda memoria, pues, hay siempre una tensión irresoluble, y difícil de armonizar, entre *recuerdo* y *olvido*. Evidentemente una memoria sin recuerdo o una memoria que olvidara demasiado, es una mala memoria; pero una memoria que no olvidase nada, además de ser algo imposible, sería una memoria enferma, patológica. Este es otro de los aspectos que hacen de la formación de la memoria una formación *inquietante*.

Por nuestra condición antropológica inevitablemente ambigua y situacional, nunca podemos estar seguros de administrar correctamente el recuerdo y el olvido. En este sentido, nunca podemos dejar de preguntarnos ¿Cómo saber si recordamos u olvidamos «adecuadamente»? ¿Cómo recordar sin olvidar lo inolvidable, sin olvidar lo que no debo olvidar, lo que las generaciones anteriores consideran valioso, lo que los han legado con sus sufrimientos? Pero también, ¿Cómo recordar sin recordar lo excesivamente insostenible, lo que nos duele, lo que nos mata, lo que nos conduce a la venganza, lo que –en definitiva–nos impide vivir? ¿Cómo soportar la memoria obsesiva de las generaciones mayores sin que su olvido suponga un menosprecio para ellas? ¿Cómo hacer frente a la pérdida de memoria, unas veces involuntaria, otras planificada, que padecen los jóvenes?

Evoco ahora aquellas palabras de Jorge Semprún al pensar en Buchenwald: «Todo volvería a empezar, después de aquella dicha, de esas mil dichas mínimas y desgarradoras. Todo volvería a empezar mientras siguiera vivo: resucitado a la vida, mejor dicho. Mientras tuviera tentaciones de escribir. La dicha de la escritura, empezaba a saberlo, jamás borraría este pesar de la memoria. Todo lo contrario: lo agudizaba, lo ahondaba, lo reavivaba. Lo volvía insostenible. Sólo el olvido podría salvarme.»<sup>5</sup>

En una palabra: «¿Cómo formar la memoria sin que el recuerdo acabe por deformarnos?» No cabe la menor duda de que estas son preguntas imposibles de resolver por adelantado y de una manera definitiva, aunque, al mismo tiempo, son cuestiones que una adecuada pedagogía de la memoria no puede dejar de lado. Pretender responder a estos interrogantes de forma «clara y distinta»



sería equivalente a terminar con la *ambigüedad* de la memoria y, por lo tanto, sería idolatrarla, convertirla en fetiche, absolutizarla...

La condición ambigua y finita de la vida humana hace imposible encontrar respuestas adecuadas a estas preguntas válidas para cualquier tiempo y espacio. Nunca hallaremos respuestas que sirvan para todos, que nos inmunicen contra la *inquietud* que supone la formación de la memoria. Siempre nos asaltará la duda: ¿He recordado correctamente? ¿No hubiera sido mejor olvidar? ¿Por qué no puedo liberarme del recuerdo? ¿Debo transmitir la memoria de lo sucedido a las nuevas generaciones y educar para que no se olvide? ¿Y si la actualización del recuerdo conlleva nuevas víctimas inocentes? ¿Tengo derecho como heredero de las víctimas a reclamar que se haga justicia aunque ellas ya no puedan volver a la vida? ¿Y si esa justicia provoca que los herederos de los verdugos sufran por algo que no cometieron, algo cuya culpabilidad sólo se puede imputar a sus padres?

Formamos la memoria, queremos formarla, creemos que hay que formarla, pero no sabemos cómo. Aquí las perplejidades son muy superiores a las certezas. No hay métodos seguros, fiables, sólo silencios, temores, inquietudes.

Probablemente ninguna otra facultad humana ha planteado tantos y tan difíciles interrogantes. La finitud de la condición humana hace su aparición de forma dramática.

No conviene perder de vista algo que ya he anunciado antes y que ahora es necesario retomar: la memoria está tan cerca de la pasión como de la acción; es también, por tanto, un *acontecimiento*. Las vidas humanas están sometidas al tiempo y al azar, a las programaciones y a los sucesos fortuitos. Cada día nos sobrevienen percances imprevistos que, por su naturaleza, nos sorprenden de forma agradable o desagradable. No obstante la mayor parte de esos lances acaban siendo integrados en un «proyecto vital» (a corto o a medio plazo). Dicho de otro modo: mi vida, mi proyecto de vida, la vida que he planificado, la vida diaria, cotidiana, no se ve substancialmente alterada por esos lances. Pero a veces un suceso fortuito termina siendo un verdadero acontecimiento. Éste abre, por utilizar una expresión de Hannah Arendt, una «brecha en el tiempo», esto es, un *antes* y un *después*. En ocasiones, con la memoria ocurre algo así. Uno recuerda lo que sucedió sin querer, en los momentos más inoportunos, o se olvida de lo que no debería olvidar, se olvida a su pesar. La memoria (sea el recuerdo, sea el olvido) aparece de repente, llega sin avisar y, en ese instante, el presente cambia, todo se ve *de otro modo*. A veces este *de otro modo* es un modo agradable, pero otras es trágico. En cualquier caso, lo cierto es que uno no puede dominar ni el recuerdo ni el olvido.

Obviamente, no cabe duda, de que también existe lo que podríamos llamar un *trabajo de la memoria*, una ejercitación. Ésta sí suele trabajarse (bien o mal) pedagógicamente. Se almacenan datos, nombres, cifras, textos, palabras... Es cierto que la pedagogía contemporánea ha sido cruel con esta memoria. La ha demonizado.<sup>6</sup> Todos somos, sin duda, herederos de esta concepción de la memoria. Actualmente esta *pedagogía antimemórica* ha llegado a su paroxismo. La crisis de la memoria, de la memoria «almacén», es una de las mayores crisis pedagógicas de nuestro tiempo.<sup>7</sup>

Se puede debatir si esta pedagogía de la memoria es más o menos adecuada a la formación actual, y podemos también discutir si debe (o no) ser abandonada. Para muchos si esta memoria no tiene lazos con el presente se convierte en una memoria obsoleta, meramente erudita, que es difícil de conciliar con el espíritu «competencial» de la pedagogía reciente. Pero basta leer los testimonios de los supervivientes de los campos de concentración y de exterminio para darse cuenta de la importancia de la memoria «almacén» para poder sobrellevar un presente infernal.<sup>8</sup>

De todos modos no voy ahora a profundizar en esta cuestión. Aquí me interesa poner de relieve otra cara de la memoria. Me preocupa esa *memoria indomitable*, esa memoria que irrumpe pasionalmente, esa memoria que escapa a los programas, a las planificaciones. Me interesa la memoria como *acontecimiento*, la memoria que se activa en las contingencias de la vida

cotidiana, la memoria que transforma, a veces repentinamente, nuestro modo de ser en el mundo, nuestras relaciones con los demás, con los contemporáneos, con los antepasados e incluso que determinará el modo de comportarnos con nuestros sucesores.

Ésta, la *memoria acontecimiento*, es francamente inquietante, es una memoria que asusta, como asustan todos los acontecimientos, asusta porque es una memoria que nos muestra la *finitud* de nuestra condición, la *contingencia* de nuestro modo de ser en el mundo. La *memoria acontecimiento* es una memoria relativa a la contingencia, a todos aquellos aspectos de la vida humana que «podrían ser de otro modo» («contingente» es lo contrario de «necesario»), pero que una vez han tenido lugar *no es posible cambiar* porque dejan una *huella* imborrable, una *cicatriz*. Los acontecimientos de este tipo pueden evocar recuerdos gozosos, pero si tememos a esta memoria, si nos asusta de verdad, es precisamente porque no somos capaces de dominar los acontecimientos dolorosos que ella evoca y que, por desgracia, resultan imposibles de suturar. Esta memoria escapa a los proyectos de formación, a las planificaciones pedagógicas que los teóricos de la educación suelen configurar. La *memoria acontecimiento* es siempre una memoria inquietante, una memoria que provoca temor. Mencionaré *grosso modo* algunos de estos acontecimientos dolorosos que, pese a todo, una pedagogía de la memoria no puede dejar de asumir como inevitables.



He dicho al principio que la memoria provoca dolor porque se refiere a *Lo ausente*. Es evidente que a veces lo ausente puede provocar alegría, pero no es menos cierto que hay ausencias que duelen. Quien más quien menos teme recordar el *tiempo perdido* (Proust), y es evidente, como he dicho antes, que la calidad de nuestras vidas tiene mucho que ver con la manera cómo nos

comportamos con nuestras ausencias. La *herencia*, el *perdón*, y la *nostalgia* son tres acontecimientos de memoria que remiten a la ausencia y que creemos que tenemos bajo control, pero, a menudo, se presentan como verdaderos acontecimientos, esto es, irrumpen de repente, llegan sin avisar, lejos de toda previsión, y nos dejan perplejos. La herencia, el perdón y la nostalgia abren, además, una *brecha en el tiempo*, en el nuestro y en el intergeneracional, provocando en ocasiones enfrentamientos que acaban siendo fatales. Veámoslo a continuación algo más detalladamente.

La *herencia* es, sin duda, un aspecto antropológico fundamental. No hay ser humano sin herencia. Esto significa que cada uno de nosotros es un ser «desde». Lo que se hereda es histórico, pero no lo es el hecho mismo de «heredar». Somos estructuralmente herederos, nunca comenzamos de cero. Irrumpimos en un trayecto, en un fluir, en un tiempo y en un espacio, en una tradición simbólica. Por eso los seres humanos no originamos, *nos limitamos a comenzar*. Comenzamos, es cierto, pero el comienzo no es el origen. A diferencia de lo que sucede con el comienzo, nada hay antes del origen. Siempre se comienza «desde».



La memoria nos recuerda este «desde», nos vincula a la herencia, a los antepasados, a lo que sucedió. No cabe duda de que para poder vivir y convivir entre generaciones es necesario reflexionar sobre cómo nos comportamos con lo que hemos heredado. En este sentido es verdad que hay herencias que nos hacen felices, pero también hay herencias terribles y, lo que es peor, a las que uno no puede, aunque quisiera, renunciar.

La *memoria acontecimiento* se presenta en ocasiones como una memoria *deudora*, porque la herencia es inseparable de la *deuda*, del *don*. Hay herencias legítimas, hay herencias que se reclaman, que se exigen. La herencia a la que ahora voy a referirme nos ha sido dada pero no la hemos reclamado. Pero, si esto es así, podemos preguntarnos si verdaderamente somos deudores de aquellos antepasados que nos han legado su herencia, aunque no la queramos. Creo que la experiencia que estoy dibujando resulta suficientemente evidente para muchos. A menudo sentimos que no hemos contraído (al modo de un pacto) una deuda con nuestros antepasados y, no obstante, a veces nos sentimos deudores de ellos. Vivimos la experiencia de las «deudas pendientes», de algo que sucedió y que no ha sido resuelto, de un pasado que sigue operando en el presente.

La memoria nos recuerda –querámoslo o no– las deudas. Pero ¿Cómo hacerles frente? Incluso a veces éstas operan de tal modo en el presente que uno siente que no es que deba algo a los demás, sino que son los demás los que se lo deben a uno. En otras palabras, uno siente que él es el heredero «legítimo» y que sólo él está capacitado para cancelar las deudas pendientes.

La cuestión de la herencia y de la deuda nos remite a otro de esos acontecimientos de memoria que estamos tratando. Me refiero al *perdón*. En ocasiones uno siente, sin saber por qué, la necesidad de zanjear las cuestiones que ha heredado, de hacer «borrón y cuenta nueva», de «pasar página», de reconciliarse con el presente aunque esto suponga romper con la herencia de sus antepasados. Esa reconciliación tiene que ver con el *perdón*.

Existe el perdón «fácil» y el perdón «difícil», como diría Paul Ricoeur. En el primer caso Ricoeur trata del perdón *complaciente* (que pretende ahorrarse el deber de la memoria), el perdón *benévolo* (que busca la impunidad) y el perdón *indulgente* (que consiste en el pago de una deuda). Pero también existe un *perdón difícil*...<sup>9</sup> Éste es difícil por diversas razones. Por ejemplo, nadie puede perdonar en nombre de otro, sólo puede hacerlo la víctima, pero paradójicamente la víctima es precisamente la que no puede perdonar, y no puede porque no ha sobrevivido. Sólo pueden perdonar, de hecho, sus herederos, pero los herederos únicamente pueden hacerlo por el daño que han recibido *como herederos*, pero no como víctimas (aunque de algún modo también son víctimas...)

Y aquí se plantea otro problema complejo: «¿Quién es la víctima?» En un caso esta pregunta es sencilla de responder (por ejemplo en el de las víctimas de un genocidio, del Holocausto, etc.) Pero en otros no es nada fácil.<sup>10</sup>



De todas formas creo que habría que tener muy en cuenta los peligros que conlleva la *victimización*.<sup>11</sup> Asumir el estatuto de víctima, «presentarse como víctima», o como heredero o portavoz de las víctimas, tiene sus ventajas porque uno puede reclamar unos derechos que, de otro modo, quedarían fuera de su alcance.

A veces el perdón todavía se hace más difícil porque para que se pueda perdonar es necesario que tengamos un «culpable», «alguien a quien perdonar». En una palabra: para perdonar hay que encontrar un culpable que se reconozca como tal. Pero sucede que del mismo modo que las víctimas han desaparecido también han desaparecido los verdaderos culpables. Entonces la cuestión todavía se hace más difícil: «¿Se hereda la culpa?» Si al preguntarnos si el estatuto de víctima se hereda hemos contestado negativamente, ahora, al hacer lo mismo con el de verdugo también tendremos que contestar negativamente.

Finalmente habría que mencionar la *nostalgia*. Este es, a mi juicio, uno de los aspectos de esta *memoria acontecimiento* que debería ser tratado con más detalle. Milan Kundera se ocupó de hacerlo en *La ignorancia*.<sup>12</sup> En el apartado segundo de su novela, Kundera escribe un breve «ensayo» sobre la nostalgia. En griego, «regreso» es *nostos*. *Algos* significa «sufrimiento». Etimológicamente, la nostalgia es el sufrimiento causado por el deseo incumplido de regresar. En efecto, el nostálgico es el ser doliente por la imposibilidad del regreso a algún lugar definitivamente perdido. No cabe la menor duda de que todos los seres humanos poseemos un grado más o menos elevado de nostalgia. Quién más quién menos ha sufrido «pérdidas» y, como decía al principio, algunas las sobrellevamos mejor que otras. El nostálgico es el que está enfermo por la pérdida, el que no soporta la ausencia. Pero puesto que nadie puede liberarse de forma definitiva del dolor de una pérdida, de una pérdida que ya ha sucedido o que puede suceder, la pregunta entonces sería: «¿Qué grado de nostalgia somos capaces de soportar?»

Las relaciones intergeneracionales son, ya lo hemos dicho, relaciones de memoria, pero éstas lo son también de nostalgia. Es la «gravedad de la ausencia», como escribió el poeta Miguel Hernández. Pero este dolor que provoca la nostalgia, paradójicamente, no activa el trabajo de la memoria. Más bien al contrario. Comentando la nostalgia de Ulises, escribe Milan Kundera: «Cuanto más fuerte es su añoranza, más se vacían de recuerdos. Cuanto más languidecía Ulises, más olvidaba. Porque la añoranza no intensifica la actividad de la memoria, no suscita recuerdos, se basta a sí misma, a su propia emoción, absorbida como está por su propio sufrimiento.»<sup>13</sup>

En el fondo la nostalgia es una forma de negar la memoria, es una memoria fracasada, y lo es porque no remite al otro, a la ausencia, a la ausencia de verdad, a esa ausencia que dejamos o que nos dejó, sino a nosotros mismos,

a nuestro propio dolor, a la imagen de una ausencia que, de hecho, no es sino una imagen que hemos fabricado para soportar mejor la pérdida.

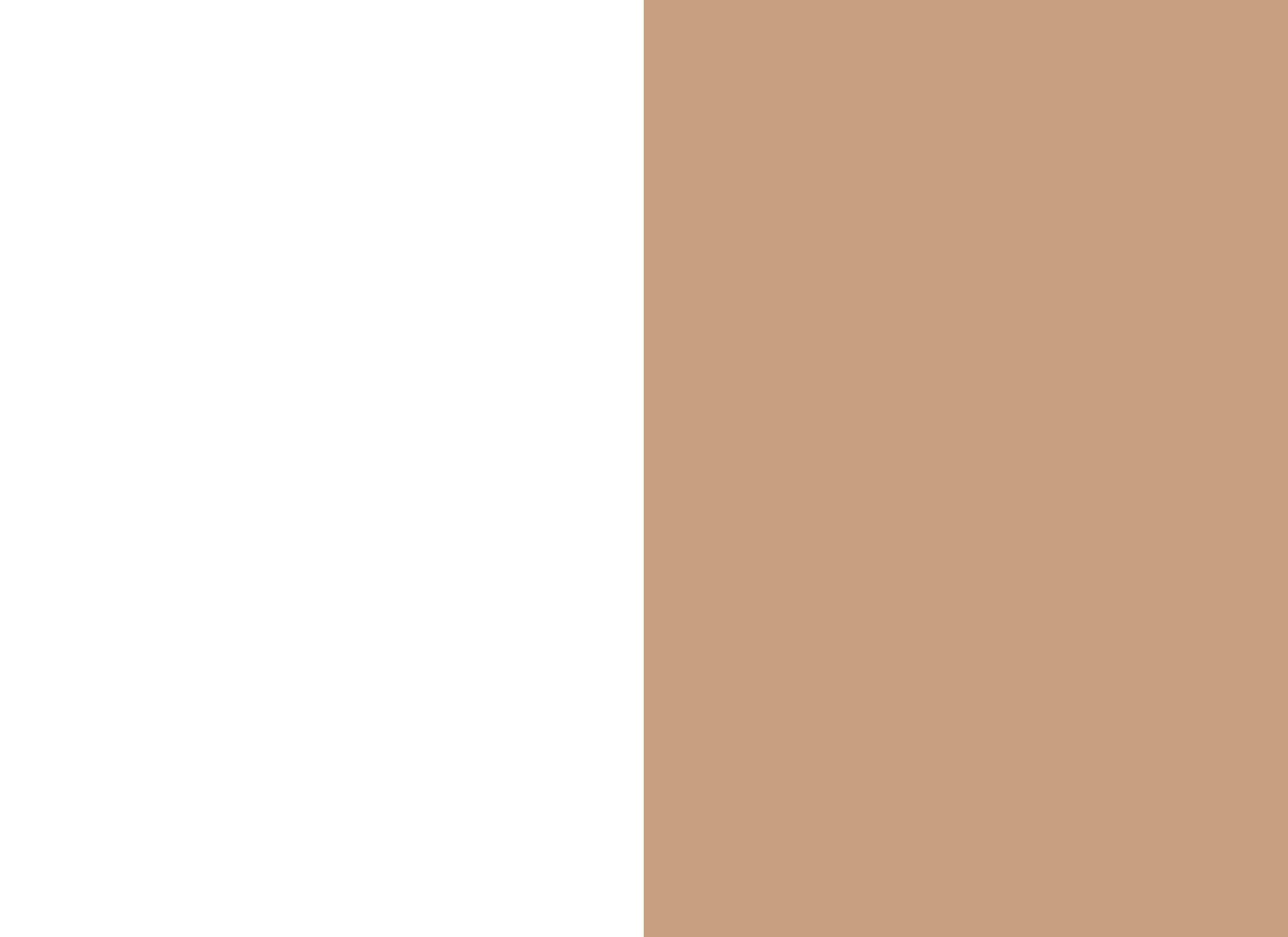
*Herencia, perdón y nostalgia* son tres aspectos que irrumpen de repente, al modo de un *acontecimiento*, en las relaciones de memoria y que no hacen sino aumentar las dificultades de su formación. Hay otros, pero estos tres, *herencia, perdón y nostalgia* llevan consigo tantas dudas, contradicciones, aporías imposibles de resolver que provocan temor.

Una formación anamnética no puede pretender escapar de estas aporías. Siempre será una formación inquietante, como inquietante es la vida humana, una vida con la que, a diferencia del mundo, nunca estaremos totalmente reconciliados.

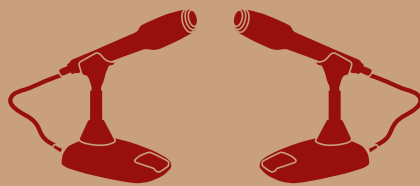
1 Una identidad siempre múltiple, siempre cambiante, nunca del todo terminada, una identidad sujeta a la elección personal. De hecho, como advierte Amartya Sen en un libro reciente, las identidades singulares, substanciales, absolutas, suelen ser la causa de violentos enfrentamientos entre comunidades. Véase Sen, A. K.: *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires, Katz, 2007  
 2 Rilke, R. M.: *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*, Madrid, Alianza, 1997, p. 56.  
 3 Véase Weinrich, H.: *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 1999  
 4 Ricoeur, P.: *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arce, 1999, p. 59.  
 5 Semprún, J.: *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 177.

6 Bastaría con leer algunos ensayos de Montaigne, el *Discurso del método* de Descartes o el *Emilio* de Rousseau para comprobarlo.  
 7 George Steiner escribe al respecto: «La atrofia de la memoria es el rasgo predominante de la educación y la cultura de la mitad y las postrimerías del siglo XX. [...] El vigor de la memoria sólo puede sostenerse allí donde hay silencio, el silencio tan explícito en el retrato de Chardin. Aprender de memoria, transcribir fielmente, leer de verdad, significa estar en silencio y en el interior del silencio. En la sociedad occidental de hoy, este orden de silencio tiende a convertirse en un lujo.» [Steiner, G.: *Pasión intacta*, Madrid, Siruela, 1997, pp. 38-39].  
 8 De nuevo observamos que la cuestión de la ambigüedad es fundamental. Hay situaciones en las que la memoria

«almacén» puede ayudarnos a sobrellevar una situación límite. En el caso de los deportados a los campos de concentración esto es evidente.  
 9 Ricoeur, P.: *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 593-657.  
 10 Hace algunos años intenté con mi amigo Fernando Bárcena responder a esta cuestión en un texto titulado «La mirada ex-céntrica. Una educación desde la mirada de la víctima» en Mardones, J. M. & Mate, R.: *La ética ante las víctimas*, Barcelona, Anthropos, 2003.  
 11 Todorov, T.: *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Barcelona, Península, 2002.  
 12 Kundera, M.: *La ignorancia*, Barcelona, Tusquets, 2000.  
 13 *Ibid.*, p. 39.



# DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES



P. 101  
**ENTRE NOSOTROS,  
LAS GENERACIONES**  
Zygmunt Bauman



P. 129  
**TRIBALISMO Y  
HOSPITALIDAD**  
Michel Maffesoli



P. 137  
**EDADES INVERSAS  
ENTRADA Y SALIDA  
DEL ESPACIO PÚBLICO**  
Enrique Gil Calvo



P. 153  
**TARZÁN, PETER PAN,  
BLADE RUNNER  
RELATOS  
GENERACIONALES  
EN LA ERA GLOBAL**  
Carles Feixa



P. 175  
**CULTURAS ADOLESCENTES  
DISONANCIA Y  
RESONANCIA EN LOS  
ESTILOS JUVENILES**  
Manuel Delgado



P. 187  
**HACIA UNA VEJEZ  
INSOSTENIBLE**  
Fernando González Placer



### Zygmunt Bauman (Poznam, Polonia, 1925)

Sociólogo de lengua inglesa. Enseñó Filosofía y Sociología en la Universidad de Varsovia antes de verse obligado a irse de Polonia en 1968 por razones políticas. Ha enseñado Sociología en países como Israel, Estados Unidos y Canadá. Actualmente es profesor emérito en la Universidad de Leeds. Su producción data desde los años 50 y se ocupa, entre otras cosas, de cuestiones tales como clase, socialismo, hermenéutica, modernidad y posmodernidad, globalización y nueva pobreza.

El interés de la investigación de Bauman se ha centrado en cuestiones como la estratificación social o el movimiento laboral, antes de cambiar a preocupaciones más globales, tales como la naturaleza de la modernidad y de la así llamada postmodernidad.

Desde fines de 1990, ha ejercido una considerable influencia sobre el movimiento anti-globalización o alter-globalización, y su vasta obra se conoce actualmente sobre todo por su concepto de «modernidad líquida», que lo ha convertido en uno de los pensadores más leídos de la contemporaneidad.

Entre sus obras fundamentales se cuentan: *Modernidad y ambivalencia* (1996); *Modernidad y Holocausto* (1998); *La postmodernidad y sus descontentos* (2001); *La globalización. Consecuencias humanas* (1999); *Modernidad líquida* (1999); *La sociedad individualizada* (2001); *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (2003); *La sociedad sitiada* (2004); *Confianza y temor en la ciudad* (2006); *Amor líquido* (2005); *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (2005); *Identidad* (2005).

# ENTRE NOSOTROS, LAS GENERACIONES

## Zygmunt Bauman

Una de las observadoras y analistas más agudas y perspicaces del cambio generacional, sobre todo en lo referente a los estilos de vida emergentes, Hama Swida-Ziemia<sup>1</sup>, afirmó que «los individuos de las generaciones pasadas se situaban tanto en el pasado como en el futuro». En cambio, para las nuevas generaciones, para los jóvenes de hoy en día, tan sólo existe el presente. Los jóvenes con los que hablé durante la investigación que realicé entre 1991 y 1993 me preguntaban: ¿Por qué hay tanta agresividad en el mundo? ¿Es posible alcanzar la felicidad completa? Ahora, estas cuestiones ya no les interesan.

Swida-Ziemia hablaba de la juventud polaca. Pero en nuestro mundo globalizante habría encontrado tendencias muy parecidas en cualquier país o continente que hubiese escogido para su investigación. Los datos recogidos en Polonia -un país que está resurgiendo después de pasar años bajo un régimen autoritario que conservó, de manera artificial, unos estilos de vida que ya habían quedado obsoletos en el resto del mundo- condensaban y resumían tendencias mundiales, aunque se mostrasen más pronunciadas y, por lo tanto, más destacadas y fáciles de reconocer.

Si preguntamos por qué se producen las agresiones, es probable que lo que nos hace formular la pregunta sea la necesidad de hacer algo para detenerlas, porque es un tema que nos preocupa, porque queremos erradicarlas o combatir las, porque queremos averiguar cuáles son sus causas. Seguramente queremos llegar a donde se generan y crecen los impulsos de agresividad o los esquemas agresivos, incapacitarlos y destruirlos. Y, si estas suposiciones son

correctas, se infiere que consideramos que un mundo lleno de agresividad es incómodo o nada adecuado para la vida humana y que, por esta razón, es inicuo e indeseable. Pero también es probable que hayamos pensado que este mundo podría ser más acogedor y agradable para los humanos y que, si lo intentásemos -lo que sería absolutamente justo- nosotros mismos podríamos ser parte de la fuerza que fue capaz y estuvo obligada a hacer el mundo tal como es. Además, al preguntar si es posible alcanzar la felicidad completa, probablemente creemos posible conseguir, de manera individual o colectiva, una manera más agradable, valiosa y satisfactoria de vivir nuestra vida, y estamos dispuestos a realizar el esfuerzo (e incluso el sacrificio) que implica como buena causa que es, y las tareas desagradables que fija o exige a sus seguidores. En otras palabras, habiéndonos hecho esta pregunta, se infiere que, en vez de aceptar dócilmente las cosas tal como parecen ser en el momento presente, que no muestran o muestran muy pocos signos de cambio, estamos dispuestos medir nuestras fuerzas y habilidades según las normas, tareas y objetivos que nos habíamos propuesto en nuestra vida, y no a la inversa.

Tenemos que haber establecido y seguido estas premisas. Si no fuese así, seguramente estas cuestiones no nos preocuparían. Para que se nos ocurra este tipo de preguntas, primero tenemos que creer que el mundo que nos rodea no nos ha sido «dado» y que es inalterable, sino que se puede modificar y que nosotros mismos podemos cambiar mientras nos dedicamos a la tarea de modificarlo. Tenemos que aceptar que el estado del mundo puede ser diferente a como es ahora y que la medida en que sea diferente depende de lo que hagamos -no menos que de lo que hacemos o dejamos de hacer puede depender del estado del mundo- en el pasado, en el presente y en el futuro. En otras palabras: que somos, simultáneamente, unos artistas capaces de dar forma a las cosas y el producto de esta creación y formación.

Como afirmaba Michel Foucault, de la proposición «la identidad no nos es dada» sólo se infiere una conclusión: es necesario que la creamos, de la misma manera que las obras de arte son creadas. A efectos prácticos, la pregunta «¿La vida de todos los individuos puede convertirse en una obra de arte?» es retórica y podemos prescindir de un argumento elaborado. Si suponemos que la conclusión que resulta de ello es una respuesta positiva, Foucault nos pregunta: «Si una lámpara o una casa pueden ser obras de arte, ¿Por qué no puede serlo la vida humana?»<sup>2</sup> Supongo que tanto los «nuevos jóvenes» como las «generaciones pasadas» con las que Swida-Ziemba los comparaba habrían estado absolutamente de acuerdo con la afirmación de Foucault. Pero también supongo que los individuos de ambas cohortes debían imaginarse cosas diferentes cuando pensaban en «obras de arte».

Los individuos de generaciones pasadas probablemente pensaban en cosas de un valor perdurable y con una existencia duradera, resistentes al paso del tiempo y a los caprichos del destino. Siguiendo las costumbres de los maestros

clásicos, que debían imprimir meticulosamente las telas antes de aplicar la primera pincelada y seleccionar los disolventes con igual dedicación, todo ello para asegurarse de que las capas de pintura no saltasen al secarse y que se conservasen unos colores frescos durante muchos años... o para toda la eternidad. En cambio, la generación más joven busca patrones para imitar en las prácticas de artistas actuales de renombre, en *happenings* e instalaciones. Los *happenings*, de los que sólo se sabe que nadie (ni tan sólo los productores, ni los actores principales) puede estar seguro de cómo acabarán, que tienen una trayectoria prisionera del destino (ciego e incontrolable), que mientras se desarrollan puede pasar cualquier cosa, pero que no hay ninguno del que pueda afirmarse con certeza qué pasará. Y las instalaciones, una mezcla de cosas frágiles y caducas, preferentemente de elementos autodegradables, ya que todo el mundo sabe que no sobrevivirán una vez se clausure la exposición; para llenar la galería con la tanda de exposiciones siguiente, se tendrá que limpiar de los (ahora inservibles) trozos y piezas; es decir, de los restos del pasado. También es posible que los jóvenes asocien las obras de arte con los pósters y otros impresos que enganchan sobre el papel pintado de su habitación. Saben que los pósters, como el papel pintado, no decorarán la habitación para siempre. Tarde o temprano tendrán que renovarse, arrancados de la pared para dejar sitio a sus nuevos ídolos.

Ambas generaciones (la «pasada» y la «nueva») conciben las obras de arte como semejantes al mundo concreto, cuya verdadera naturaleza y significado se supone y se espera que las artes pongan al descubierto, que los hagan ser sujetos de escrutinio. Se espera que el mencionado mundo se haga más inteligible, incluso plenamente comprensible gracias al trabajo de los artistas. Pero mucho antes de que esto pase, las generaciones que «viven en» este mundo extraen información, por llamarlo de alguna manera, de la «autopsia», de la experiencia personal y de las historias que se explican de forma común para hablar de ella y conferirle significado. Por esto no es extraño (en gran oposición con las generaciones anteriores) que los jóvenes creen que es imposible que una persona haga transcurrir su vida por la vía diseñada antes de iniciar el viaje, y que el azar y los accidentes decidan el itinerario que seguirá en el último momento. Swida-Ziemba decía de algunos de los jóvenes polacos que, por ejemplo, «son conscientes que a un compañero de trabajo que destacaba, al que promocionaron varias veces y que llegó al puesto más alto de la empresa hasta que ésta quebró, perdió todo lo que había ganado. Por esta razón, a veces dejan los estudios, aunque les vayan bien, y se van a trabajar a la construcción, a Inglaterra». Otros, que ni siquiera piensan en el futuro (¿Verdad que es perder el tiempo?), no esperan que la vida les muestre ningún tipo de lógica sino un (posible) golpe de suerte o (con la misma probabilidad) cáscaras de plátano en la acera. Es por ello que «quieren que cada momento sea placentero». E insisten en que lo sea, cada momento.



Un momento no placentero es un momento desaprovechado. Como es imposible calcular qué tipo de beneficios futuros, si es que los hay, proporcionarían los sacrificios presentes... ¿Por qué tendríamos que renunciar al placer instantáneo que podemos extraer del factor «aquí y ahora»?

El «arte de la vida» puede tener significados diferentes para los miembros de la generación mayor y de la joven, pero ambas lo practican y no pueden dejar de hacerlo. Hoy en día, se da por hecho que el transcurso de la vida y el significado de cada uno de sus episodios sucesivos, igual que el «objetivo general» o el «destino definitivo» de la vida, son un trabajo de «fabricación propia», aunque sólo consista en seleccionar y montar el tipo correcto de *kit* de embalaje plano estilo IKEA. De cada uno de los que participan en la vida –igual que de los artistas– se espera que asuma una responsabilidad total sobre el resultado del trabajo mencionado y que sea alabado o culpado por el resultado obtenido. En estos días, cada hombre y cada mujer es artista, no tanto por elección como, por decirlo de alguna manera, por el decreto del destino universal.

«Ser artista por decreto» significa que la no-acción también cuenta como acción. Tanto nadar y navegar como dejarse llevar por las olas se asume,

*a priori*, como parte de un arte creativo y tiende a registrarse así de manera retrospectiva. Hasta los individuos que se niegan a creer en la sucesión lógica, la continuidad y las consecuencias de las elecciones, decisiones y hechos que llevamos a cabo y en el carácter factible y plausible del hecho de dominar el destino, de modificar la providencia y de mantener la vida en un camino prediseñado y preferido, incluso ellos no se quedan mano sobre mano, sino que les es necesario «ayudar al destino», encargándose de las inacabables pequeñas tareas que éste les ha decretado realizar (como si siguiesen el dibujo que se adjunta al *kit* de montaje). De la misma manera que aquellos que no ven la necesidad de posponer las satisfacciones y deciden vivir «al día», los individuos a los que les importa el futuro y que recelan de destruir las oportunidades que aún han de tener, están convencidos de la volatilidad de las promesas de la vida. Todos ellos parecen resignados a la imposibilidad de decisiones infalibles, de predecir exactamente cuáles de los pasos sucesivos resultarían correctos vistos de manera retrospectiva, o cuáles de las semillas esparcidas darán frutos jugosos y sabrosos, y qué brotes se marchitarán y desaparecerán antes de que una chispa de viento o una abeja en una visita accidental polinice el ovario. Y aunque crean en otras cosas, todos están de acuerdo en que es necesario esmerarse, que no hacer nada o hacerlo lenta y displicentemente es pernicioso.

Es un rasgo particular de los jóvenes, como hizo ver Swida-Ziemia, que coleccionan experiencias y credenciales «por si acaso». La juventud polaca dice «*może*», los ingleses de la misma edad dirían «*perhaps*», los franceses «*peut être*», los alemanes «*vielleicht*», los italianos «*perse*», los catalanes «*potser*»... pero todos significan lo mismo: ¿Quién puede saber, si no hay conocimiento, qué décimo ganará el próximo sorteo de la lotería de la vida?

Yo pertenezco al grupo de las «generaciones pasadas». Como joven, igual que la mayoría de mis contemporáneos, leí con atención las instrucciones que daba Jean-Paul Sartre en referencia a la elección de un «proyecto de vida», una elección que tenía que ser la «decisión de las decisiones», la metadecisión que determinaría de manera única, de principio a fin, todas las otras elecciones (subordinadas, derivadas, ejecutorias). Para cada proyecto –según aprendimos al leer las instrucciones de Sartre– habría un mapa de carreteras adjunto y una descripción detallada del itinerario. No teníamos dificultades para comprender el mensaje de Sartre y hallábamos que coincidía con lo que el mundo que nos rodeaba parecía anunciar o implicar. En el mundo de Sartre, igual que en el mundo que compartíamos los de mi generación, los mapas quedaban desfasados muy lentamente, si es que lo quedaban (algunos hasta aseguraban que eran «definitivos»), las carreteras que se habían creado podían volver a asfaltarse de cuando en cuando para que fueran aptas

para circular por ellas a mayor velocidad, pero prometían llevarnos al mismo lugar cada vez que las recorriésemos, mientras que las palabras pintadas en los cruces se repintaban una vez y otra, pero nunca se cambiaba el mensaje.

Yo –aunque, otra vez, en compañía de los jóvenes de mi edad– también escuchaba pacientemente, sin indicios de protesta, ni mucho menos de rebelión, las conferencias sobre psicología social que se basaban en experimentos de laboratorio con ratones hambrientos que buscaban en un laberinto una suceso «correcta» y única de turnos (o sea, el itinerario único en un laberinto particular que tenía una recompensa, un deseado trozo de grasa, colocado en un extremo) para que lo aprendiesen y lo memorizasen durante el tiempo que durase su vida. No protestábamos porque en el conjunto de ratones de laboratorio, igual que en los consejos de Sartre, veíamos reflejada nuestra propia experiencia vital.

En cambio, lo más probable es que la mayoría de los jóvenes de hoy en día consideren la necesidad de memorizar los itinerarios prefijados e inalterables como una preocupación de los ratones, y no como una preocupación propia. Se encogerían de hombros si Sartre les aconsejase trazar el itinerario de toda su vida. De hecho se quejarían –¿Sabemos qué nos depara el mes que viene, y el año próximo? Sólo estoy seguro de una cosa– que el mes o el año próximo, igual que todos los años que vendrán después no serán como el momento que estamos viviendo ahora, que, al ser diferentes, invalidarán muchos de los conocimientos y de las estrategias que usamos ahora mismo (aunque no podamos adivinar cuáles serán), que muchas de las cosas que hemos aprendido tendremos que olvidarlas mientras nos sacudimos de encima muchas cosas (aunque no podamos adivinar cuáles) que tenemos y de las que ahora nos sentimos orgullosos, y que las elecciones que hoy parecen ser las más razonables, tal vez mañana se consideren errores vergonzosos. De todo esto se desprende que la habilidad que debo adquirir, realmente, es la flexibilidad, la capacidad de olvidar rápidamente y de hacer desaparecer valores fijos del pasado que se han convertido en deudas pesadas, cambiar de neumáticos y de carretera en cuanto sea necesario y sin arrepentimiento, y evitar jurar fidelidad para toda la vida a nada, ni a nadie. De hecho, las buenas oportunidades suelen aparecer de golpe y de la nada, y se van de una manera igualmente brusca. Desgraciados aquellos que, por diseño o por defecto, se comportan como si las tuviesen que conservar para siempre.

Actualmente, parece que aunque podamos escribir el guión de toda una vida anticipadamente –e incluso intentar hacer realidad nuestro sueño–, aferrarse a cualquier guión, aunque sea nuestro sueño, es arriesgado y puede llegar a ser una tentativa suicida. Estos guiones de otros tiempos pueden perder actualidad incluso antes de empezar a ensayar la obra y si, por casualidad, sobreviven hasta la noche del estreno, el transcurso de la obra puede resultar desastrosamente breve. Y, entonces, comprometer el

escenario de nuestra vida a seguir un guión de este tipo, con mucha antelación, será lo equivalente a perder la oportunidad de numerosas (y no se sabe de cuántas) producciones más actuales y, por esta razón, de un éxito mayor. De hecho, es cierto que las oportunidades continúan presentándose y no podemos decir a quién, ni cuándo lo harán.

Analicemos el caso de Tom Anderson. Había estudiado arte y, probablemente, nunca tuvo suficiente técnica ni mucha idea de cómo funciona la tecnología. Igual que muchos de nosotros, sólo era usuario de la electrónica moderna e, igual que muchos de nosotros, seguramente no dedicaba mucho rato a averiguar qué había en la torre del ordenador y por qué aparece en la pantalla una cosa y no otra cuando se pulsa una tecla y no otra. No obstante, súbitamente, tal vez con gran sorpresa por su parte, fue aclamado en el mundo de la informática como el creador y pionero de la «red social» y como la persona que inició lo que se ha llamado «la segunda revolución de Internet». Su *blog*, que en un principio debía considerar un pasatiempo personal, se convirtió en la empresa MySpace en menos de un par de años, y ha sido visitado masivamente por jóvenes y muy jóvenes internautas (los usuarios mayores, si alguna vez oyeron nombrar a esta empresa y su fantástica popularidad seguramente le quitaron importancia o se rieron de ella pensando que era otra moda pasajera u otra idea absurda con la esperanza de vida de una mariposa). La empresa aún no producía ningún tipo de beneficio y Anderson no sabía como hacerla financieramente productiva (y seguramente tampoco tenía una intención muy firme de hacerlo). Fue así hasta julio del 2005, cuando, sin él pedirlo, Rupert Murdoch le ofreció 580 millones de dólares por la empresa, que entonces pendía de un hilo. La decisión de Murdoch de comprarla abrió más expectativas en este mundo, con más certeza que la magia de los hechizos más ingeniosos y sofisticados. No es extraño, por lo tanto, que los buscadores de fortunas invadiesen la red para buscar diamantes en bruto. Yahoo adquirió otra página web en la categoría de «red social» por mil millones de dólares y en octubre del 2006 Google puso sobre la mesa 1.600 millones de dólares para obtener otra, YouTube, que se había lanzado hacía tan sólo un año y medio a una escala muy pequeña por otra pareja de entusiastas aficionados, Chad Hurley y Steve Chene. El 8 de febrero del 2007, el diario *The New York Times* informó que, gracias a su brillante idea, Hurley obtuvo acciones de Google por un valor de 345 millones de dólares y Chene recibió acciones con un valor de mercado de 326 millones.

«Ser escogido» por el destino personificado en un protector fuerte y poderoso o en un mecenas con recursos que busca talentos todavía no reconocidos, o inadecuadamente valorados, ha sido un motivo popular en el folclore biográfico de los pintores, escultores y músicos desde finales de la Edad Media e inicio del Renacimiento. En cambio, no pasaba en la Antigüedad, una época en la que el arte se consideraba la forma de plasmar de manera

obediente y fiel la magia de la creación divina: los griegos «no podían conciliar la idea de creación bajo los auspicios de la inspiración divina con una recompensa monetaria por la obra creada».³ «Ser artista» se asociaba antes a la renuncia y a la pobreza, con «estar muerto para el mundo» más que con cualquier tipo de éxito mundano y todavía menos pecuniario. El mito etiológico de ser descubierto por los superiores y poderosos probablemente se inventó en el inicio de la era moderna para explicar los casos de artistas individuales sin precedentes (que todavía eran pocos y vivían en épocas distanciadas) que habían conseguido fama y riqueza en una sociedad que hacía del nacimiento una sentencia inapelable y en la cual la idea del hombre que define su futuro era inconcebible (y aún menos de la mujer que define su futuro), y para explicar estos casos extraordinarios de una manera que reafirmase más y no que destruyese la «norma», el mundano orden del poder y el derecho a la gloria. Como miembros de un extracto social bajo, o como seres absolutamente marginados, los futuros maestros del arte encontraban como norma (o el mentado mito de carácter etiológico) que incluso con el talento más grande unido a una determinación extraordinariamente obstinada y a un afán misionero genuinamente inagotable no era suficiente para determinar su destino, salvo que una mano poderosa se alargase para elevarlos a los dominios –de otra forma inasequibles– de la fama, la riqueza y la admiración.

Antes de la Era Moderna, la leyenda de «encontrarse con el destino» estaba confinada casi exclusivamente a los artistas. No es extraño, por lo tanto, que los practicantes de las bellas artes, como los pintores o los compositores, fueran casi los únicos que conseguían superar una condición social baja y cenar con príncipes y cardenales, e incluso con reyes y papas. En cambio, a medida que adelantaba esta etapa histórica, la franja de destructores de las barreras sociales se amplió. Con la multiplicación del número de personas «adventicias» fueron democratizándose las historias inspiradas en el tema de «encontrarse con el destino». Pasaron a formar parte de las expectativas de vida de todos los artistas vivos, practicantes mundanos de las artes mundanas de la vida mundana, y esto nos incluye en todos, o a casi todos. Todos hemos sido decretados como propietarios del derecho a «encontrarnos con el destino», a tener éxito en la vida y a llevar una vida feliz. Una vez se ha decretado un derecho, en poco tiempo se convierte en un deber.

Ciertamente, suelen ser los practicantes de las bellas artes (o más exactamente los individuos, las prácticas de los cuales -una cortesía de su repentina adquisición de un estado de celebridad- se han clasificado de «bellas artes», sin más argumentos) aquellos sobre los cuales empiezan a circular fábulas de un milagroso paso de la pobreza a la fortuna, que acaparan la atención y celebran públicamente las historias (por ejemplo, la bien conocida de una chica que vendía por dos libras unos ceniceros de vidrio de un valor de cincuenta céntimos, adornados con fotografías de ídolos del pop

recortadas de diarios y enganchadas al fondo de una manera más bien grosera, y que se pasaba el día esperando el momento oportuno en la tiendecilla de un aburrido callejón del este de Londres, hasta que un día se detuvo una limusina delante de la tienda con un importante patrón de las artes destinado a transformar la cama de la chica, que llevaba días sin hacer, en una obra de arte sublime, sin precio, como hizo la hada buena en el cuento de la Cenicienta, donde se dice que convirtió una calabaza en una carroza dorada). Las historias de maestros de las bellas artes (o más concretamente de chicos y chicas que lo son de manera mágica) tienen la ventaja de caer en un terreno que ha sido abonado a conciencia por una tradición de historias de muchos siglos. A pesar de ello, también encajan especialmente bien con la actitud de nuestros tiempos modernos porque, a diferencia de las primeras historias de la época moderna (por ejemplo la leyenda de un limpiabotas que se hace millonario) sólo omiten las cuestiones espinosas y más bien decepcionantes que impliquen la paciencia, la laboriosidad y el sacrificio personal, y que suelen ser necesarias para conseguir el éxito en la vida. Las historias de artistas visuales y de artistas de *performances* de renombre restan importancia a la cuestión del tipo de actividad a la que se dedica el individuo y a la manera cómo lo hace (en un mundo moderno-líquido, es razonable esperar en todo caso que ninguna actividad valiosa conserve su valor durante mucho tiempo). Es el principio más bien general en el que insisten las historias modernas-líquidas más típicas: que en un compuesto en el que aparezca la suerte, cualquier ingrediente puede hacer que los brillantes cristales del éxito se sedimenten a partir de una solución turbia llamada «vida». Y decimos cualquier ingrediente, no necesariamente el trabajo duro y la autonegación que proponían las historias modernas clásicas.

En estas condiciones, el invento de las redes informatizadas ha sido eminentemente útil. Una de las muchas virtudes de Internet (y una de las causas principales de su increíble tasa de crecimiento) es que pone precio a la incómoda necesidad de tomar parte en las oposiciones antiguas, resentidas y desfasadas entre el trabajo y el ocio, el ejercicio y el descanso, las acciones con un objetivo definido y las que no lo tienen, o también entre la aplicación y la indolencia. Las horas que pasamos ante el ordenador saltando de web en web, qué son, ¿Trabajo o entretenimiento? ¿Un trabajo o un placer? No podemos precisarlo en absoluto, no lo sabemos y tenemos que ser absueltos del pecado de nuestra ignorancia, porque la respuesta fiable a estos dilemas no puede llegar hasta que el destino abra la mano.

Por lo tanto, no es extraño que el 31 de julio del 2006 se contasen 50 millones de *blogs* en la red mundial y que, según indican los cálculos recientes, esta cifra crezca a un ritmo de ciento setenta y cinco mil diarios. ¿Qué información dan estos *blogs* al «público de Internet»? Pues informan de cualquier cosa que pueda pasar a sus propietarios/autores/operadores, o



de cualquier cosa que les pase por la cabeza, porque no hay manera de saber qué puede atraer la atención de los Rupert Murdochs o Charles Saatchis de este mundo, si es que hay algo que pueda hacerlo. Crear un «lugar personal», un *blog*, es otra variante de la lotería. Tal como hacíamos, vamos comprando décimos «por si acaso», con o sin la ilusión de que haya normas que nos permitan (o permitan a cualquiera) predecir a los ganadores, al menos el tipo de normas que podríamos aprender y recordar con la finalidad de observarlas religiosas y efectivamente en nuestra propia práctica. Como descubrió<sup>4</sup> Jon Lanchester, que había examinado una gran cantidad de *blogs*, un *blogger* escribía detalladamente lo que había desayunado, otro describía la alegría que le producía el juego de la tarde anterior, una *blogger* se quejaba de las carencias íntimas/secretas de su pareja, en otro *blog* estaba colgada una fotografía en absoluto favorecedora de la mascota del autor, en otra se cavilaba sobre las incomodidades que rodean la vida de un policía y otra recogía la parte más sabrosa de las proezas sexuales de una persona americana en China. Con todo, todos los *blogs* tenían un rasgo en común: una sinceridad desvergonzada y una forma muy directa de mostrar en público las experiencias más personales y las aventuras más íntimas. O para decirlo de una forma menos delicada: un afán impetuoso y una evidente falta de inhibición para ofrecerse uno mismo (o al menos para poner algunas partes o aspectos de uno mismo) en el mercado. Tal vez una parte u otra despierte el interés o haga volar la imaginación de posibles «compradores», tal vez hasta compradores ricos y poderosos, o simplemente de personas ordinarias, pero suficientemente numerosas como para atraer la atención de unos pocos poderosos, e inspirarlos para que hagan una oferta al *blogger* que éste no pueda rechazar y ponga por las nubes su precio de mercado. La confesión pública (cuanto más jugosa, mejor) de las cuestiones más personales, y que se supone que son secretas, es una especie de «sucedáneo de moneda», aunque sea inferior, una moneda a la que tal vez recurramos aquellos de nosotros que no podemos permitirnos las monedas que rutinariamente utilizan los inversores más «serios» (leed: con más recursos).

En nuestro mundo moderno-líquido practicar el arte de la vida, hacer que nuestra vida se convierta en una «obra de arte», equivale a estar en un estado de transformación permanente, a redefinirnos constantemente y a convertirnos en una persona diferente a la que hemos sido hasta entonces. Y «convertirnos en otro» implica dejar de ser aquello que hemos sido hasta el momento, romper y trocear nuestra antigua forma como las serpientes cuando cambian la piel o el marisco cuando cambia la concha: rechazándola y confiando que nos desembarazaremos de todos los personajes agotados, inservibles, demasiado estrechos o poco satisfactorios tal como se nos han mostrado, para buscar nuevas y mejores ofertas y oportunidades. Para poner otro yo a la vista de todos y admirarlo ante un espejo y con los ojos de otros

debemos expulsar al antiguo yo de nuestra vista y de la vista de los otros y, si es posible, también de nuestra memoria y de la memoria de los demás. Al «autonegarnos» y «autoafirmarnos» estamos practicando una destrucción creativa. Y lo hacemos cada día.

Para muchos, sobre todo para los jóvenes, que dejan atrás tan sólo algunas huellas, básicamente superficiales que aparentemente son fáciles de borrar, esta nueva edición del arte de la vida puede parecer atractiva y deseable... y admito que no les faltan razones. Este nuevo tipo de arte ofrece una cantidad –en apariencia infinita– de disfrute. Además, prometen que aquel que busca una vida placentera y satisfactoria nunca sufrirá una derrota definitiva ni irrevocable, que después de cada contrat tiempo surgirá otra oportunidad para recuperarse, que el individuo podrá cortar y «volver a empezar», «empezar desde el principio» y recuperar o compensar plenamente aquello que ha perdido gracias al hecho de poder «volver a nacer» (es decir, a participar en otro, esperamos que más amable y afortunado, «único juego») de manera que las partes destructivas en los actos sucesivos de destrucción creativa pueden olvidarse fácilmente, y el regusto amargo que dejan puede neutralizarse con la dulzura de las nuevas perspectivas y las promesas que aún no se han puesto a prueba.

Para la idea de las generaciones, según expone Ortega y Gasset en su ensayo sobre el método de generación en la historia, es decisivo no que sucedan, sino que se superpongan en el tiempo; es decir, la coincidencia parcial de sus vidas. Ésta es, ciertamente, la circunstancia que define el papel que tienen las generaciones a lo largo de la historia.

Esta observación, tal como comentó en aquella época el filósofo, era una corrección a todas las concepciones anteriores sobre el papel que tenían las divisiones generacionales. Pero cuando releemos las reflexiones de este maestro español armados con nuevas pruebas –que él no tenía a su alcance– nos sorprende lo tópico que resulta el mencionado comentario: igual que entonces, hoy esta proposición es una corrección. Corrige también las opiniones actualmente extendidas sobre la significación de las generaciones. No obstante, las opiniones de hoy en día pueden diferir en otros aspectos, ya que todas tienden a enfatizar, precisamente, la sucesión en el tiempo, cosa que para Ortega y Gasset no era un aspecto decisivo del fenómeno de las generaciones. Las ideas generales concentran la atención en las diferencias intergeneracionales que derivan del intervalo de tiempo que separa las generaciones: igual que las ideas propias del tiempo de Ortega y Gasset, también se deben corregir.

Hagamos ahora la siguiente reflexión: ¿Cuáles son las consecuencias más destacadas y fundamentales de la «coincidencia» y «superposición»;

es decir, de la convivencia parcial entre generaciones, que subraya Ortega y Gasset? ¿Qué revela y qué augura esta presencia simultánea? Pues que las fronteras que separan a las generaciones no están ni pueden estar claramente definidas, que no pueden dejar de ser ambiguas y que no pueden pasarse por alto y, aún menos, ignorarse. Es necesario dibujarlas y respetarlas, argumentarlas y probar su legitimidad. Es necesario convencer a los individuos situados dentro de estas fronteras, tal vez hasta presionarlos, para que se queden, mientras que a los que están fuera se les debe cerrar la entrada y es necesario que los funcionarios de inmigración los mantengan alejados con la ayuda de los guardias de frontera, a veces armados, pero siempre equipados con un libro de normas y con detectores, ya sean electrónicos o de otro tipo. Tal como descubrió y evidenció Frederic Barth, uno de los antropólogos más perspicaces del siglo pasado, las fronteras no suelen dibujarse a causa de las diferencias. Más bien al contrario: las diferencias se notan y hasta se convierten en «un ente social y cultural» por el hecho de dibujar las fronteras. Primero se pone una frontera y después empieza una búsqueda enfermiza de rasgos distintivos, incluso incompatibles, de los individuos situados en el lado contrario, de manera que la legitimidad y el carácter indispensable de la frontera pueda justificarse más allá de la duda razonable y, en el caso de su fortificación, volverse convincente.

Al fin y al cabo, la cantidad de diferencias entre los seres humanos seguramente es incontable. Quien quisiese encontrar dos seres humanos idénticos aburriría la búsqueda y se sentiría frustrado, como se sintieron las damas de honor a las que Leibnitz, el filósofo de la corte, pidió que buscasen dos hojas de otoño, idénticas, entre los millones de hojas que cubrían el suelo del jardín real. Aunque fuesen pertinaces y diligentes, y aunque intentasen simplificar las irritablemente diversas realidades reduciendo la variedad infinita a un número finito de clases y categorías, los investigadores y todos nosotros juntos no conseguiríamos localizar una réplica exacta de una persona entre los más de seis mil millones de personas de nuestro planeta (la policía, que supervisa este gentío, es plenamente consciente y da gracias a la naturaleza porque ha hecho que el ADN, la retina y las huellas digitales sean únicas). Todos somos diferentes y cada uno de nosotros se diferencia de los demás por todo tipo de rasgos corporales y faciales, pero también por nuestras preferencias y antipatías, hábitos o ausencia de hábitos, contenido de nuestra memoria, cosas que sabemos y cosas que no hemos aprendido, o por los sonidos cargados de significado que usamos para explicar todo esto a los demás. El hecho de que la memoria electrónica sea mejor que la humana por intentar llevar un inventario completo de todas las idiosincrasias individuales continúa siendo una cuestión abierta. Afortunadamente, muchas de estas idiosincrasias, tanto si son «objetivamente» mínimas como si son considerables, en muchos de los casos no nos causan problemas y muy pocas veces nos impiden

encontrar rápidamente, y con poca o ninguna duda, el patrón correcto para relacionar e interactuar con otros seres humanos. La gran mayoría de las diferencias personales casi nunca se nos presenta con un «problema» que requiera vigilancia, atención o medidas defensivas. Hay pocas de estas diferencias que atraigan de manera periódica la atención de otras personas y, si lo hacen, atraen la atención tan sólo de una categoría concreta de las otras personas, especialmente «sensibilizadas». En lo que se refiere al resto de diferencias, tendemos a mirar hacia otro lado, cuando nos pasan desapercibidas de entrada. De hecho, las características que son «objetivamente» distintivas e idiosincrásicas se clasifican en dos grandes categorías: aquellas que estamos preparados para investigar como relevantes e importantes, y aquellas respecto a las cuales hemos sido entrenados para mantenernos insensibles e indiferentes. Cuando se dibujan y redibujan las fronteras se modifica el contenido de estas dos categorías. La ceguera y la visión selectiva son los productos básicos del dibujo de las fronteras.

Para aquellos que tengan conocimientos superficiales de sociología, todo lo que hemos dicho hasta ahora no es ninguna novedad. Hasta ahora, las verdades que aduzco más arriba son banales y todos los libros de texto de sociología sucesiva refuerzan esta trivialidad. El problema, en cambio, es que les pagamos un tributo los días de fiesta y de vacaciones, pero pocas veces los días laborables. En la práctica diaria los sociólogos solemos olvidarnos de estas verdades o, por lo menos, nos comportamos como si nos hubiésemos olvidado. Siempre que se habla del concepto de conflicto «generacional», la mayoría de los sociólogos busca de manera casi rutinaria las diferencias «objetivas» que separan a las generaciones y (seguramente) determinan *a priori* y de forma irreconciliable los conflictos deducidos *a posteriori* de su comportamiento. En cuanto a los estudios empíricos de las divisiones sociales, todas las dudas referentes a la naturaleza «objetiva» de la autoidentificación generacional, prolífica en análisis teóricos, parecen desaparecer o, como poco, quedar suspensas en cuanto a la duración. Se crea la impresión de que las fechas de nacimiento tienen el poder de definir por adelantado límites claros y sólidos en lo referente a las decisiones humanas, mientras que asignarles una gran importancia o, al contrario, ignorarlos, o considerarlos menos importantes que otras cualidades para decidir qué alianza firmar y en qué conflicto embarcarse, no se deja como una elección humana. Muy pocas veces los autores califican de manera explícita estas impresiones o toman nota de sus dudas en cuanto a la corrección de las mencionadas impresiones y, si lo hacen, casi siempre es en notas al pie.

Se puede decir que no es nada extraño. De hecho, desde el punto de vista sociológico, a diferencia de las ramas de la erudición que se centran en otros objetos diferentes del ser humano en el mundo, no pueden ser más que una «hermenéutica secundaria». Los sociólogos interpretan aquello que ya

ha sido interpretado, reciclan las interpretaciones profanas, primarias, y tienen por objeto los productos del trabajo diario (intelectual y práctico) de las interpretaciones hechas. Los sociólogos encuentran que el lugar en el que se han de erigir sus construcciones ya está densamente poblado. El material de construcción de las construcciones propias de los sociólogos son los conceptos ya articulados y las premisas tácitas del conocimiento general, empleados por los objetos humanos de la investigación sociológica en sus prácticas comunes diarias. Los sociólogos ven que los elementos del mundo ya están presegregados, preclasificados, archivados y catalogados.

Hacer inventario y catalogar de «doméstica» la realidad mundana mediante las simplificaciones. La multiplicidad y la complejidad del *Lebenswelt* resistente a la percepción sensual y a la absorción mental en la su modalidad primitiva, no procesada, se reduce a un conjunto finito de rasgos «relevantes», mientras que la riqueza infinita de los rasgos restantes, «irrelevantes» o «indiferentes» por diseño o por defecto, se eliminan del campo de la visión y se convierten en todo, menos en invisibles para el ojo entrenado (la importancia de los aspectos «relevantes de la realidad no podría retenerse si no fuese por la ceguera selectiva adiestrada). A partir de ahora, la percepción se obtiene mediante la prefiguración de aquello que es perceptible; los objetos de la percepción se sitúan en el campo de visión con la etiqueta de la categoría a la cual ya han sido asignados y también se equipan con un significado prefabricado.

No es necesario someter a escrutinio la propia categoría; ahora tiene la condición intocable de «dada» y, por lo tanto, no es una cuestión que pueda ser objeto de debate, y menos aún de descubrimiento ni de construcción. Una vez se ha identificado y anotado la etiqueta de la categoría y se ha clasificado debidamente la carrera, todas las diferencias entre sus carreras, aunque sean numerosas, pueden ignorarse de manera segura y permanecer indiferentes a todos los intentos y objetivos prácticos. Seguro que su presencia no interferiría con la selección del modelo de comportamiento que evoca rutinariamente el encuentro con miembros de una categoría determinada. La selectividad de la vigilancia y la ceguera selectiva hacen que el mundo sea adecuado para vivir y que la vida en el mundo sea factible. De hecho, parecen las condiciones *sine qua non* necesarias del ser humano en el mundo.

Igual que los conceptos de «nación» o «clase», el término «generación» es «performativo» (expresiones que crean una entidad por el hecho de nombrarlas): una convocatoria o un grito de guerra que se eleva a la condición de una comunidad imaginada o postulada de manera más precisa. El término pide una solidaridad de actitudes e intenciones que transforma un amplio agregado de individuos en una comunidad de pensamientos y actos, y eleva la comunión sugerida de destino a la condición de «destino común» (o, con el vocabulario que Max Weber legó a los sociólogos, a la transformación de



una categoría en un grupo). Al menos la asunción, a veces explícitamente declarada pero muy a menudo implícita, de la cual depende el significado del término, es que compartir el rasgo reconocido como el rasgo distintivo y constitutivo de la pertenencia a una generación –es decir, la característica de haber nacido en un período de tiempo concreto– determina la identidad de la situación, los retos, las oportunidades, las amenazas y las tareas y que, por esta razón, quien comparte esta característica tiene la necesidad y la obligación de tener como referencia a los compañeros de su misma edad al escoger los modelos de conducta adecuados, o los criterios para separar el bien del mal, lo que es correcto de lo que es incorrecto y, de manera más general, aquello que es loable de aquello que es condenable.

Debe destacarse que al asignar un papel decisivo al momento del nacimiento para determinar el destino común y, por tanto, el mayor poder de determinar y manifestar solidaridad de comportamiento, esta asunción se esconde más de lo que se revela. Lo que pasa desapercibido, en silencio, es que el «destino común» es tanto –sí no más– una derivativa y un brote de la solidaridad de una acción, como lo es su explicación (retrospectiva). Y lo más importante es, precisamente, el hecho de ignorar este vínculo causal o el hecho de invertir, a la orden de causa y efecto, lo que constituyen condiciones tal vez indispensables y, sea como sea, deseables, para la respuesta positiva de aquellos a los que se dirige la convocatoria a la solidaridad de acción. Para dotar el llamamiento de capacidad de actuación, para hacer de

la predicción una profecía autorealizable, a aquellos a los que se dirige se les tendría que hacer creer que el destino común ha sido determinado *a priori* y que esta determinación es irreversible. Y cuanto más sólida sea esta creencia, mayores serán las oportunidades que tendrá la profecía de cumplirse por sí misma. La probabilidad de la elección postulada aumenta con la convicción de que «no hay elección» o, dicho en otras palabras, la solidaridad generacional deviene más «natural» por el hecho de no ser consciente de su artificialidad. O, como diría Alfred Schütz, se consideraría autoevidente e incuestionable cuanto mayor fuese la cantidad de personas asignadas a una generación que considerase sus elecciones en términos de «a causa de» en vez de «con la finalidad de» o «en nombre de».

Las entidades a las que nos remiten los conceptos postulantes/performativos tienen la modalidad de proyectos; están perpetuamente *in statu nascendi* o, en palabras de Ernst Bloch, «*noch nicht geworden*». Siempre están en un estado de «convertirse» y nunca se completan. La realidad permanece tozudamente detrás de la condición estipulada a pesar de todos los esfuerzos para hacerlas coincidir, los esfuerzos que provocan los conceptos performativos aunque sólo sea revelante de alguna manera la grieta que separa el estado de cosas del «tipo ideal». Es esta grieta la que, intencionadamente o no, produce conceptos performativos intrínsecamente, y tal vez incurablemente, críticos con el *status quo*, pero nunca a la altura de las normas que fijan. El concepto de «generación» no es una excepción. De manera similar a las nociones de «nación» o «clase», presenta un reto permanente a las realidades sociales, desconcertadamente cortas como las del significado que tendrían que haber asignado a las distinciones generacionales y del respeto que deberían mostrarles.

Por todas las razones que hemos aducido, explícita o implícitamente, en las líneas anteriores, todos los conceptos «postulativos», incluido el concepto de «generación», deberían clasificarse entre los términos ideológicos que -como señaló Roland Barthes al analizar el papel común, casi universal, que tienen en la propaganda política mediante la estratagema de «naturalizar la historia» (o sea, presentar eminentemente productos históricos de las elecciones y acciones humanas como un estado de la naturaleza determinado por sus leyes inexorables)- tienden a calificar los efectos de la actividad humana en el mundo como fenómenos naturales que preceden y determinan la mencionada actividad. De la misma manera, los términos ideológicos esconden o niegan de manera explícita la modalidad secundaria derivativa de los fenómenos, que intentan volver a presentar como «factores objetivos». Todos los conceptos ideológicos suelen seleccionar las partes o aspectos de la realidad existente o postulada en la medida que tienen que elevarse a la condición de «factores objetivos» y asignan un papel particularmente

importante a las fronteras del grupo que solicita solidaridad y lealtad a sus miembros. El argumento de «naturalidad» u «objetividad» es inherentemente selectivo porque se emplea para reforzar una lealtad mediante la devaluación y degradación de todas las lealtades alternativas (excepto algunas lealtades auxiliares, notorias por la propensión que tienen a la intolerancia, como la lealtad a la familia o la lealtad a la religión, de las que se espera que se utilicen como bloques de viviendas en la construcción de la totalidad postulada, similarmente intolerante).

La ideología se alimenta del deseo humano de simplificar la imagen del mundo y, por lo tanto, de rebote, de las elecciones escarificantes y de los problemas desconcertantes que plantea el mundo. La ideología usa la reducción como el arma principal en la búsqueda de la resolución de problemas y de la acción resolutoria. El producto básico de la reducción ideológica es la partición binaria de los humanos en «nosotros» (el universo de la solidaridad y las obligaciones morales) y «ellos» (la expansión de la hostilidad y de las guerras calientes o frías). Estas divisiones fingen ser tan exclusivas como exhaustivas, pero pocas, si es que alguna lo hace, consiguen alcanzar sus ambiciones y cumplir su promesa. La gran abundancia de realidades humanas huye de la austera frugalidad de la clasificación. Un producto secundario normal de las divisiones binarias es la «zona gris» que se extiende entre «nosotros» y «vosotros», un terreno de negociación constante intercalado con guerras y escaramuzas de reconocimiento, de misiones proselitistas, y purgas y exorcismos frecuentes. Lo «grisáceo» de la esfera gris, sinónimo de la visión pobre, la falta de claridad y la indecisión, es un reto constante para la ideología, que hace surgir un efecto desesperado y continuo, pero inútil, de separar la «blancura» de la «negrura», de los que lo «grisáceo» es una mezcla.

La demanda de ideología es un efecto de la demanda de «pertenencia», en otras palabras, de «identidad de grupo» que es definitiva para la auto-definición, en la que la referencia a una comunidad imaginada resulta el recurso primario y el expediente usado más a menudo. El deseo de pertenecer sólo puede corresponderse en combinación con una confrontación al por menor con un grupo seleccionado para el papel de *alter ego* o la oposición al por mayor con «todos los demás». Esta «hiperinversión colectiva» -la denominación que da Jacques Sémelin<sup>5</sup> a este procedimiento- minimiza o rechaza abiertamente la diferenciación dentro de los dos grupos yuxtapuestos («el nuestro» y «el suyo»), además de todas las similitudes entre sí. Como las variaciones internas en los grupos y las características que tienen en común son muy numerosas, la «hiperinversión» puede hacerse de diversas maneras y la competencia entre diversos paquetes de inversiones, que a veces son incompatibles, es tan feroz como inevitable.

Las luchas entre promotores de lealtades de grupo en competencia, el equilibrio de fuerzas, están sujetas a modificaciones constantes. El aumento y la disminución de competidores sucesivos dan mucha información sobre la dirección que toman las transformaciones sociales de las que son manifestaciones (conscientes o no). Para la sociología de la generación, el tema de investigación más interesante y prometedor es, precisamente, la intensidad cambiante de las respuestas populares a los llamamientos de solidaridad generacional. Y en nuestros tiempos modernos-líquidos, multivocales, en los que la metáfora de las «redes» naturalmente fluidas y endémicamente subdeterminadas tiende a sustituir la de las «estructuras» superdeterminadas, sólidas e inertes, la popularidad de los llamamientos a la prioridad de la lealtad generacional parece que está en alza. Podríamos suponer que este desarrollo estuviese vinculado a la nueva percepción de la posición y del papel de los individuos en la sociedad. Situada entre colectivos e instituciones eminentemente frágiles y evidentemente fisiparos, con una esperanza de vida corta y encogida, la duración de la vida de los individuos –que hasta hace poco se consideraba espantosamente breve en comparación– es lo que tiende a emerger como única entidad, que constantemente predica la prolongación de la esperanza de vida. No es extraño, por lo tanto, que se perciba como uno de los pocos puntos que permanecen y, acaso, el único punto sólido de referencia, en el flujo del envejecimiento rápido y de los estilos de vida desacreditados, rechazados y olvidados, y de las recetas de una vida feliz y decente, y entre los proyectos que pierden el atractivo y el poder de movilización mucho antes que se tenga la oportunidad de alcanzarlos. La categoría de «generación» parece que suene al unísono con esta experiencia original. Al fin y al cabo, envuelve el transcurso de la vida individual, se muestra tan egocéntrica y autoreferencial como las muy recomendadas prácticas de estrategia vital. Atribuye la importancia principal a los hechos biográficos y asigna a la biografía individual el poder y el papel determinante supremo de la máxima autoridad al dibujar los mapas de las divisiones y de las alianzas sociales. Las sugerencias que realiza en referencia a la fuente y al contenido de los conflictos sociales, de igual manera que a las coaliciones recomendadas, parecen creíbles, al menos más creíbles que tantas otras explicaciones y recomendaciones alternativas que substituyen a otras en una sucesión rápida y que se olvidan antes de ser plenamente asimiladas y memorizadas. En un escenario moderno-líquido, las novedades tienden a olvidarse tan rápidamente como se han absorbido. Contra este trasfondo, la perpetuación de la vida individual y su ímpetu parece que sea sólida como una roca.

Michael Corsten<sup>6</sup> asocia de manera correcta el renacimiento actual de la categoría de «generación» con la «crisis de identidades colectivas». No hace mucho esta última era, todavía y sobre todo, heredada, pero ahora es necesario buscarla, interpretarla y «transmitirla» en el transcurso de la

vida individual. Actualmente, la ubicación social del individuo suele ser una tarea, y no un hecho «dado», y es una tarea que no se acaba nunca de manera segura ni definitiva, sino que es una dedicación continua que exige una atención permanente y un esfuerzo incansable. Es una tarea que recae sobre los hombros del individuo y que es llevada a cabo según la responsabilidad individual. Han de reunirse los recursos individuales para poder representarlos y es el individuo quien, seguramente, será culpado por las carencias o el fracaso de la interpretación, mientras que el éxito, correcta o contrafactualmente, se supone que está dentro del poder y al alcance del individuo.

Todos nosotros, que hemos nacido y crecido en la época moderna-líquida, somos individuos *de jure*; por llamarlo de alguna manera, por «decreto del destino» (en una sociedad moderna-líquida, la socialización de los recién nacidos tiene como objetivo inculcar «independencia» y «autonomía» individual: los nombres en clave de la responsabilidad individual y la posición asignada socialmente en la sociedad). A pesar de ello, no todos nosotros reclamamos justamente la individualidad *de facto*. Casi siempre los recursos y las aptitudes a disposición del individuo resultan inadecuados para la tarea de autoafirmación postulada. A veces, hasta muy inadecuados. En estos casos, la víctima se salta la norma, que se supone que es universalmente vinculante y tiende a culpar la resistencia del «mundo de fuera», que es defectuoso por diseño o de funcionamiento deficiente por su incapacidad de alcanzar la condición del individuo *de facto* (cuando el cuchillo que usamos no está afilado, tendemos a culpar a la dureza del bistec poco hecho de nuestra incapacidad de masticarlo).

Este tipo de experiencia es especialmente doloroso y frustrante para los jóvenes. El mundo al que llegan parece lleno a rebosar de oportunidades, que resultan más seductoras por el hecho de no haber sido concretadas, pero que están condenadas a permanecer tentadoramente fuera de su alcance. Nada les hace desistir de soñar con intentar conseguir las, aunque el placer de cada uno de los sucesivos intentos es probable que se quede envenenado por el pensamiento de las restantes que se van volando, y que se han perdido mientras duraba el intento. A diferencia de la gente mayor que les rodea, aleccionada por la amarga experiencia del «principio de la realidad», que se alza invariablemente por encima del «principio del placer», los jóvenes están tentados a saltar de una oportunidad a otra mientras intentan evitar los compromisos serios e indefinidos que pueden comportar y, al mismo tiempo, no dedican a las oportunidades que han intentado suficiente tiempo para aprobar o desaprobado su valor. La probabilidad de frustración en el caso de los que acaban de incorporarse a la sociedad es, por tanto, especialmente alta, mucho más alta incluso por la ausencia de recursos acumulados hasta entonces para llegar a su ilusión con eficiencia. En estas circunstancias, es probable que los jóvenes se inclinen por «sacar algún sentido» de sus decepciones, que expliquen mediante la grieta de

comunicación, el desacuerdo o la incompatibilidad de intereses entre ellos y los objetos de sus acciones, es decir, la «sociedad». Y también es probable que acusen a las realidades sociales heredadas de las generaciones anteriores de extremadamente duras, estancadas y poco hospitalarias, unas cualidades causadas por la indolencia, y hasta por la malicia. Por tanto, estarán dispuestos a aceptar que los problemas individuales son el producto de la «guerra entre generaciones», en la que la generación mayor bloquea la entrada a los jóvenes y tergiversa las normas y las bases del juego a su favor.

El flujo de tiempo siempre combina la continuidad y la discontinuidad. A pesar de ello, en el transcurso de los milenios no se acumulan elementos desconocidos que se atravesasen en la vida individual. En comparación había pocas oportunidades de un reto sin precedentes que desafiase las capacidades hereditarias, las rutinas y la búsqueda de respuestas nuevas y nunca probadas, y aún menos de redefinir de manera radical la sabiduría establecida, las costumbres de muchos años y las estrategias de vida. De hecho, la suma total de nuevas oportunidades era suficientemente pequeña como para situarla dentro de los marcos cognitivos existentes de manera casi imperceptible, sin darse cuenta de que las rutinas de la vida habían sido revisadas en su transcurso. Según el polaco Stefan Czarnowski, el analista de las dinámicas culturales más perspicaz, el rasgo distintivo de «tradicionalismo» no es una resistencia incondicional a la novedad y la negativa absoluta a absorber y aprobar incluso cambios profundos en las formas y medios establecidos (de hecho, si se observan con detenimiento todas las culturas «tradicionalistas», han sido el resultado de una serie de añadidos y adiciones con fechas de origen muy diversas), sino una percepción del mundo –incluso del propio pasado– privada de «profundidad histórica», un tipo de percepción que no distingue entre los elementos de la forma de vida practicada actualmente según la longevidad de la su presencia en el legado cultural, una cualidad que, de hecho, facilita la introducción de ingredientes nuevos en el aparentemente homogéneo «cuerpo de la tradición». Una vez absorbidos e incorporados, los nuevos añadidos adquieren una autoridad cultural igual a la de los que tienen una antigüedad centenaria. La revuelta en el legado cultural heredado tiene que ser bastante profunda y la devaluación de las formas y medios aprendidos bastante rigurosa y completa para evitar que la discontinuidad que se escapa de la atención popular y los investigadores (estos «hermenéuticos secundarios» de la experiencia humana) vean que se ha producido. Para hacerse perceptible, la revuelta también ha de estar lo bastante condensada en el tiempo como para que se aprecie su efecto en la vida, de mediana duración, de un individuo.

No fue una simple contingencia que la categoría de «generación» (en el sentido de una totalidad que destaca por los rasgos comunes de todas las unidades que la forman y que no se pueden encontrar en ningún otro lugar) naciese y se fijase en el discurso científico y social, y también público, posterior a la Gran Guerra (fijémonos con el calificativo de «gran» sólo se conoce a la primera de las guerras mundiales del siglo xx, aunque después fuese superada por la segunda guerra mundial en alcance territorial, crudeza y gravedad de las consecuencias). Fue entonces cuando el estudio fundamental de la comunicación y los desacuerdos intergeneracionales fueron abordados por Ortega y Gasset. Y no mucho tiempo después Karl Mannheim fijó esta categoría, acabada de descubrir y muy apreciada, junto con otra novedad conceptual, la de «ideología» en sus admirables carreras. Se podría decir que el descubrimiento de la «generación» en el sentido que propuso Ortega y Gasset y que canonizó después Mannheim (a saber, el de «sujeto colectivo» con una visión del mundo particular, «capaz de» o «inclinado a» actuar por su cuenta y sus propios intereses particulares) fue por sí mismo un triunfo generacional: el de la generación de la Gran Guerra.

Y no es nada extraño, porque no había habido ningún choque comparable desde el terremoto, incendio e inundación que asoló y destruyó Lisboa en 1755. No había habido ningún choque mental ni moral equivalente en la parte del planeta que se denominaba a sí misma «civilización». La catástrofe de Lisboa hizo que la incipiente «civilización moderna» se declarase en guerra con la naturaleza, y al mismo tiempo hizo que se tambalease la confianza depositada durante tanto tiempo en la sabiduría, y en la bondad y justicia intrínsecas de la creación divina. Añadió un argumento abrumadoramente convincente, de hecho muy contundente, a la insistencia de los filósofos sobre la necesidad de superar la naturaleza y el hecho de estar sujeto a la gestión humana: la gestión que realizaba el hombre, el hecho de utilizar intereses humanos y, con este objetivo, sustituir al ciego azar de la naturaleza por un orden guiado por la razón, diseñado y controlado meticulosamente, resistente a los accidentes, predecible y, sobre todo, administrable. En cuanto a la catástrofe de la Gran Guerra, minó la confianza repositada durante casi dos siglos en la sabiduría y la rectitud global del orden basado en la ciencia y la tecnología y creado por el hombre, además de poner en duda la afirmación que dice que en los cálculos de la bondad y la justicia, este orden obtendría más puntos de los que nunca obtendría la naturaleza. «Si –como proponía Susan Neiman<sup>7</sup>– la Ilustración es el valor de pensar por uno mismo, también es el valor de asumir responsabilidades por el mundo al cual llega el individuo». Pero «cuanta más responsabilidad sobre el mal se dejaba en manos de los humanos, con menos valor parecía que la especie lo asumía». Lo que había demostrado más allá de la duda razonable la «Gran Guerra» (que pronto volvería a confirmarse, si es que hacía falta otra confirmación, con la

oleada de genocidios que asoló el planeta) fue que, por los resultados, las administraciones humanas pueden ser asimismo caprichosas, impredecibles, ciegas, desconsideradas e indiferentes respecto a las virtudes y vicios humanos, lo mismo de lo que había sido acusada la naturaleza dos siglos antes.

El *shock* debería haber destruido el orgullo desmesurado y la arrogancia de los pioneros y portavoces de la «civilización». Europa estrenaba el siglo xx con un humor claramente optimista, un estado de ánimo que no se había vivido nunca. Todo o casi todo auguraba cosas buenas y hasta mejores. Grandes extensiones de tierras y mares se rendían dócilmente a la voluntad de Europa y parecía que no soñasen más que en destruir los grilletes de los prejuicios y ser convertidas por los emisarios y misioneros de la civilización al credo triunfante del progreso infinito. Los científicos anunciaban día sí y día también la superación de otra frontera del conocimiento y el potencial humano. La vida de muchos –si no de todos– estaba más llena de comodidades y era más próspera año tras año, las distancias eran cada vez más cortas y menos arduas de recorrer, el tiempo corría más deprisa, de manera que aún se podían pedir, tener y disfrutar más regalos en cada una de sus unidades. Era un reino gobernado por la razón, el poder inseparable de la ley y el orden. Y todas estas cosas estaban al alcance de todos. Nadie, excepto algunos maniáticos y malhechores, quería resistirse a la marcha imparabla hacia la perfección, y si alguien alimentaba estos pensamientos inicuos en secreto, estaba condenado a fracasar si intentaba seguirlos con hechos. Desde lo más alto hasta lo más bajo de la sociedad, todos se hicieron más ilustrados, aunque no a la velocidad que sería deseable, ni como se haría –seguramente– en el futuro; las bajas pasiones humanas se dominan de forma aún más segura; las convenciones humanas se vuelven más amables y la cohabitación más pacífica; la voluntad de resolver los desacuerdos entre los hombres mediante guerras se desvanece lentamente mediante la invocación a la autoridad de la razón. La historia se vincula firmemente al camino que ha empezado a recorrer. Retirarse es impensable. El futuro de la civilización está asegurado. Bajo la gestión del hombre, el mundo es seguro y cada vez lo será más.

Y, de pronto, la matanza más masiva de la historia de la humanidad. La muerte de millones de individuos en agonías que no se habían oído desde que el último hereje fue quemado vivo en la oscuridad de la edad oscura. Los cadáveres aparecían cosidos por las bayonetas y la metralla, aplastados por los tanques e inflados por venenos gaseosos. Las víctimas del odio, los prejuicios y la superstición se pudrían vivos durante inacabables meses en la humedad y el barro de las trincheras mientras bendecían a aquellos que habían tenido la suerte de morir al instante. Junto con los soldados, la civilización sufría una muerte, despiadada y espantosamente lenta en las trincheras cavadas por toda Europa, desde los pantanos de la Prusia Oriental hasta las aguas del Somme; y junto con la civilización moría aquella acogedora

hospitalidad del mundo de la seguridad, de la cual daba fe. El mundo seguro se hundió y se ahogó, sin la esperanza de la resurrección, en los ríos de sangre humana vertida sin ninguna consideración, sin objetivo.

Todo aquel horror nació de la combinación entre el accidente (la segunda bala que disparó un estudiante frustrado –gracias al hecho que el chofer real se equivocó de camino cuando se dirigía al hospital– donde el objetivo real que pretendía tocar la primera, pero que falló, quería visitar y consolar a su víctima accidental) y una serie de planes bélicos meticulosamente diseñados, con una precisión científica, por los expertos más reconocidos de los ejércitos más avanzados, más modernos y mejor equipados del rincón con más progreso del planeta: todo supremamente racional, cautelosamente calculado para hacer que las hostilidades fuesen breves y poco sanguinarias y para que los resultados fueran tan decisivos como rápidos. A pesar de ello, lo que sucedió a continuación no formaba parte de los planes de nadie. Nadie había planeado una masacre mutua durante cuatro años y ello fue, probablemente, lo más chocante y horroroso de las muestras chocantes y horribles de la Gran Guerra. Aquel acontecimiento truculento no estaba programado, diseñado, anticipado y ni siquiera se creía que fuese concebible. Y los medios seleccionados para cumplir con las tareas no planificadas resultaron muy poco acertados y altamente ineficaces: de hecho, fueron inútiles. No porque los cálculos fuesen erróneos. Un error de cálculo se puede corregir y corregirlos puede ser una empresa útil ya que las personas suelen aprender de los errores que cometen y, por ello mismo, hacen que su futuro sea más acertado. Fue más la idea de que con los conocimientos y la tecnología suficientes se puede calcular el futuro y asegurar los objetivos afinando los medios: lo que murió en los campos de matanza del Somme, Verdún y Prusia Oriental y se enterró en fosas comunes junto con los millones de soldados fue la confianza de Europa en sí misma, la creencia en la victoria definitiva de la razón por encima de las pasiones, la confianza en la sabiduría y en la benevolencia de la historia y el reconfortante sentimiento de un presente seguro y un futuro garantizado.

No es fácil reconstruir el hilo de los pensamientos que hicieron que Ortega y Gasset y Mannheim concentrasen su atención y la de sus lectores en el papel que desarrollan las generaciones en la historia. No obstante, podemos plantear la hipótesis de que llegar a este punto habría sido mucho más difícil para los dos si no hubiese sido por las revelaciones de la Gran Guerra. Paul Ricoeur dividía el fenómeno de la «identidad» en dos: la *ipséité* (distinción continua de los otros seres humanos) y la *mêmeté* (semblanza continua con uno mismo). Fue esta segunda parte de la identidad lo que aniquiló la Gran Guerra. El «yo» de antes de la Gran Guerra, el «yo» de después y el «yo» que se extiende entre el «antes» y el «después» hablaban lenguas diferentes. A los tres les costaba establecer fácilmente la comunicación con los otros dos. ¿Aquellos que salieron vivos de la matanza, podrían entender comple-

tamente, por no decir explicar, el entusiasmo con el que iban al matadero? ¿Podrían transmitirnos sus tristes conocimientos a nosotros, animados y bailando en plazas públicas el día de la movilización? ¿Podrían comprender porqué lo que saben ahora no podían ni habérselo imaginado y, que si se les hubiese advertido de lo que pasaría, habrían desestimado el aviso pensando que era un rumor malicioso?

Parece probable que el golpe que recibió *la mêméte* de la identidad europea fue un factor decisivo al reciclar la noción de «generación» para hacer de ella una de las herramientas conceptuales más importantes en el análisis de las divisiones sociales y políticas. La materia prima de la categoría analítica objetiva la suministró la experiencia subjetiva de una vida cortada en dos mitades impresionantemente diferentes. También parece probable que el laboratorio en el que se acuñó el concepto de «generación» fue la oposición que sobrevivió –y con la que convivieron– de «nosotros ahora» y «nosotros entonces».

Hasta que no fue acuñada, afilada y pulida, la nueva herramienta no estuvo preparada para utilizarla en la formación de las oposiciones entre «nosotros» y «ellos». La idea de la ruptura intergeneracional y de la ruptura de la comunicación se pintó con los colores que se habían mezclado y probado antes en los esfuerzos por entender y «sacar algún sentido» de la experiencia de la vida fragmentada y del tiempo fragmentado que deshizo y desvaneció el *Lebenswelt* conocido, y que lo sustituyó por un mundo que aún se tenía que asimilar, un mundo inexplorado y temido por este desconocimiento, espantoso por la ausencia de mapas y la perspectiva de una larga serie de ensayos arriesgados y de potenciales errores fatales.

Cuando el paso del tiempo aceleró y recortó la distancia entre los turnos y los hitos sucesivos que cambiarían la experiencia humana se repitieron experiencias semejantes, pero mucho más modestas, mucho menos dramáticas y con una frecuencia creciente. No es extraño que las cuestiones de generación de divisiones intergeneracionales y los problemas de comunicación intergeneracional continúen generando un gran interés y no hayan perdido nada de su cualidad de tópicos. Se diría que se han asentado tanto en el léxico culto como en el común y que permanecerán en ellos durante muchos años. A pesar de ello es más que evidente –y continúa siendo una cuestión abierta– si en el estado actual de una revolución genuinamente permanente, originada por una modernización compulsiva y obsesiva de todos los aspectos de la existencia humana y el intercambio de los papeles suscritos a la fugacidad y a la duración (o inmediatez y largo plazo) en la jerarquía de valores característica de la fase «líquida» de la época moderna, las nociones en discusión no han perdido parte de la su utilidad y sirven, igual que antes, para describir y entender la condición humana actual. Podría argumentarse que su presencia continua en nuestra visión del mundo puede entenderse mejor como en el caso de los «términos zombis» de Ulrich Beck (vivos en el lenguaje aunque ya

no estén vivos en la naturaleza) o de los términos de Jacques Derrida, que se han de usar sólo *sous rature* (o sea, que pueden emplearse para obedecer la lingüística consolidada pero que constantemente nos recuerdan que sus referentes mundanos ya han desaparecido del inventario de la existencia). El ritmo de los cambios (al menos en nuestra zona cultural) actual es desconcertante: los cambios son constantes y ubicuos y, por ello, en este contexto, las condensaciones particulares de cambios suficientemente densas como para justificar que se dibuje una nueva frontera generacional parecen, o bien un fenómeno casi diario, o menos espaciado que nunca. Los cambios visibles son muchos y muy importantes, parece que son una condición humana permanente, una norma antes que hechos extraordinarios, mientras que la discontinuidad de la experiencia es casi universal y afecta igualmente a todas las categorías de edad. En estas circunstancias, dibujar fronteras intergeneracionales sólo puede ser arbitrario. Cada uno de los intentos para hacerlo no puede ser más que controvertido y rebatido y su proyección en el mapa de la sociedad no será especialmente clarificadora, sino engañosa. Las divisiones propuestas corren el riesgo de ser los efectos secundarios del método escogido de los datos estadísticos, más que la información fiable sobre la morfología de la sociedad que se describe.

El ritmo del cambio tiende a ser, tal vez, demasiado rápido y la velocidad con la que los nuevos fenómenos que irrumpen en la conciencia pública envejecen, mueren y desaparecen, otra vez, demasiado vertiginosa para que la experiencia tenga tiempo de establecerse, sedimentarse y cristalizar en actitudes durables o en modelos de comportamiento, y síndromes y visiones del mundo de valor, aptas para ser registradas como rasgos durables del «espíritu de la época» considerados como las características únicas y permanentes de la generación. En una legión de discontinuidades esparcidas e inconexas pero pocas veces –si es que alguna vez lo son– radicales y de amplio alcance, muy pocas destacan por sugerir una ruptura generacional y proporcionar la materia prima para la constitución generacional y la autoafirmación efectiva. Algunas se modifican y pueden adquirir la claridad y el poder formativo de una «revuelta».

Para poder reconocerlo como «revolución» un cambio debe contener una «reevaluación de valores» al por mayor, estar comprimido en el tiempo y provocar una redistribución sustancial de la jerarquía de valores. Las reglas, las normas y los patrones que hasta hace poco se percibían como adecuados, efectivos y loables ahora se consideran erróneos, inútiles y condenables. A causa de este vuelco de los valores, el pasado como conjunto, y sobre todo la parte del pasado aún fresca en la memoria pública, se denigra y se censura. Cada uno de los elementos que presenta es sospechoso y se considera culpable hasta que se prueba la inocencia (a pesar de que la inocencia casi nunca se prueba más allá de la duda razonable, la exoneración nunca es completa y la



suspiciacia nunca descansa de manera irrevocable). La sentencia, en el mejor de los casos, queda en suspenso, como pasa con los veredictos pronunciados en el pasado como definitivos. Por otra parte, aquello que solía condenarse o considerarse condenable en el pasado suele ser, de una manera similar al por mayor y *a priori*, rehabilitado, y el reconocimiento denegado al pasado, se recupera con pocas preguntas y sin exigir ninguna otra prueba de mérito. Si lo consideramos atentamente, las evaluaciones pasadas se invierten por la sola razón de haber sido expresadas en el, ahora, desaprobado y criticado «pasado». Las virtudes se releen como vicios, los triunfos como delitos, las lealtades como traiciones y al revés. Las evaluaciones y prácticas del pasado han de ser más decisivas y poco comprometedoras para el futuro, que apenas arranca, y están rodeadas de niebla. No se puede saber la forma que tendrán con un mínimo de confianza, sólo que serán diferentes de las pasadas, y que se tendrán a mano algunos símbolos conocidos para aligerar la incómoda conciencia de moverse a tientas. En ausencia de carteles que señalen hacia adelante, por lo menos el recurso sencillo de invertir los carteles heredados del pasado ofrecerá alguna orientación, aunque sea puramente negativa, y, a pesar de ser poco fiable, dará la sensación de controlar la dirección que tomarán finalmente los acontecimientos que han de venir. Y una ventaja a tener en cuenta: aunque en el momento de la revuelta no estarán disponibles las medidas probadas y dignas de confianza de los méritos y éxitos futuros (o sea, las medidas que seguro que serán vinculantes cuando el futuro se vuelva presente), ahora mismo es posible componer alguna jerarquía sustitutiva pero creíble de valores y, por lo tanto, una forma de meritocracia para rellenar los vacíos mediante el simple recurso de rebautizar los deméritos del pasado como méritos.

Creo que en nuestros tiempos estas «revueltas» son anomalías. El mundo moderno-líquido se encuentra en un estado de revolución permanente que no admite revoluciones excepcionales de un único acontecimiento conocidas en los tiempos de la modernidad «sólida». Si en la actualidad aún se permite hablar de «revoluciones» es haciéndolo de manera retrospectiva. Cuando miramos atrás vemos que se han acumulado suficientes cambios pequeños para producir una transformación de la condición humana cualitativa y no únicamente cuantitativa (pero dejadme añadir que, por otra parte, la idea de «revolución» se ha trivializado: la usan diariamente y de manera abusiva los creadores publicitarios, que presentan cualquier producto «nuevo y mejorado» como «revolucionario»). Entre los cambios constantes y ubicuos es difícil, y tal vez hasta imposible, captar la naturaleza «de revuelta» incluso en las transformaciones más profundas. Aún es menos posible diseñar estas transformaciones por anticipado y prever el impacto que tendrían en

el estado de la sociedad. A pesar de ello, si se produjese una revuelta del tipo descrito antes brevemente, las experiencias vitales claramente diferentes se sedimentarían antes y después de la transformación. Aquello que para los individuos de una parte de la transformación era, como mucho, una excepción, un inciso en la rutina, aparecerá como el «estado normal de las cosas» para los que están en el otro extremo. Entonces la «turbulencia comunicativa» se convertirá en el primer síntoma de la emergente línea divisoria entre generaciones. No se trata tanto de un «conflicto de intereses» (un barniz ideológico añadido en una fase tardía a los problemas comunicativos) como de un desacuerdo referente a algunas cuestiones de importancia y urgencia, y al problema que surge de ámbitos de ignorancia ubicados en zonas diversas y que no se superponen. Las experiencias esenciales para un grupo tienen pocos referentes o hasta ninguno en las experiencias de otro, mientras que las cuestiones de una importancia clave para un grupo, simplemente «no tienen nada que ver» con las del otro.

Este es el terreno en el que pueden surgir las confrontaciones y antagonismos entre generaciones –a veces puntuados por estallidos de hostilidades abiertas– y con la ayuda de otros factores llegar a desarrollarse y solidificarse (en la terminología de Emile Durkheim) en forma de «hechos sociales». Por tanto, es poco probable que estalle una «guerra entre generaciones» inmediatamente después de una «revuelta». Una guerra de este tipo sólo puede fomentarse e inflarse cuando las fuerzas políticas, que se enfrentan a los problemas sociales surgidos de la revuelta (o sea, los problemas que surgen después de una revuelta y relacionados muy laxamente con el *status quo ante*), intentan capitalizar la ruptura de comunicación y canalizar el posible descontento social en el campo del «conflicto intergeneracional» (y, por lo tanto, al final «el pasado contra el futuro»), para ganar de esta manera apoyo político entre la parte de la población a la que estos problemas afectan más directamente y de manera más contundente.

1 Véase la conversación que tuvo con Joanna Sokolińska en Wysokie Obcasy, Gazeta Wyborcza del 6 de noviembre del 2006.

2 Paul Rabinow: «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress», en *The Foucault Reader*, Random House, 1984, p. 350.

3 Ernst Kris y Otto Kunz: *Legend, Myth and Magic in the Image of the Artist*, trad. al inglés de Alistair Lang y Lottie M. Newman, Yale UP 1979, p. 113.

4 «A Bigger Bang», *The Guardian Weekend* del 4 de noviembre del 2006.

5 Jacques Sémelin: *Purifier et détruire*, Seuil 2005, pp. 288-289.

6 Michael Corsten: «The Time of Generations», *Time and Society* 2/1999, pp. 249-272.

7 Susan Neiman: *Evil in Modern Thought*, Princeton University Press 2002, pp. 4-5.



**Michel Maffesoli** (Hérault, Francia, 1944)

Doctor en Sociología por la Universidad de Grenoble, estudió Filosofía y Sociología en Lyon. Su trabajo de maestría lo dedicó al tema de la técnica en Marx y Heidegger. A comienzos de la década de los setenta tomó contacto con Gilbert Durand, quien dirigió su tesis de doctorado y le introdujo en la temática de lo imaginario. En 1981 fue nombrado profesor titular en La Sorbona y fundó, junto con Georges Balandier, el Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano, buscando aplicar la noción de imaginario a ámbitos concretos de la cotidianidad.

Su obra es una obra orientada a integrar distintos ámbitos disciplinarios a partir de la naturaleza lábil y contradictoria de lo social. Desde sus primeros libros, publicados en la década de los setenta y bajo la influencia del marxismo, la antropología y el psicoanálisis, se ha interesado por la puesta en cuestión la noción de modernidad, intentando oponerse a un concepto de sociedad centrado en el productivismo.

En *Lógica de la dominación* (1977), primera obra traducida al castellano, establece su posición analítica y su campo de interés futuro. Entre sus obras se cuentan, además, *La violencia totalitaria* (1982), *El tiempo de las tribus* (1990) y *Elogio de la razón sensible* (1997).

# TRIBALISMO Y HOSPITALIDAD

Michel Maffesoli

Demasiado a menudo los pensamientos convenidos, los buenos sentimientos y otras expresiones de lo que Nietzsche llamaba jocosamente la «moralina», son objeto de análisis. También, ante el gran cambio de paradigma que se esboza en nuestros días, no es inútil participar en este trabajo creativo al que cada época está, necesariamente, destinada: *encontrar las palabras lo menos falsas posible que se utilizan para decir lo que es*.

La metáfora de la «tribu» pertenece a este orden de cosas. Permite tomar nota de la metamorfosis del vínculo social, prestar atención a la saturación de la *identidad* y del individualismo, que es su expresión. Presta atención al retorno de las comunidades. El término se vuelve a usar con creces. Algunos intelectuales empiezan a darle la importancia que se merece. Los periodistas, por supuesto, lo utilizan sin moderación. No pueden hacer otra cosa. La realidad del tribalismo está aquí, deslumbrante, para bien y para mal. Realidad ineluctable que se extiende a todos los ámbitos. De nuevo es preciso pensarla y no contentarse con la perezosa estigmatización del «comunitarismo» que, de forma regular, puntúa artículos periodísticos, discursos políticos e incluso libros eruditos.

¡Sí, el tribalismo, en todos los ámbitos, será el fenómeno que predominará en los decenios venideros! De aquí la necesidad, retomando una expresión de Durkheim, de extraer sus «caracteres esenciales». Con ello me refiero, sin separarme de su etimología, a lo que corre el riesgo de dejar una *huella* indeleble.

Hay en ello, lo reconozco, una verdadera paradoja: indicar una gran tendencia con «palabras» que no tienen, en ningún modo, la garantía del concepto. Pero quizás es necesario saber aceptar, y vivir, esta paradoja. Más que la repetición, el hechizo que consiste en volver a pronunciar, sempiternamente, las palabras maestras del siglo XIX (ciudadano, democracia, contrato social...), es preciso saber contentarse con estas metáforas, analogías e imágenes vaporosas, que son los medios menos malos posibles para describir la vida social.

Propongo sintetizar las «palabras» nuevas que necesitamos a través de dos grandes ejes esenciales: 1) por una parte, el que pone el acento en los aspectos a la vez «arcaicos» y juveniles de la comunidad; 2) y por otra, el que subraya su dimensión lúdica, hedonista. En cada uno de estos casos, lo que se cuestiona es la saturación del concepto de individuo y de la lógica de identidad. Éstas son, a mi parecer, las dos raíces del tribalismo posmoderno. Esto es lo que ha de tener en cuenta un pensamiento radical.

Bergson ya lo demostró: existe siempre una intuición en el fondo de cualquier pensamiento creador. Ésta, por otra parte, puede considerarse como tal si está en consonancia con la intuición creadora de una época dada. Cabe recordar que la intuición es esta «visión interna» que percibe, en lo más profundo, la energía propia de una época, una situación o un conjunto social determinado. En lo que a mí concierne, la intuición que nutre todos mis análisis es la del poder societal.<sup>1</sup> Lo he llamado sociabilidad, centralidad subterránea, poco importa el término. Se trataba de prestar atención a esta fuerza interior, que precede y fundamenta el poder bajo sus diversas formas. Me parece que es esta «fuerza» la que está presente en las diversas comunidades contemporáneas. Después de la dominación de una razón mecánica y predecible, la de una razón instrumental y estrictamente utilitaria, asistimos al retorno del «principio del Eros». ¡Eterno combate entre Apolo y Dionisos!

Estos valores comunitarios abiertos a la hospitalidad están en el origen de estas rebeliones de la fantasía, de estas efervescencias multiformes, de esta mezcla de los sentidos de la que los múltiples «*afoulements*» («aglomeraciones») contemporáneas proporcionan asombrosas ilustraciones.

Podemos, efectivamente, caracterizar la posmodernidad por el retorno exacerbado del arcaísmo. Es, sin duda, lo que choca más a la sensibilidad progresista de los observadores sociales. El progreso lineal y asegurado, causa y efecto de un evidente bienestar social, está siendo relevado por una especie de «regreso» que caracteriza al «tiempo de las tribus». Una vez más, es preciso encontrar la palabra apropiada que describa un estado que de hecho no es, simplemente, regresivo. Podemos hablar, en este sentido, de «regrediencia», retorno espiralesco de valores arcaicos unidos al desarrollo tecnológico.<sup>2</sup> Propongo otro término: «ingreso» que, a imagen de lo que encontramos en ciertas lenguas románicas (español, italiano, portugués), pone el acento



en el hecho de que puede haber un camino que no tenga final, que no acabe nunca. Entrar (*in-gressio*) sin avanzar (*pro-gressio*). Es lo que parece que está en juego para las comunidades contemporáneas. Poco les importa el objetivo a alcanzar o el proyecto económico, político o social a realizar. Prefieren «entrar en» el placer de estar juntos, «entrar dentro» de la intensidad del momento, «entrar» dentro del goce de este mundo, tal como es. Todo lo que permite comprender la acogida del otro.

Podemos observar este vitalismo en las efervescencias musicales o deportivas. Pero podemos, igualmente, percibirlo en la creatividad publicitaria, en la anomia sexual, en el regreso a la naturaleza, en el ecologismo medioambiental, en la exacerbación del pelo, de la piel, de los humores y de los olores, o sea, en todo lo que recuerda lo animal en lo humano. ¡Asilvestramiento de la vida! Es ésta la paradoja esencial de la modernidad, que

pone en escena el origen, la fuente, lo primitivo y lo bárbaro. Y así, re-dinamizando, de una manera no siempre consciente un cuerpo social un poco envejecido, la fidelidad a las fuentes es una evidencia de futuro. En este sentido, las comunidades son la expresión de un arraigo dinámico. Lo que el sociólogo G. Simmel había resumido en la metáfora del «puente» y de la «puerta».

La unión del arcaísmo y de la vitalidad, es la primera paradoja de la posmodernidad. Aunque sólo lo indico aquí de forma alusiva, volvemos a encontrar el mito del *puer aeternus*. Ese niño eterno, ese viejo niño grande que está presente en ciertas culturas. Un niño que no tiene una identidad precisa sino que juega con identificaciones múltiples. Lo llamo mito o incluso figura emblemática porque esta juventud no es, simplemente, un problema de estado civil. Las jóvenes generaciones viven, es cierto, de una manera paroxística estos valores hedonistas. Sin embargo, por un proceso de contaminación, es el conjunto del corpus social el que se ve afectado.

Algunos observadores sociales consideran que el tribalismo, que ya no podemos cuestionar empíricamente, es un fenómeno de una franja de edad, la de una adolescencia prolongada. Es otra manera, a mi entender, de negar el profundo cambio de paradigma que se está operando. El hablar joven, el vestirse joven, el cuidado del cuerpo, las histerias sociales son ampliamente compartidas. Cada uno, sea cual sea su edad, su clase, su condición social, está, poco o mucho, contaminado por la figura del «niño eterno». Me parece que a la estructura patriarcal, vertical, está a punto de convertirse en una estructura horizontal, *fraternal*. La cultura heroica, propia de un modelo judeocristiano y más adelante moderno, descansaba en una concepción del individuo activo, «amo de sí mismo», que se dominaba a sí mismo y a la naturaleza. El adulto moderno es la expresión completa de tal heroísmo.

Es preciso, una vez más, encontrar la palabra justa para designar la vitalidad *no-activa* de las comunidades posmodernas. Vitalidad, por lo tanto, del «niño eterno», un poco lúdico y un poco anómico. Retomando la expresión de Guy Debord, esta «prodigiosa inactividad» algo amenazadora para el orden establecido, sólo afectaba a algunos grupos vanguardistas, bohemios, marginales o autoexcluidos. Esto ya no es así. Cualquier ocasión es buena para vivir, en grupo, esta pérdida de sí en el otro, cuyos ejemplos consumados son este niño perpetuo que es Dionisos y las bacanales que promueve.

Evocando el Tour de Francia y sus montañas, he indicado que se trataba de una «remontada hacia la infancia», expresión que caracteriza bien el imaginario de esta competición deportiva con toda su carga, más o menos barroca, de fantasías, de sueños, de alegría de «estar junto a» y de ludismo compartido. Pero «remontada» se puede aplicar al conjunto de las «aglomeraciones» contemporáneas. Éstas no son sino una sucesión de tribus, de comunidades, que expresan la alegría, el placer de la horizontalidad, el sentimiento de fraternidad, la nostalgia de una fusión pre-individual.

Puedo escuchar a los «virtuosos» de todos los pelajes gritando como poseos. Veo a los psicoanalistas, de todas las confesiones, invocar la «ley del padre». A lo mejor no están equivocados. El *puer aeternus* es un poco amoral. A veces es claramente inmoral, pero este inmoralismo puede ser ético dado que une fuertemente a los diversos protagonistas de estas efervescencias. La «remontada hacia la infancia» no es sólo individual. «Hace» cultura. Induce a otra relación con la alteridad, con ese otro que es el próximo, con esa otra que es la naturaleza. Una relación que ya no es heroica sino que se conforma con lo que alteridad es por sí misma. Hay en el «niño grande» una tolerancia, una generosidad innegables que extraen su fuerza de esta memoria inmemorial de la humanidad que «sabe», con sabiduría incorporada, que más allá de las convicciones, de los proyectos de todo tipo, de las metas más o menos impuestas, está la vida y su inagotable riqueza, la vida sin finalidad ni uso, la vida a secas.

En resumen, la esencia del judeocristianismo es la formidable tensión hacia la augustiniana «Ciudad de Dios». Que ésta sea el Paraíso estrictamente hablando o la sociedad perfecta, no cambia las cosas. Esta tensión religiosa y / o moralista-política necesitaba, como actor, a un adulto fuerte y racional. Es este arquetipo cultural lo que el neo-tribalismo posmoderno echa a perder. Su actor es pues un «niño eterno» que, por sus actos, sus maneras de ser, su música, la puesta en escena de su cuerpo, reafirma, antes que nada, una fidelidad hacia lo que es, el deseo-placer de decir «sí» a pesar de todo a este mundo. Afirmar el placer de ser.

Que no se llamen a engaño, una fidelidad tal no es, en absoluto, una aceptación de un *statu quo* político, económico o social. ¡Nada de esto! Recuerdo que existe una unión estructural entre Dionisos, el tribalismo y el nomadismo. Los tres son *anómicos*, los tres ponen el acento en el aspecto pagano, lúdico, desordenado de la existencia. Así, es en nuestras sociedades extremadamente racionalizadas, sociedades asépticas, sociedades que se esfuerzan por eliminar cualquier riesgo por pequeño que sea, es en estas sociedades donde regresa el «bárbaro». Es aquí donde también reside el significado de la comunidad: saber acoger al «otro». Acogida que es el fundamento de toda sociabilidad verdadera.

Por otra parte, aunque no sepamos comprenderlo en profundidad, este retorno del bárbaro no es algo malo. Acordémonos de Le Play: «Las sociedades perfectas permanecen incesantemente sometidas a una invasión de «pequeños bárbaros» que vuelven a traer sin descanso los malos instintos de la naturaleza humana». Se trata de un fenómeno recurrente que, de forma regular, ve retornar las fuerzas vivas al mismo seno de lo que se ha institucionalizado demasiado. Los «pequeños bárbaros» de Le Play, las «pequeñas hordas» de Charles Fourier no dejan de recordarnos a nuestros «gamberros» de las periferias y otros «salvajes» que nos recuerdan, pertinentemente, que un lugar donde hemos compensado el hecho de no morir de hambre con el de morir de aburrimiento no merece el nombre de «ciudad».<sup>3</sup>

Frente a la anemia existencial suscitada por un social demasiado racionalizado, las tribus urbanas subrayan la urgencia de una sociabilidad empática: compartir emociones, compartir efectos. Lo repito: el «comercio», base de todo nuestro «ser-junto-a», no es, simplemente, el intercambio de bienes, es también «comercio de ideas», «comercio amoroso». Para decirlo en otros términos un poco más antropológicos, hay momentos en los que uno observa un deslizamiento de importancia, el paso de la *Polis* a la *Thiase*, de un orden político a un orden fusional. Es este paso que describe lo que he llamado el «tiempo de las tribus» que marca la saturación de la lógica de la identidad.

En el fondo se trata de la revancha de lo «dionisiaco», el ambiente erótico de la vida social, la importancia acordada a la «proxemia cotidiana», lo que está en juego en el mito del *puer aeternus*. Al imperativo categórico

kantiano, imperativo moral, activo y racional, sucede, retomando una expresión de Ortega y Gasset, un «imperativo atmosférico» que se puede entender como un ambiente estético en el que sólo importa la dimensión trans-individual, colectiva, es decir cósmica.

Se trata de la saturación del sujeto, la subjetividad de masa, lo que he llamado el «narcisismo de grupo» y otras formas del «*urgrund*» colectivo. O sea, lo que es el *fondo*, podríamos decir los *fondos*, de todo «ser-junto-a»: lo que sirve de apoyo, lo que constituye su capital de base.

Aquí reside el punto nodal filosófico del tribalismo. Es preciso tenerlo presente, ya que las consecuencias para las sociedades societarias son aún insospechadas.

Hay, en esta perspectiva, un fondo arquetípico de alegrías, de placeres, de dolores también, que se arraigan en la naturaleza (naturaleza natural, naturaleza humana, naturaleza social). «El alma de la selva» (C. G. Jung) que el judeocristianismo, y más adelante el *burguesismo*, no han eliminado totalmente, vuelve a resonar. Recupera fuerza y vigor en las *junglas de piedra* que son nuestras ciudades, pero también en los claros de los bosques cuando, de una manera paroxística, las tribus *techno* pisotean en sus *raves*, en éxtasis, ese barro del que estamos moldeados. Ahí estamos en el corazón del tribalismo posmoderno: la identificación primaria, primordial en la cual lo *humano* está cerca del *humus*.

Sucede que el hecho de tener en cuenta lo sensible, el humus, el cuerpo, es algo común a muchas culturas. Es lo que nos puede hacer decir que el milenio que se abre ante nuestros ojos no será tan catastrófico como predicen algunos. Pero marca, con toda seguridad, el fin de una época: la de un mundo organizado a partir de la primacía del individuo. Individuo, lo recuerdo, capaz de ser el amo de su historia y por lo tanto de hacer, con otros individuos que tienen la misma característica, la historia del mundo. La recuperación de la fuerza del destino, del que somos tributarios, es correlativa con el de la comunidad.

Destino comunitario, comunidades de destino, es ésta la «marca» de la posmodernidad. No deja de dar miedo, porque estábamos habituados a la mecánica de la sociedad, como se había establecido desde el inicio de los tiempos modernos. Es este miedo el que suscita el catastrofismo ambiental, y el que ve en este tribalismo el retorno de la barbarie. Pero, por una parte, la barbarie ha sido, a menudo, la ocasión de regenerar un cuerpo social lánguido y languidecido después de un largo periodo de endogamia. Y, por otra parte, ¿en qué sería más nocivo un ideal comunitario que en el ideal societario?

Podemos, en todo caso, constatar que se trata de calor humano. La *proxemia* conforta los afectos. La horizontalidad fraternal, que es la del tribalismo, es causa y efecto de esta banalidad de base: la vida, a pesar



de todo, perdura. Y esta vitalidad la constituyen, *volens nolens*, las comunidades contemporáneas que se hacen cargo de ella. Es este el desafío que nos lanza la sociabilidad posmoderna: otra relación con la alteridad que privilegia el paso de lo *cerrado a lo abierto* y que se juega en la dialogía del «puente y la puerta», fuente de todo dinamismo societario.

1 M. Maffesoli: *La Violence totalitaire* (1979) Desclée de Brouwer, 1999, i M. Maffesoli, *Temps des Tribus* (1988), La Table Ronde, 2000. Cf. també «La société de consommation», a J. F. Mattéi, *La république brûle-t-elle ?* (2006), éd. Michalon.

2 Cf. F. Casalegno: *Les Cybersocialités*, CEAQ-Paris 5, juny de 2000.

3 Cf. P. Tacussel, *Charles Fourier, le jeu des passions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.



**Enrique Gil Calvo** (Huesca, 1946)

Es doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, donde ejerce como profesor titular. Ha obtenido, entre otros, los premios Anagrama y Espasa de ensayo por sus libros *Lógica de la libertad* (1977) y *Estado de fiesta* (1991). Ha escrito también *La mujer cuarteada* (1991), *La era de las lectoras* (1993) y *El nuevo sexo débil* (1997).

Colabora de forma habitual con los medios de comunicación. Fue tertuliano en el programa *La radio de Julia* (Onda Cero) y ha escrito artículos en publicaciones especializadas como *Revista de Occidente*, *Claves de Razón Práctica* o *Cuadernos Hispanoamericanos*. Es columnista del diario *El País*.

# EDADES INVERSAS ENTRADA Y SALIDA DEL ESPACIO PÚBLICO

Enrique Gil Calvo

El propósito que aquí me anima es el de plantear a título de hipótesis una relación de simetría inversa entre dos generaciones contemporáneas: la juvenil, que atraviesa su periodo de inserción en la vida adulta y la madura, que se encuentra inmersa en su transición hacia el retiro de la vejez. Para ello mi intervención constará de cuatro partes. La primera, de carácter introductorio, me permitirá definir mejor la antedicha relación de simetría inversa entre ambas generaciones de entrada y salida de la edad adulta, tomando para ello unas previas cautelas metodológicas. La segunda detallará la simetría propuesta, analizando las semejanzas y analogías que se dan en las respectivas condiciones vitales de ambas generaciones. La tercera planteará la perspectiva inversa, resaltando las contradicciones y divergencias vitales que oponen y enfrentan conflictivamente a una y otra generación. Y la cuarta, más breve, me permitirá proponer algunas consideraciones finales con la esperanza de tender un puente constructivo entre ambas generaciones.

## I. Cara y cruz del relevo generacional

La hipótesis que voy a plantear aquí es que siempre hay dos generaciones contemporáneas pero no sucesivas sino alternas cuya relación indirecta es de naturaleza simétricamente opuesta: la generación joven que está ingresando en la vida adulta (con edades entre 18 y 29 años, digamos) y la generación madura que comienza a salir de la vida adulta conforme va perdiendo

sus cargas familiares y laborales (con edades entre 58 y 69 años). Las dos atraviesan una edad de transición, pues la primera sale de la infancia y se prepara para acceder a la vida pública, lo que logrará cuando ocupe posiciones en la estructura social, adquiera un estatus y pase a formar familia; en cambio, la otra sale de la vida activa, pierde sus responsabilidades laborales y familiares y pasa a retirarse a su vida privada esperando la vejez.

Ello les da a ambas generaciones un extraño parecido, en la medida en que una sale mientras la otra entra. Pero antes de compararlas entre sí, conviene tomar algunas precauciones metodológicas, pues estas dos generaciones no están solas. Por el contrario, conviven con otras generaciones con respecto a las cuales ocupan perspectivas diversas, que podemos resumir en tres. En un extremo inicial aparece ante todo la generación infantil, nacida después de la generación joven que estamos analizando. En el otro extremo terminal envejece la generación senil, nacida todavía antes de la generación madura que tomamos en consideración. Y en el centro de la pirámide de edades se sitúa la generación adulta propiamente dicha, nacida en un lapso intermedio entre las dos generaciones que vamos a comparar.

Esta última generación intermedia es la más importante de todas (generación pivot, según Attias-Donfut) porque constituye la bisagra del ciclo generacional de vida, ocupando en propiedad las posiciones centrales del espacio público al que está accediendo la generación joven y del que está saliendo la generación madura. Por lo tanto, la comparación entre las dos generaciones que constituyen nuestro objeto de estudio no puede realizarse directamente sino sólo a través de la generación intermedia, que es la que controla y distribuye en sentido ascendente y descendente la circulación de los flujos intergeneracionales. Por eso Claudine Attias-Donfut (influyente investigadora francesa del envejecimiento de la Caja de Pensiones Públicas de la Seguridad Social) propone un modelo metodológico tridimensional que toma en consideración las relaciones recíprocas de tres generaciones: la de los abuelos (equivalente a mi generación madura), la de los nietos (mi generación joven) y la de los padres (la generación pivot, bisagra o intermedia).

Por lo tanto, para clarificar las relaciones indirectas entre las generaciones joven y la madura habría que hacerlo a través de su respectiva relación directa con la generación intermedia. Pero yo no voy a hacerlo así. Mi propósito es comparar exclusivamente a los que entran y a los que salen de la vida pública, con independencia de los que ya están (y todavía siguen) bien afianzados en ella. De modo que la generación adulta sólo interviene en mi hipótesis de simetría inversa como una especie de membrana de separación: los adultos serían la lámina del espejo público que divide a mis dos generaciones, distribuyéndolas a un lado u otro de sus caras. A este lado del espejo, la generación joven, que pugna por atravesarlo para ingresar en la vida

pública integrándose en ella. Y al otro lado del espejo, la generación madura, que es segregada de la vida pública para recluirse en su vida privada.

Por eso, el que yo vaya a comparar tan sólo a estas dos generaciones especularmente opuestas no significa que ignore sus relaciones de interdependencia recíproca con la generación adulta que ocupa en propiedad todo el espacio público. Sé muy bien, en efecto, que hay una evidente triangulación de las relaciones, pues todas pasan a través de ese tercero en discordia que es la generación adulta. Pero a este respecto, y prosiguiendo con la metáfora del espejo de simetría inversa, bien podemos suponer que esa triangulación intergeneracional genera un triángulo isósceles, actuando el vértice adulto como un pivot imparcial: o como el fiel de la balanza de la justicia, si partimos del supuesto que sus relaciones con los otros dos vértices, el joven y el maduro, son estrictamente simétricas, paritarias o equitativas. Si la generación adulta es justa en sus relaciones con las generaciones joven y madura (lo que muy bien puede suceder, dado que los adultos son los padres de los jóvenes y los hijos de los abuelos), entonces podemos comparar directamente a estas dos entre sí, prescindiendo para ello de la intervención adulta que no debería suponer ninguna distorsión del modelo básicamente simétrico.

Es lo que voy a hacer a partir de aquí, pasando a relatar sucesivamente primero las semejanzas y después las diferencias que se establecen entre las dos generaciones que entran o que salen de la vida pública controlada por la generación adulta. Y para ilustrar mejor esa doble especularidad de la comparación, hecha tanto de convergencias como de divergencias, nada mejor que partir de otra metáfora muy bien conocida, que me permite prescindir a partir de ahora de las otras metáforas bilaterales propuestas hasta aquí (la de la balanza y la del espejo). Este nuevo símil es el de la carrera generacional de relevos, donde la generación que abandona la carrera le pasa el testigo a la generación de fresco que viene a relevarla. La carrera en sí misma coincide evidentemente con el espacio público: la arena de la lucha por la vida. A esa carrera se incorporan las generaciones jóvenes que sustituyen a las generaciones envejecidas, que la abandonan. Y al hacerlo así, la generación madura le entrega su testigo de relevo a la generación joven.

Por lo tanto, en el momento de pasar el testigo, ambas generaciones, la joven y la madura, están corriendo a la vez, emparejándose por unos instantes en paralelo a fin de que el testigo pueda cambiar de manos. Pero si bien en ese momento ambas generaciones corren en paralelo, la joven para entrar en la vida pública, la madura para salir de ella, cabe preguntarse si corren en la misma dirección o en direcciones opuestas. La generación joven está corriendo su carrera de ascenso por la pendiente del ciclo vital, mientras la generación madura ya corre su carrera de descenso por la pendiente vital. Pero al encontrarse ambas en paralelo para poder pasarse el testigo,

¿Están corriendo en la misma dirección, lo que facilita el relevo generacional, o están corriendo en direcciones opuestas, haciendo su relevo muy difícil?

La respuesta a esta pregunta retórica es que suceden ambas cosas a la vez. En cierta medida ambas generaciones corren en la misma dirección, dado que participan en la carrera de la lucha por la vida, lo que hace verosímil su afinidad, su semejanza y su convergente simetría. Pero al mismo tiempo, y en otra medida no menos cierta, también están corriendo en sentido opuesto, pues la generación joven lucha por ascender hacia la cima de su ciclo vital mientras que la generación madura lucha por no descender demasiado rápido por la pendiente vital. De ahí que también se trate de una carrera en direcciones opuestas, lo que explica las asimetrías, las divergencias, las contradicciones y la potencial conflictividad que se da entre ellas.

## II. Simetría de condiciones vitales convergentes

Comencemos por las indudables semejanzas o afinidades que se dan entre las condiciones vitales que son comunes a las dos generaciones, la joven y la madura, como si en su carrera vital estuvieran corriendo en la misma dirección. En la medida en que la primera está entrando y la segunda saliendo de la esfera pública, ambas se encuentran ante el mismo umbral: la puerta que da paso a la vida pública, un umbral de acceso y salida que por ello mismo resulta reversible, pues tanto se puede abrir como cerrar. Esa puerta que se abre para admitir a los jóvenes o para despedir a los mayores, pero que también se cierra para bloquear la emancipación de los jóvenes o para obstruir la retirada de los maduros aferrados a sus cargos. Y como expresa el dios Jano, la puerta de entrada es la misma que la de salida: de ahí que atravesar sus jambas (o pasar por el aro) implique asumir parecidas condiciones de vida. Aquí resumiré en cuatro sus principales rasgos comunes.

### 1. Rentismo sin responsabilidades

Las condiciones de vida de jóvenes y maduros se parecen ante todo porque ambas edades están libres tanto de responsabilidades laborales como de cargas familiares. En el caso de los jóvenes, esto sucede cuando no se dispone de empleo



estable ni se ha podido por tanto formar familia. Y en el caso de los maduros, ocurre lo mismo cuando llega la etapa del nido vacío y sobre todo tras la jubilación, que puede ser precozmente anticipada. Una situación de objetiva irresponsabilidad laboral y familiar que confiere a ambos colectivos generacionales un mismo aire pasivo de rentismo e inactividad. Los jóvenes *aún no* se ganan la vida, ni necesitan hacerlo mientras sigan siendo mantenidos por sus familias. Y a los maduros les ocurre algo parecido, pues *ya no* se ganan la vida ni necesitan hacerlo porque, liberados de cargas, se mantienen a sí mismos gracias a las pensiones acumuladas. En suma, tanto unos como otros carecen de hipotecas (esos hijos financieros cuya carga hay que soportar durante muchos lustros): los jóvenes porque aún no han podido contraerlas, los maduros porque ya las tienen amortizadas.

### 2. Hedonismo consuntivo

Dado su común rentismo, la siguiente condición vital que comparten jóvenes y maduros por igual es su gran excedente de tiempo libre, que puede ser dedicado al *dolce far niente*. De ahí la ética del ocio consuntivo y el entretenimiento gratuito que identifica a los estilos de vida característicos tanto de la juventud como de la madurez. Son las dos etapas vitales en las que más se concentra la práctica de hábitos culturales intensivos en tiempo, como la lectura, los viajes, el consumo audiovisual, la asistencia a espectáculos, la participación en asociaciones y el cultivo de la sociabilidad, frecuentando las relaciones de amistad y parentesco: paseo, visitas, conversación informal. Y ello porque su identidad como jóvenes y maduros no se deriva de sus realizaciones objetivas (actividad económica y prestación de servicios a los demás), que aún no llevan a cabo o ya no lo hacen, sino de sus estilos de vida como consumidores ociosos entregados a la satisfacción de sus necesidades materiales y subjetivas, tanto si son reales como artificialmente inducidas por la publicidad, la moda y el *marketing* comercial de la industria del ocio. De ahí que, al igual que se habla de la vejez como una segunda infancia para estigmatizarla, también pueda hablarse de la madurez como una segunda juventud, aunque sea para descalificarla en términos peyorativos como si estuviera aquejada por el síndrome de Peter Pan, que le induce a rejuvenecerse artificialmente con dudosos procedimientos cosméticos o quirúrgicos.

### 3. Transición interminable

Hasta aquí, los rasgos comunes de vida que acabo de identificar comparten la característica de ser positivos en tanto que confortables o, al menos, gratificantes: dedicarse al cultivo de la buena vida sin tener que trabajar ni esforzarse. Pero también hay otras dos condiciones vitales, comunes a jóvenes y maduros, que resultan negativas o, al menos, angustiosas, problemáticas y preocupantes. La primera de ellas es que ambas etapas vitales,



juventud y madurez, son igualmente críticas, en la medida en que, al tratarse de un rito de paso (*rite de passage*), o un proceso de transición hacia otra edad ulterior, implican necesariamente el tener que atravesar una encrucijada biográfica: es decir, el tener que superar una crisis existencial del ciclo vital. La adolescencia y primera juventud implican padecer la crisis de la primera mitad de la vida, con agudos episodios de pérdida de la identidad infantil familiarmente adscrita, experimentación ficticia de precarias identidades prestadas y búsqueda incierta de futuras identidades adultas pendientes de adquirir. Y de igual modo, la madurez representa la crisis de la segunda mitad de la vida (menopausia, nido vacío, crisis de los 50...), en la que entran todos los sujetos al ir perdiendo la identidad familiar y profesional (de padre o madre de familia y de ciudadano activo y ocupado) que hasta entonces les definía como adultos de pleno derecho, para pasar a ser reconocidos bajo una nueva identidad contingente y estigmatizada de retirados, inactivos y miembros de las clases pasivas. Lo cual acarrea para ambas edades el sufrir una mutación biográfica: una metamorfosis transformadora que obliga a dejar de ser la persona que se era antes para pasar a ser otra nueva y distinta.

Y por si atravesar por este trance crítico no fuera suficientemente penoso para jóvenes y maduros, ahora ambas crisis biográficas han pasado a hacerse además paradójicamente crónicas, en la medida en que sus respectivos procesos de transición hacia la adultez y hacia la vejez se han prolongado de forma tan duradera y sostenida que han llegado a convertirse en interminables. Las crisis paralelas de la primera y la segunda mitad de la vida ya no son enfermedades agudas y episódicas, como el sarampión que se quita con la edad, sino que han terminado por erigirse en enfermedades crónicas y por tanto incurables, con las que hay que aprender a convivir de por vida.

#### 4. Discriminación excluyente

Finalmente, hay un cuarto punto común que afecta negativamente por igual tanto a la generación joven como a la madura, y es que ambas han pasado a ser objeto prioritario del *edadismo*, o discriminación por la edad. Como es sabido, todas las constituciones democráticas prohíben taxativamente hacer discriminaciones entre los ciudadanos por razón de edad. Pero por inconstitucional que sea, «haberla, hayla». Hay dos edades, los menores (infancia) y los mayores (vejez o segunda infancia), que se benefician de discriminación positiva en razón de su escasa o excesiva edad. Hay otras dos edades, los adolescentes (primera juventud) y los maduros (segunda juventud), que son víctimas de discriminación negativa en función de su edad. Y hay otra edad, la adulta, que no es objeto paciente sino sujeto agente de la discriminación por edad, pues son los adultos los que discriminan positivamente a niños y a ancianos y negativamente a jóvenes y a maduros.

¿Cómo se discrimina a jóvenes y maduros? Ante todo, dificultando su acceso al espacio público en el caso de los jóvenes, cuya inserción adulta se bloquea y se difiere *ad calendas graecas* con barreras inaccesibles (simbolizadas por la relación entre salario y vivienda), y empujándoles hacia la salida del espacio público en el caso de los maduros, cuya retirada del estatus adulto se adelanta con incentivos falaces como las jubilaciones anticipadas. Además, la discriminación también se ejerce cuando se vulnera la igualdad de oportunidades entre unos y otros, como ocurre en los contratos de relevo, que permiten sustituir a un activo maduro con mucha antigüedad salarial por un becario joven retribuido con precariedad salarial de bajo coste. Y a la discriminación se añade la segregación social, pues tanto a jóvenes como a maduros se les aparta del espacio público como si fueran ciudadanos de segunda clase para recluirllos en reservas subculturales (botellón, rockódromos, viajes del Imsero) que prometen dudosos paraísos artificiales. Una segregación subcultural que termina por ser socialmente excluyente, cuando conduce a la marginación de jóvenes y maduros del espacio público.

### III. Asimetría de condiciones vitales divergentes

Hasta aquí las semejanzas entre las generaciones juvenil y madura, dada la coincidencia de ciertos puntos comunes y algunos rasgos característicos que comparten sus respectivas condiciones de vida. Pero para completar el paralelo, además de las semejanzas hay que analizar también las diferencias: las divergencias que oponen y enfrentan a sus trayectorias vitales contradictorias y asimétricas. Y como acabo de hacer con las semejanzas, también simplificaré las diferencias asimétricas reduciéndolas a cuatro.

#### 1. Progreso y regresión

La primera nota divergente entre juventud y madurez se refiere, como señalé al comienzo, al sentido inverso de sus respectivas trayectorias biográficas, pues parece evidente que unos y otros corren en direcciones opuestas: los jóvenes están empeñados en una carrera ascendente hacia la cúspide de su biografía y los maduros descienden cuesta abajo tras abandonar la cumbre de la meseta en que vivieron su etapa adulta hasta caer en la inexorable vejez. Es verdad que hoy la madurez se vive en unas condiciones fisiológicas envidiables, pues muchas veces los maduros se mantienen en un estado de forma física muy superior al de los jóvenes, afectados como están éstos por unos preocupantes índices de tabaquismo, toxicomanías, alcoholismo, propensión al suicidio y elevado riesgo de accidentes de circulación. Pero esto no obsta para que la percepción subjetiva del sentido de la carrera vital que están recorriendo unos y otros sea inversamente opuesta.

Los jóvenes sienten que *progresan* porque saben que están yendo *de menos a más*, en la medida en que la suya es una carrera que tiene como línea de

salida a la infancia, una edad desprovista de derechos y de poder social, y que tiene como meta de llegada a la edad adulta: la edad de mayor poder social con máximo control sobre los demás. En cambio, los maduros experimentan la percepción inversa como si corrieran la misma carrera al revés, pues su línea de salida fue la poderosa edad adulta y su meta de llegada será la muerte aterradora. Por eso sienten que *decaen* regresivamente pues saben que están yendo *de más a menos*, como si estuvieran emprendiendo un viaje de regreso hacia su segunda juventud, hacia su segunda infancia, la vejez, y por fin hacia su segundo nacimiento, que será su muerte.

De ahí que jóvenes y maduros evalúen su manera de vivir de forma inversamente opuesta. Los jóvenes se desenvuelven llenos de optimismo confiado y autoestima narcisista, con esperanza en el futuro y seguros de sus propias fuerzas, mientras se pavonean orgullosos de sí mismos como gallos arrogantes que se exhiben en público con presuntuosa ostentación. En cambio, los maduros se retraen y aíslan desconfiados y pesimistas, pues se consideran unos apestados sintiéndose culpables por el simple hecho de envejecer, y en vez de autoestima lo único que ostentan es el estigma de la vejez: un estigma que tratan de ocultar porque les avergüenza, encerrándose en sí mismos para creerse a salvo del prejuicio y el desprecio de los demás.

## 2. Ambición y experiencia

La segunda asimetría que apuntaré se refiere también al sentido último que justifica y llena de contenido vital a una y otra edad. Lo que caracteriza a la juventud es el aprendizaje y la formación (*Bildung*), pues lo suyo es dedicarse intensivamente a la educación y al desarrollo de sus capacidades personales. Los jóvenes sólo son aprendices inexpertos (novatos indocumentados, pardiños imberbes), ingenuos e inocentes porque carecen de cualquier experiencia y por tanto todavía lo tienen todo por aprender. En cambio, lo que caracteriza a la madurez son justamente las características opuestas: la experiencia adquirida y la memoria acumulada. Los maduros son bichos resabiados (gatos escaldados, perros escarmentados), pues como reza el refrán, sabe más el demonio por viejo que por diablo. De ahí que nadie pueda darles lecciones, pues todos son expertos consumados en el arte de superar errores que sólo se aprende por propia experiencia tras haberlos cometido antes.

De esta segunda asimetría se desprenden otras muchas derivadas. El que los jóvenes inexpertos se dediquen al aprendizaje y la formación les hace ser ambiciosos buscadores de aventuras peligrosas y riesgos imprudentes, lo que les dota de un gran espíritu de lucha, innovación, iniciativa y afán de superación. Es el heroísmo, la deportividad y la experimentación con toda clase de novedades e innovaciones (objetos mágicos como las armas y las letras, las modas y las técnicas, el sexo, las drogas y el «rocanrol») que caracterizan



a la épica juvenil, época precisamente centrada en la lucha por la vida y en la busca de la triple elección de carrera, de empleo y de pareja.

En cambio, los maduros experimentan una gran aversión al riesgo, lo que les inclina a convertirse en prudentes buscadores de protección y seguridad. De ahí al conformismo conservador, pasivo y acomodaticio no hay más que un paso, un paso que la madurez, aconsejada por la voz de la experiencia, siempre tiene tendencia a dar, de acuerdo a la moraleja del célebre chiste: «Virgencita, que me quede como estoy». Pero lo que tratan de conservar los maduros no es tanto su nivel material de vida (salud, rentas y propiedades) como la memoria de su vida, que contiene en depósito toda su experiencia biográfica acumulada. Por eso lo que más temen perder los maduros es su propia memoria, que constituye su mejor patrimonio personal: su capital moral, fuente de reconocimiento, identidad y dignidad cívica.

## 3. Conflicto y dependencia

El tercer punto de divergencia entre juventud y madurez es el conflicto intergeneracional. Desde siempre se ha venido definiendo a los jóvenes por su tendencia a la ruptura generacional, de acuerdo al estereotipo que carac-

teriza a la juventud como una edad presuntamente rebelde, transgresora y revolucionaria. Ahora bien, esto no es más que un mito, la célebre «falacia de la edad», pues si bien hay generaciones juveniles plausiblemente rebeldes, como la mediática de «mayo del 68», existen otras inequívocamente conformistas, según el ejemplo español actual, con los jóvenes apalancados en casa como hijos de papá. O sea que no se trata de un efecto-edad sino de un efecto-generación, por decirlo a la manera de Mathilda Riley.

Dicho esto, también es verdad que la creencia en el mito de la presunta rebeldía juvenil existe realmente, como prejuicio bien afianzado en la opinión pública, y los propios jóvenes son los primeros en tomarse en serio y creerse al pie de la letra esta ideología de la juventud rebelde e inconformista. Ideología juvenil que tiene una cierta base de realidad, si tenemos en cuenta que la juventud es la edad del aprendizaje y la innovación, según acaba de verse, y eso mueve a los jóvenes a identificarse con el cambio por el cambio, como adictos compulsivos del culto a la última novedad. Lo cual provoca la lógica resistencia al cambio de las generaciones precedentes, que se niegan a dejarse contagiar por la tiranía de las epidemias juveniles. En estas condiciones, el conflicto ideológico intergeneracional estará servido, sobre todo si además hay base para ello en la realidad económico-social.

Ahora bien, este conflicto no tiene por qué plantearse necesariamente entre la generación joven y la madura. Por el contrario, muchas veces el conflicto se abre entre la generación joven (la de los hijos) y la adulta (la de los padres), como, por ejemplo, ocurrió cuando los conflictos intergeneracionales barrieron Norteamérica y Europa occidental durante los años sesenta. Algo que en este momento, a comienzos del siglo XXI, resulta impensable, pues por el contrario hoy se da una tácita complicidad entre ambas generaciones de padres e hijos, según se desprende tanto de la prolongación indefinida de la dependencia familiar juvenil, gracias a la protección progenitora, como de la abierta permisividad de toda clase de transgresiones adolescentes.

Sin embargo, el que ahora mismo no haya conflicto intergeneracional entre padres e hijos no impide que pueda haberlo, latente o manifiesto, entre otras generaciones coexistentes, como sería el caso de un hipotético conflicto entre la generación joven (de los hijos) y la madura (de los abuelos). Un conflicto que se ha abierto en múltiples ocasiones a lo largo de la historia, según se desprende del estudio de Georges Minois, y que se manifestó ideológicamente a través de la comedia greco-latina o el cuento medieval y renacentista, en que se ridiculizaba con desprecio a la edad madura. Pues bien, ¿No podría estar ocurriendo en la actualidad algo parecido?

De forma abierta no se da ningún conflicto aparente entre juventud y madurez, cuya pacífica coexistencia se diría perfecta. Pero sí se trasluce una recíproca incomunicación entre ambas generaciones, que viven de espaldas la una a la otra sin relacionarse entre sí más que a través de la indiferencia

y la ignorancia mutuas. Lo cual bien podría manifestar una cierta hostilidad latente, quizás derivada de un posible conflicto mutuo no reconocido como tal por ninguna de ambas partes. ¿Cuál podría ser el objeto virtual de ese conflicto invisible entre maduros y jóvenes? Sin duda, el conflicto por la distribución entre unos y otros del gasto público de protección social.

Hay voces que apuntan la existencia de un conflicto objetivo por la financiación de las pensiones de jubilación y sobrevivencia, así como de la sanidad pública cuyos máximos usuarios son maduros y ancianos. Pero este presunto objeto de conflicto entre juventud y madurez debe ser descartado por dos razones. Ante todo porque las pensiones y la salud de los mayores constituyen un derecho adquirido a partir de la acumulación biográfica de sus periódicas contribuciones a la Seguridad Social, y no un regalo que se les redistribuya a partir de las cotizaciones actuales. Pero además -y esto es la segunda razón- aunque fuera así, y el gasto social consumido por los mayores fuese una redistribución de las cotizaciones sociales, esto sería causa de conflicto entre los cotizantes adultos y los beneficiarios maduros, pero no entre estos y los jóvenes, que como no trabajan aún, tampoco cotizan todavía a la Seguridad Social. Luego, de haberlo, el conflicto está en otro lugar.

Y donde yo encuentro una causa real de conflicto posible entre jóvenes y maduros es en la inexistencia de una política pública de protección a la juventud digna de ese nombre. Es verdad que el gasto social del Estado tiene una gran partida destinada a la educación obligatoria, pero no se invierte en los jóvenes sino en los menores (educación preescolar, primaria y secundaria). Excluida esa partida, el gasto público dedicado a políticas juveniles (formación continua, vivienda, inserción adulta, etc.) es casi irrelevante, si lo comparamos con las abultadas partidas presupuestarias destinadas a sufragar la protección social de maduros y mayores (Imsero, Ley de la Dependencia, Sanidad pública, etc.). He ahí los dos cuernos del dilema de la protección pública de la dependencia social: ¿Debe el Estado de bienestar proteger sólo a los dependientes mayores?; ¿O debe proteger también, con paritaria equidad, la emancipación de los jóvenes que dependen de sus familias? La respuesta a esta pregunta es muy simple. Hoy en España (y en el resto de la Europa latino-mediterránea), la protección pública de los mayores se hace a costa de la protección a la juventud, que brilla por su ausencia. Lo cual refuerza, como efecto perverso, la dependencia familiar de los jóvenes.

#### 4. Transferencia intergeneracional

Aquí es donde aparece la cuarta asimetría entre jóvenes y maduros a la que me voy a referir. Acabo de señalar la posible existencia de un conflicto entre unos y otros por la desigual partida de gasto público que se destina a su respectiva protección social, muy cuantiosa en el caso de los mayores, muy reducida en el de los jóvenes. Pues bien, como para compensar esta asimetría

pública, a escala privada se produce otra pero de signo exactamente inverso, que en parte viene a reequilibrar a la anterior. Me refiero a la existencia de un flujo unidireccional de donaciones intergeneracionales que sólo se produce dentro del ámbito familiar y en sentido exclusivamente descendente. Pues de hecho, la emancipación de los jóvenes se ve favorecida en la práctica por las transferencias en efectivo y en especie que perciben a fondo perdido tanto procedentes de sus progenitores como de sus abuelos. Lo cual representa una forma inequívoca de *pasar el testigo* en términos materiales y morales desde la generación madura a la generación joven.

Claudine Attias-Donfut ha estimado para el caso francés que un 33 % de los abuelos transfiere bienes y servicios a sus hijos, y un 30 % hace lo mismo con sus nietos. Y a la inversa, un 64 % de los jóvenes recibe transferencias en bienes y servicios de sus padres, y un 30 % de sus abuelos. Un flujo de donaciones que sólo circula en sentido descendente, pues recíprocamente, los jóvenes no prestan ninguna transferencia significativa a sus padres ni menos a sus abuelos. Sólo los adultos de la generación pivótop practican alguna reciprocidad, pues un 6 % de ellos transfieren bienes y servicios hacia sus padres, frente a un 64 % que lo hace hacia sus hijos. De modo que en conjunto, la circulación de las donaciones privadas fluye en sentido descendente desde la generación de los maduros hacia la de los jóvenes.

Estas transferencias se distribuyen diferencialmente en función del género, pues los abuelos (y los padres) tienden a donar bienes materiales, como pueda ser la ayuda financiera para facilitar el acceso a la vivienda de los jóvenes, mientras que las abuelas (y las madres) tienden a donar servicios, especialmente facilitando el cuidado doméstico de sus nietos en edad preescolar. Por eso señala Attias-Donfut que los abuelos donan dinero y las abuelas donan tiempo. Pero tanto en un caso como en otro, esas donaciones privadas transferidas de forma descendente por los abuelos (y los progenitores) se destinan a favorecer la movilidad ascendente de los jóvenes, ya sea financiando su acceso a la vivienda o facilitando la conciliación de la maternidad con el ascenso profesional. De ahí que esas donaciones descendentes no sean igualitarias sino selectivas, pues sólo se dirigen a proteger a aquellos de los jóvenes (nietos o hijos) que las necesiten para ascender socialmente.

Estos resultados son confirmados para el caso alemán por Martin Kohli, quien también subraya el carácter creciente y descendente de las transferencias generacionales a escala privada. Unas transferencias que son de dos tipos, tanto legados sucesorios tras la muerte como donaciones privadas *inter vivos*. Pero si bien los legados tienden a ser igualitarios entre todos los descendientes, y por tanto no ejercen efectos redistributivos, las donaciones privadas *inter vivos*, en cambio, sí que son desiguales y selectivas, pues sólo se destinan a proteger con preferencia a aquellos descendientes

(nietos o hijos) que más las necesiten para conservar su estatus o ascender socialmente, y de ahí que ejerzan poderosos efectos redistributivos. Una redistribución intergeneracional de las rentas familiares que viene a compensar a escala privada la falta de redistribución intergeneracional a escala pública de las rentas de la seguridad social (pensiones de jubilación, gasto sanitario, etc.).

#### IV. Devolver el relevo inverso

¿Qué balance cabe deducir de esta comparación entre las simetrías y las asimetrías que se establecen entre ambas edades inversas, juventud y madurez? Si retomamos la metáfora del relevo generacional, podemos ver que, en efecto, los maduros le pasan el testigo a los jóvenes aunque nada más sea con sus donaciones privadas, tal como acabamos de ver. Pero al hacerlo así, los jóvenes quedan en posición deudora, al no estar de momento en condiciones de devolver la deuda contraída con sus acreedores. Es la tarea que queda pendiente, pues todavía está por cumplir el deber de saldar esa deuda tendiendo alguna clase de puente intergeneracional para que el testigo también pueda cambiar de manos en sentido inverso. Además de pasar el testigo *hacia abajo*, como hacen los maduros cuando transfieren bienes y servicios descendentes hacia las generaciones sucesoras, también habría que pasar el testigo *hacia arriba*, cuando los jóvenes sean capaces de ejecutar alguna clase de transferencia ascendente hacia las generaciones antecesoras.

¿En qué clase de donación inversa estoy pensando, como forma de compensar la deuda pendiente que están contrayendo los jóvenes con sus generaciones antecesoras? No me refiero a transferencias materiales de bienes o servicios, que la juventud actual no está en condiciones de sufragar, sino a otra clase de flujos ascendentes, que también podrían circular en sentido inverso desde las generaciones sucesoras hacia las maduras. Unos flujos inversos que bien podrían consistir en ejemplos morales, hábitos adquiridos y experiencias prácticas, capaces de ser transmitidos por los jóvenes desde abajo y contagiados hacia arriba para que los adquieran los maduros.

Algo de esto sucede ya, pues como vimos al hablar de las simetrías entre juventud y madurez, ciertos estilos de vida juveniles, basados en el hedonismo, la cultura del ocio y el *dolce far niente*, están contagiándose hacia las generaciones maduras, con los tópicos *viajes del Imerso* como buque insignia de una flota más amplia cuyo rumbo deriva hacia la «juvenilización» de la edad madura: culto al cuerpo, cosmética antiarrugas, cirugía rejuvenecedora, terapia antiedad... Pero no es a nada de esto a lo que deseo referirme aquí, pues tales estilos de vida falsamente juveniles pero en realidad infantiloides y puerilizantes no hacen más que encubrir un regresivo síndrome de Peter Pan. No, lo que aquí vengo a proponer es algo muy distinto, pues no se trata de hacer de la madurez una segunda adolescencia ociosa (igual que se

ha hecho de la vejez una segunda infancia tutelada) sino, al revés, de contagiar entre los maduros el espíritu activista de la lucha juvenil. Lo cual plantea la necesidad de neutralizar e invertir algunas de las peores asimetrías que obteníamos tras comparar las condiciones de vida juveniles y maduras, y que a este respecto cabe resumir en tres tipos de ejemplos morales o experiencias prácticas que los maduros deberían imitar de los jóvenes.

Ante todo, la generación madura debe superar su pesimismo regresivo para pasar a redefinir su propia edad en términos optimistas, constructivos y enriquecedores. Hacerse maduro no es caer por la pendiente de un declive decadente que sólo terminará en la muerte sino iniciar una nueva vida que abre una segunda oportunidad (tras la que se cerró al hacerse adulto y asumir compromisos y responsabilidades) para crecer, madurar y desarrollarse. En este sentido activista y positivo, la madurez sí que puede ser vivida como una segunda juventud. Lo cual exige ambición, espíritu de superación, capacidad de iniciativa, amor al riesgo, sed de aventuras, búsqueda de nuevos objetivos, exploración de alternativas distintas, apertura de relaciones nuevas. Algo que descubren por ejemplo las nuevas mujeres maduras que viven su etapa posmenopáusica no como una maldición que las amortiza en vida sino como una metamorfosis y un renacimiento (tal como señalan autoras como Helen Fisher y Louann Brizendine) que las transforma en autónomas, independientes, asertivas, confiadas, dominantes y seguras de sí mismas.

En segundo lugar, la madurez debe imitar de la juventud su predisposición al aprendizaje y la formación continua. No hay que conformarse con conservar las experiencias adquiridas sino por el contrario entregarse a la búsqueda, desarrollo y acumulación de nuevos conocimientos y capacidades personales, a fin de ampliar su capital de recursos sociales y expresivos que les permitan defender sus legítimos derechos con toda propiedad y plena información. Esto resultaba difícil para las anteriores generaciones maduras que no recibieron suficiente formación escolar durante su minoría de edad. Pero hoy en cambio es algo que está perfectamente al alcance de las nuevas generaciones de maduros intensivamente escolarizados, y que al librarse de sus cargas familiares y laborales pueden dedicar e invertir todo su excedente de tiempo libre en la práctica de la lectura y el aprendizaje, incluyendo aquí por supuesto las nuevas tecnologías interactivas que les permitirán ampliar su participación ciudadana en redes de capital social.

Y por último, la edad madura debe dejarse contagiar por el espíritu luchador, rebelde, inconformista, reivindicativo, insumiso, resistente y trasgresor que suele caracterizar a la juventud. Y ello con el único objeto de aprender a levantar la voz y hacerse escuchar, reclamando su perfecto derecho a no dejarse silenciar, segregar, marginar, excluir ni discriminar. Algo que exige no sólo activa resistencia contra el intento adulto de retirar a las personas maduras del espacio público, para pasar a recluirlas en *ghettos* priva-

dos todo lo confortables y acomodaticios que se quiera, sino que también exige un activo programa de movilización colectiva, a fin de que las personas maduras logren organizarse socialmente, crear una identidad generacional propia, dotarse de una intensa solidaridad institucional y luchar en la arena política a fin de imponer a la opinión pública su propia agenda de intereses legítimos, reivindicando explícitamente su manifiesta voluntad de ejercer todos sus derechos ciudadanos en pie de igualdad con los demás.

Si esto se hiciera así, si los maduros aprendieran a dejarse contagiar por estas capacidades de lucha civil que son características de la juventud, entonces aparecerían nuevas simetrías civiles entre una generación y otra, y de este modo resultaría posible superar ciertos conflictos potenciales reconstruyendo y recreando nuevas posibilidades de cooperación intergeneracional. Esta es mi apuesta y es también mi propuesta, pues no conozco mejor modo de pasar el testigo en ambos sentidos entre estas dos edades inversas.

#### REFERENCIAS CITADAS

**Claudine Attias-Donfut:** «Transferencias familiares y dinámicas sociales», en J. Monreal, C. Díaz y J. G. Escibano (eds), *Viejas Sociedades, nueva Sociología*, C.I.S., Madrid, 2005, pp. 167-194.  
**Louann Brizendine:** *El cerebro femenino*, RBA Libros, Barcelona, 2007.  
**Helen Fisher:** *El primer sexo*, Taurus, Madrid, 2000.

**Enrique Gil Calvo:** *Nacidos para cambiar. Cómo construimos nuestras biografías*, Taurus, Madrid, 2001. «Emancipación tardía y estrategia familiar», *Revista de Juventud*, núm. 58, Injuve, Madrid, septiembre de 2002, pp. 9-18.  
*El poder gris. Una nueva forma de entender la vejez*, Mondadori, Barcelona, 2003.  
**Martin Kohli:** «Transferencias y herencias intergeneracionales», en J. Monreal,

C. Díaz y J. G. Escibano (eds), *Viejas Sociedades, nueva Sociología*, C.I.S., Madrid, 2005, pp. 209-231.  
**Georges Minois:** *Historia de la vejez*, Nerea, Madrid, 1989.  
**Mathilda Riley:** «Age Strata in Social Systems», en R. H. Binstock y E. Shanas (eds), *Handbook of Aging and the Social Sciences*, Van Nostrand Reinhold, Nueva York, 1985.



#### Carles Feixa (Lleida, 1962)

Es profesor titular de Antropología social en la Universidad de Lleida y se ha especializado en el estudio antropológico de las culturas juveniles, realizando investigaciones sobre el terreno en Cataluña y en México. En 1985 se licenció en Historia contemporánea en la Universidad de Barcelona, ampliando sus estudios en la Università degli Studi di Roma «La Sapienza». Desde 1988 imparte docencia en Antropología Urbana y en Antropología e Historia de la Juventud en la Universidad de Lleida. Ha sido también investigador visitante en el CIESAS de México y en las universidades de París, California, Berkeley y Roma.

Forma parte del consejo editorial de las revistas *Nueva Antropología* (México) y *Nómadas* (Colombia). También es miembro del consejo asesor del Observatori Català de la Joventut y coordinador para las comunidades hispanicas del Comité de Investigación sobre Sociología de la Juventud de la Asociación Internacional de Sociología.

Ha publicado *La tribu juvenil* (1988); *La ciutat llunyana* (1991); *La ciudad en la antropología mexicana* (1992); *La joventut com a metàfora* (1993); *De jóvenes, bandas y tribus* (1998); *El reloj de arena. Culturas juveniles en México* (1998); *Joventut i fi de segle* (1999), además de diversos artículos en revistas nacionales e internacionales.

# TARZÁN, PETER PAN, BLADE RUNNER RELATOS GENERACIONALES EN LA ERA GLOBAL

Carles Feixa

*Hemos de reconocer que no tenemos herederos, de la misma forma que nuestros hijos no tienen antepasados... Mientras haya un adulto que piense que él, como sus padres y maestros de antaño, puede asumir una actitud introspectiva e invocar su propia juventud para entender a los jóvenes que lo rodean, este adulto estará perdido.*

Margared Mead, *Cultura y compromiso*, 1971

Este texto explora la relación entre las generaciones a partir de los relatos de juventud, es decir, de la manera en que percibimos, conceptualizamos y describimos la ubicación de la juventud en cada momento histórico. Estas narrativas sobre las identidades compartidas con los coetáneos –lo que denomino «relatos generacionales»– son abordadas en tres fases. En la primera recuperamos algunos discursos teóricos sobre el concepto de generación en tres momentos históricos particulares: los años 20, los años 60 y el presente. En la segunda proponemos retomar los modelos de juventud implícitos a partir de tres imágenes literarias que pueden servirnos para reflexionar sobre tres grandes formas de vivir la juventud: Tarzán, Peter Pan y Blade Runner. Se trata de tres modelos que nos permiten reflexionar sobre las modalidades de «socialización» en distintos tipos de culturas, aunque también pueden verse como formas de transición a la vida adulta que conviven en la contemporaneidad. En la tercera ilustramos estos modelos a partir de las historias de vida de tres jóvenes concretos. En la conclusión recuperamos los modelos literarios para reflexionar sobre la metamorfosis del concepto de juventud en la era global.

## I. Relatos de generación

*Las generaciones sólo se pueden dividir sobre la base de un conocimiento de la historia específica del campo involucrado. Sólo los cambios estructurales que afectan al campo poseen el poder de determinar la producción de generaciones diferentes, transformando los modos de generación social de los agentes y determinando la organización de las biografías individuales y su agregación en clases de biografías orquestadas y ritmadas según el mismo tempo.*

Pierre Bourdieu, *La distinción*, 1979

La generación puede considerarse el nexo que une biografías, estructuras e historia. La noción remite a la identidad de un grupo de edad socializado en un mismo período histórico. Al ser la juventud un momento clave en el proceso de socialización, las experiencias compartidas durante esta etapa perduran en el tiempo y se traducen en la biografía de los actores. Sin embargo, el concepto de generación es ambiguo y polisémico, debido al uso y abuso que del mismo hace el lenguaje popular. ¿Cómo distinguir a una generación de otra? ¿Qué permite la emergencia de una identidad generacional? Por una parte, las fronteras generacionales responden a factores históricos y estructurales. En palabras de Bourdieu (1979:530) «es la transformación del modo de generación social de los agentes lo que determina la aparición de generaciones diferentes y de conflictos de generaciones». Por otra parte, las generaciones se identifican sobre todo por la adscripción subjetiva de los actores, por un sentimiento de «contemporaneidad» expresada por «recuerdos en común» (Augé 1987:33). La conciencia que manifiestan los actores de pertenecer a una misma generación se refleja en «acontecimientos generacionales», lugares comunes, etiquetas y autocalificaciones. Aunque no se trata de agrupaciones homogéneas, ni afectan de la misma manera a todos los individuos coetáneos, las generaciones tienden a convertirse en modelos retóricos perceptibles en las historias de vida. En el pensamiento social contemporáneo, la noción de generación se desarrolla en tres momentos históricos que responden a marcos sociopolíticos particulares: durante los años 20, en el período de entreguerras, se formulan las bases filosóficas en torno a la noción de «relevo generacional»; durante los años 60, en la era de la protesta, se teoriza en torno a la noción de «conflicto generacional»; desde mediados de los años 90, con la emergencia de la sociedad red, emerge una nueva visión de la brecha generacional (*generation gap*), vinculada al poder de las nuevas tecnologías, que gira en torno a la noción de «vuelta generacional» (*generation lap*). Veamos brevemente qué dicen estas teorías y en qué contextos emergen.

### 1. El relevo generacional

*Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre*

*el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuos, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos.*

José Ortega y Gasset, «La idea de las generaciones», 1923

En 1923 el filósofo español José Ortega y Gasset publicó un artículo titulado «La idea de las generaciones», donde defendía la idea de que los hombres nacidos en la misma época compartían una misma «sensibilidad vital», que se opone a la generación precedente y posterior, y que define su «misión histórica». En *La rebelión de las masas* el autor insistiría sobre estos temas, reconociendo que «en todo presente existen tres generaciones: los jóvenes, los hombres maduros y los viejos... El conflicto y colisión entre ellos constituye el fondo de la materia histórica» (1955, IV: 91-2). El filósofo español argumentaba de hecho contra la nefasta influencia de la revolución soviética, pero a la vez se constituía en paradigma de la fuerza regeneradora de los jóvenes. La juventud reemplazaba al proletariado como sujeto primario de la historia y la sucesión generacional substituía la lucha de clases como herramienta principal de cambio. Sin embargo, aparte de vagas observaciones sobre la «capacidad orgánica» y la dialéctica elites-masas, Ortega y Gasset nunca se ocupó de cómo los grupos de edad desarrollaban una conciencia común y empezaban a actuar como una fuerza histórica coherente.

Fue otro pensador, Karl Mannheim, quien en la misma época y de forma independiente desarrolló la teoría de las generaciones, considerando sus estratificaciones internas y su conexión con el tiempo histórico. El *Das Problem der Generationen*, Mannheim (1928) plantea el estudio de las generaciones como «uno de los factores fundamentales de la dinámica histórica», proponiendo una definición que será perdurable: «Individuos que maduran en el mismo periodo, viven en los mismos años la máxima capacidad de asimilación, e incluso más tarde la experiencia de las mismas influencias determinantes, ya sea por la cultura intelectual dominante o por la situación político-social. Representan una generación, una contemporaneidad, porque estas influencias son unitarias» (1928: 330). Tal contemporaneidad no se entiende en sentido cronológico, sino por el hecho de compartir significados y experiencias comunes. Sin embargo, no todos los coetáneos viven del mismo modo la experiencia generacional: en cada momento histórico conviven diferentes «unidades generacionales» que responden de modos distintos a la dinámica histórica: estas no se forman de modo espontáneo, sino que requieren un «impulso colectivo» que sólo puede venir de la juventud: «El ser hasta el fondo del presente de la juventud significa... vivir como antítesis primaria precisamente lo que no es estable» (Mannheim 1928: 350).

Alrededor de 1930 el pensador italiano Antonio Gramsci, que había estado encarcelado por el régimen de Mussolini, comenzó a redactar clandestinamente sus cuadernos *Quaderni del carcere*, donde reflexionaba sobre temas

de literatura, política, arte y cultura. En algunos de los 28 cuadernos que escribió, el autor abordó temas que llamaba «*La quistione dei giovani*». En el primer cuaderno Gramsci ya planteaba el debate en los términos siguientes: si bien hay muchas «cuestiones juveniles», dos son esenciales: 1) Los conflictos entre la generación «vieja» y la «joven», inherentes en toda la obra educativa; y 2) cuando el fenómeno asume un carácter «nacional», es decir, no aparece abiertamente la interferencia de clase, entonces la cuestión se complica y surge caótica: «Los jóvenes están en estado de rebelión permanente, porque persisten sus causas profundas, sin que sea permitido el análisis, la crítica y la superación, no conceptual y abstracta, sino histórica y real». En estas situaciones el conflicto generacional puede asumir formas como «el misticismo, el sensualismo, la indiferencia moral, degeneraciones patológicas psíquicas y físicas, etc.», pero no las atribuye a la naturaleza interna de la juventud, sino a contextos históricos que determinan la emergencia de una «crisis de autoridad».

## 2. El conflicto generacional

*El conflicto generacional es el motivo universal de la historia; se basa en rasgos primarios de la naturaleza humana y es, por lo visto, incluso una fuerza motriz más esencial en la historia que la lucha de clases... El movimiento estudiantil es la encarnación más clara del conflicto de generaciones en la historia moderna.*

S. L. Feuer, *The Conflict of Generations*, 1968

Durante los años 60 vuelve a ponerse de moda la teoría de las generaciones, esta vez para interpretar la emergencia de los jóvenes como sujetos políticos en la escena pública. En lugar de un «relevo» más o menos institucionalizado, el énfasis se traslada al análisis del conflicto entre la generación joven y la vieja, que se resiste inevitablemente al cambio. En 1964, en Berkeley, los jóvenes universitarios iniciaban el *Free Speech Movement* («Movimiento por la Libertad de Expresión»). Se trataba de una típica protesta estudiantil que se convirtió en un movimiento para los derechos civiles de amplio alcance, que pronto se difundió a otras muchas universidades norteamericanas (Brandes, 2002). Desde los años cincuenta (*On the road*, la mítica novela-manifiesto de Jack Kerouak, se había publicado en 1957) la bahía de San Francisco había visto florecer la llamada *beat generation*, articulada entorno a la música jazz, el consumo de hachís, la vida bohemia y la disidencia artístico-cultural. Estos movimientos convergieron, a mediados de los años sesenta, en el *flower power* que sería universalmente conocido con el nombre de movimiento *hippy*. La juventud ya no era considerada como un conglomerado interclasista, sino como una nueva categoría social portadora de una misión emancipadora, incluso como una «nueva clase revolucionaria». Bajo el estímulo del Mayo del 68, los teóricos más radicales

aplicaron las teorías marxistas para analizar las relaciones de producción que los jóvenes mantenían con los adultos; también aplicaron las teorías freudianas para analizar los conflictos edípicos de la sociedad patriarcal. Más que interpretaciones científicas, estos discursos aparecían como herramientas políticas al servicio de los combates sociales que los jóvenes habían de librar, legitimando la revuelta de la nueva generación.

En 1968 el sociólogo norteamericano S.L. Feuer publica *The Conflict of Generations*, un ensayo en el que intenta actualizar la teoría de las generaciones a partir de una lectura freudiana del movimiento estudiantil. El autor considera la protesta juvenil que entonces se vivía en los campus de los Estados Unidos como una manifestación contemporánea de un síndrome universal: el complejo de Edipo (el odio de los hijos hacia los padres y sus valores). Utilizando un método «histórico-psicológico» pretende «echar luz» a la acción subconsciente confusa del conflicto de generaciones, mostrando la naturaleza destructiva de la protesta estudiantil: «El movimiento estudiantil es fruto de un ideal altruista abnegado, que se combina con las indignación y la agresividad de una generación contra la otra, lo que le comunica a las emociones y acciones de los estudiantes un carácter demoníaco» (Feuer 1968: VIII). Sin embargo, la base de la protesta no es la crisis de la sociedad capitalista contemporánea, sino la estabilidad del *american way of life*, que provoca el rechazo de los jóvenes hacia una sociedad «gerontocrática», lo que de paso une a las generaciones por encima de las diferencias sociales: «La conciencia ética estudiantil es absolutamente independiente de los intereses de clase y de las opciones de clase» (Feuer 1968: 4).

Frente a esta visión crítica, en la misma época surgen teorías que justifican abiertamente la rebelión de los jóvenes. En el mismo 1968 el filósofo norteamericano Theodore Roszak publicó *The making of a counterculture*. Esta obra se convertiría pronto en un auténtico manifiesto generacional, que teorizaba la misión de la juventud como creadora de una cultura alternativa a la dominante en la sociedad, es decir, de una contra-cultura: «Dónde encontrar, si no es entre la juventud disidente y entre los herederos de las próximas generaciones, un profundo sentimiento de renovación y un descontento radical susceptible de transformar esta desorientada civilización. Estos jóvenes son la matriz donde se está formando una alternativa... No me parece exagerado nombrar 'contracultura' a eso que emerge en el mundo de los jóvenes» (Roszak 1968). En este proceso de legitimación uno podía recuperar y releer autores anteriores olvidados, como es el caso de Wilhelm Reich, un freudomarxista heterodoxo que había identificado en la represión sexual de los jóvenes una de las bases de la cultura autoritaria. Como Herbert Marcuse, crítico del hombre unidimensional, de la «tolerancia represiva» del sistema, profeta de los movimientos contraculturales y estudiantiles como los gérmenes de un mundo liberado. O como Paul Goodman, lúcido analista



de los problemas de los jóvenes en la «sociedad organizada». Pero también podía dar lugar a nuevas teorizaciones, que intentaban aplicar el paradigma freudiano al estudio de la rebelión juvenil, tema que desarrollaría el psicoanalista francés Gérard Mendel en sus obras *La révolte contre le père* (1968) y *La crise des générations* (1969). La matriz idealista de este paradigma desemboca en la alternativa de una «revolución de las conciencias» susceptible de derrumbar el «mito del conocimiento objetivo», fundamento de toda alienación. Su matriz más práctica se orientó hacia el movimiento de las comunas, la ocupación de casas y la revolución de las drogas, el sexo y el *rock & roll*.

### 3. La «vuelta» generacional

*Por primera vez en la historia, los niños se sienten más cómodos y son más expertos que sus padres en una innovación central para la sociedad. A través del uso de medios digitales la Generación de la Red desarrollará e impondrá su cultura al resto de la sociedad. Los baby boomers están en retroceso. Esos chicos ya están jugando, comunicándose, trabajando y creando comunidades de forma muy distinta a sus padres. Son una fuerza de transformación social.*

Dan Tapscott, *The Rise of the Net Generation*, 1998

En 1998 Don Tapscott, uno de los profetas de la revolución digital, publicó un estudio dedicado a la generación de la red (*Growing Up Digital: The Rise of the Net Generation*). Para este autor, así como los *baby-boomers* de posguerra protagonizaron la revolución cultural de los años sesenta, basada en la emergencia de la televisión y la cultura rock, los niños y niñas de los 90 fueron la primera generación que llegó a la mayoría de edad en la era digital. No se trata sólo de que sean el grupo de edad con el mayor acceso a los ordenadores y a internet, ni de que la mayor parte de sus componentes vivan rodeados de *bites*, *chats*, *e-mails* y *webs*; lo esencial es el impacto cultural de estas nuevas tecnologías: desde que tienen uso de razón les han rodeado instrumentos electrónicos (de videojuegos a relojes digitales) que han configurado su visión de la vida y del mundo. Mientras en otros momentos la brecha generacional estuvo marcada por grandes hechos históricos (guerras y revueltas como la del 68) o bien por rupturas musicales (Elvis, los Beatles, los Sex Pistols), lo que marca ahora la diferencia es una revolución tecnológica: se habla de la generación *bc* (*before computer*) y *ac* (*after computer*). Ello genera nuevas formas de protesta, como las marchas antiglobalización, donde jóvenes de distintos países acuden a manifestaciones convocadas por internet, propagadas por *flyers* y gestionadas por teléfonos móviles. Y también nuevas formas de diversión (como las *macroraves*), donde se utilizan formas de convocatoria semejantes con finalidades lúdicas. Pero también surgen nuevas formas de exclusión social que podríamos llamar cibernéticas (¡para acceder a la red hace falta tener una llave de acceso!).



Tapscott identifica a la *N'Generation* como a los adolescentes norteamericanos nacidos entre 1977 y 1997, que en 1999 tendrán entre 2 y 22 años. No todos están conectados a internet, pero todos han tenido algún tipo de contacto con los medios digitales, por ejemplo los videojuegos (que cumplen un papel similar a la televisión para los jóvenes de los '50). Representan aproximadamente el 30 % de los norteamericanos. Para estos adolescentes, los instrumentos digitales tienen muchos usos: divertirse, aprender, comunicarse, comprar, trabajar, e incluso protestar. Los años cruciales fueron entre 1994 y 1997 (en esos 4 años el porcentaje de adolescentes que considera que es «in» estar «on line» sube de 50 al 90 %). La generación de la red tiene un epígono con quien puede compararse: los *baby-boomers*. Esta generación incluye a quienes nacieron entre 1946 y 1964, y crecieron durante los años 50 y 60. También son denominados la generación de la guerra fría, de la prosperidad de posguerra o, más apropiadamente, de la TV. Crecieron junto con Bonanza, Bon Dylan, JFK, Harold and Maude, marihuana, la guerra del Vietnam, los Beatles, etc. En 1952 sólo el 12 % de los hogares tenían TV, en 1958 habían subido al 58 %. A continuación viene una generación intermedia, llamada del *Baby Bust* (borrachera o fracaso), caracterizada por un retroceso demográfico, un estancamiento económico y un acceso masivo a la formación superior. Está compuesta por los nacidos entre 1965 y 1976, erróneamente se la califica como la generación X, y constituyen el 16 % de la población americana.

Tras 1977 se produce lo que se denomina el «*baby boom eco*»: los *baby boomers*, que habían postergado su juventud, empiezan a tener hijos, lo que coincide con la revolución digital que estaba empezando a transformar muchas facetas de nuestra sociedad. La red se convierte en la antítesis de la TV. Los adolescentes actuales pueden denominarse *screenagers*: «La TV es controlada por adultos. Los chicos son observadores pasivos. En contraste, los niños controlan gran parte de su mundo en la red. Es algo que hacen por sí mismos; son usuarios, y son activos. No sólo observan, participan. Interrogan, discuten, argumentan, juegan, compran, critican, investigan, ridiculizan, fantasean, buscan y se informan (...) Dado que la red es la antítesis de la TV, la N-Gen es la antítesis de las TV-Gen» (1998: 25-6).

En sintonía con los postulados de Margaret Mead (que en 1971 ya se había referido a los jóvenes como vanguardia del cambio cultural), Tapscott considera a los N-Generes como precursores de una nueva era de cambios: «líderes del futuro». Los nuevos medios no sólo están creando una nueva cultura juvenil, sino incluso una nueva ideología. Pero esta ideología no es obra de ningún visionario, ni tampoco consiste en un conjunto único de valores. Se trata de una revolución tecnológica que puede convertirse en revolución juvenil: «Aunque a muchos les cueste aceptarlo, los jóvenes digitales son revolucionarios. A diferencia de los *boomers*, ellos no hablan de revolución, la llevan a cabo. Se trata de una cultura que debe juzgarse no por lo que dice, sino por lo que hace» (Katz 1997; cit. en Tapscott 1998: 291). Tapscott los define también como la «generación navegante», o Y0-Y0 (*You're On Your Own*): «Los N-Generes son los jóvenes navegantes. Han mandado su nave a la Red y ésta vuelve a casa a salvo, cargada de riquezas. Saben que no pueden confiar su futuro a nadie más –ninguna corporación o gobierno puede asegurarles una vida completa... La juventud está capacitada para dirigir su propia ruta y capitanear su propia nave» (Tapscott 1998: 287).

Según Tapscott, esta situación conduce a una nueva brecha generacional entre la TV-Gen y N-Gen: «A menos que los *boomers* cambien sus sentimientos respecto a la juventud, su cultura y sus medios, las dos mayores generaciones de la historia pueden encontrarse en una carrera que conduce a la colisión –una batalla de titanes generacionales. Una generación vieja, que desconfía y se siente atacada por nuevas ideas y nuevos instrumentos, puede oponerse a una nueva generación cada vez más resentida, intentando cortar su crecimiento y derechos» (Tapscott 1998: 12). Ante la misma aparecen cuatro escenarios posibles: 1) *Coexistencia pacífica*: los medios tradicionales y otras instituciones aceptan a la juventud: comprenden que su cultura no es nada malo sino la expresión natural de una generación, de su estilo de vida, medios y autonomía. La participación juvenil en los medios digitales es pasiva. Las dos generaciones conviven sin molestarse, la sociedad avanza con ligeros cambios. 2) *Guerra fría*: La TV-Gen censura y controla de la red.

La N-Gen se mantiene sin poder y se hace cínica. Las relaciones son tensas pero no explotan. 3) *Explosión generacional*: Conservadurismo de los mayores y radicalización de la juventud. Crece el malestar social: el entorno es volátil y explosivo. 4) *Sociedad en red* (networked). Se reinventa el sistema educativo, padres e hijos comparten juntos la experiencia de esta revolución, creando nuevos modelos de familia, trabajo y gobierno. La hipótesis más probable es la 3: aumentan las tensiones entre N-generes y B-boomers, que se aferran a su propia juventud más allá de su tiempo, romantizándola. En su libro *The Lyric Generation*, François Ricard describe una generación que no quiere, no necesita, hacerse mayor: «Cuando no hay nadie a quien seguir, cuando los jóvenes, a medida que se hacen mayores, no tienen que caminar al lado, cuando ya no se ven desplazados por los jóvenes que vienen detrás, ¿Por qué tendrían que envejecer? ¿Por qué no pueden seguir considerándose, aun con profundas arrugas en sus rostros, como los custodios naturales de la juventud?» (Ricard 1997; cit. en Tapscott 1998: 298).

## II. Relatos de juventud

Si pasamos de la generación social a la biografía individual, podemos releer esta misma historia a partir de tres relatos literarios y cinematográficos que configuran nuestra visión de la juventud: *Tarzán*, *Peter Pan* y *Blade Runner*. Cada uno de estos relatos puede verse como un discurso normativo o desviado –«un síndrome»– que nos ayuda a reflexionar sobre los cambios que se han producido en las modalidades de transición a la vida adulta y de relación entre las generaciones. En cierto modo corresponden a las teorías del «relevante», del «conflicto» y de la «vuelta» generacional.

### 1. El síndrome de Tarzán

*Tarzán de los Monos, alevín de hombre primitivo, ofrecía una imagen llena de patetismo y promesas. Era como una alegoría de los primeros pasos a través de la negra noche de la ignorancia en busca de la luz del conocimiento.*

E. R. Burroughs, *Tarzán de los monos*, 1912

El primer modelo de juventud, que se basa en lo que podemos denominar el *síndrome de Tarzán*, fue inventado por Rousseau a finales del siglo XVIII y perduró hasta mediados del siglo XX. El relato de Tarzán es un ejemplo de otros tantos testimonios periodísticos, literarios y cinematográficos de «niños salvajes» o «emboscados»: menores perdidos o raptados y educados por animales o por tribus primitivas. Se trata de un mito que puso sobre el tapete una de las cuestiones centrales de la ciencia social moderna: el debate *nature or nurture* («naturaleza o crianza»). ¿La naturaleza humana se basa en la biología o en la crianza? ¿La adolescencia es una fase natural

del desarrollo o un invento de la civilización? ¿Puede todo menor ser «encauzado» mediante buenas prácticas de crianza o de socialización?

*Tarzán de los monos* fue escrito por E. R. Burroughs en 1912 y se popularizó, sobre todo, gracias a las películas producidas por Hollywood en el periodo de entreguerras. La historia es conocida: En 1888, en plena era colonial, un joven aristócrata inglés, lord Greystoke, es enviado por la corona británica a la costa occidental de África para intervenir en una disputa con otra potencia colonial que utilizaba a ciertas tribus que vivían a orillas de río Congo como soldados y recolectores de caucho. El lord viaja con su esposa, pero se produce una rebelión en la nave y son abandonados a su suerte en plena selva. Allí construyen una cabaña esperando que alguien les rescate: en ella nace su hijo. Cuando los padres mueren, el bebé es adoptado por una gorila que acababa de perder a su cría: la mona lo amamanta y lo cuida como si fuera su propio hijo. A medida que crece, sus rasgos diferenciales van haciéndose más evidentes y despertando la animosidad del jefe y del resto de la banda. Además del aspecto físico, su diferencia se expresa, sobre todo, en los ritmos y los contenidos de su aprendizaje: «A veces, Kala debatía con las hembras mayores la cuestión, pero ninguna de ellas comprendía cómo era posible que aquel joven tardara tanto en aprender a valerse, a cuidar de sí mismo.» Sin embargo, «en el esclarecido cerebro de Tarzán se agitaban siempre infinidad de ideas, detrás de las cuales, en el fondo, bullía su admirable capacidad de raciocinio».

Su pubertad es mucho más tardía que la de sus coetáneos gorilas, y su desarrollo físico mucho menor: que no le crezca el pelo es motivo de burla entre sus coetáneos (por eso lo bautizan como *Tarzán*, que significa piel blanca). Pero cuando llega a la adolescencia, su capacidad para aprender y su ingenio son muy superiores: se vale de ellos para sobrevivir en la jungla. Además de aprender a cazar (y a matar), también aprende a leer por su propia cuenta en la cabaña de los que fueron sus padres (aunque él todavía no lo sepa). Poco a poco va tomando conciencia de que pertenece «a una raza distinta a la de sus salvajes y peludos compañeros». Después del contacto con los negros (descritos con tonos racistas), llegará el contacto con los blancos y su enamoramiento de Jane, la hija de un rico americano prometida con un inglés que se hacía pasar por el here-



dero de lord Greystoke. Un profesor francés, el señor D'Arnot, le tomará afecto e intentará «civilizarlo». Sus esfuerzos se verán compensados por la capacidad de aprendizaje del muchacho: «Se había ido acostumbrando poco a poco a los ruidos extraños y a las peculiares costumbres de la civilización [...]. Había sido un alumno tan aplicado, que el joven francés vio compensados sus esfuerzos pedagógicos y eso le animó a convertir a Tarzán de los Monos en un caballero elegante en cuanto a modales y lenguaje.» Con él viaja a la civilización: a París y Baltimore. Pese a que, en la ciudad (en la vida adulta), todo son cortapisas y convencionalismos, y la tentación de volver a la libertad de la selva (a la infancia) es grande, se impone el deber en forma de amor: «Yo he venido a través de los siglos, desde un pasado nebuloso y remoto, desde la caverna del hombre primitivo, con objeto de reclamarte para mí. Por ti me he convertido en hombre civilizado.» —le confiesa a su amada.

Si aplicamos este relato al modelo de juventud implícito, el adolescente sería el buen salvaje que inevitablemente se tiene que civilizar, un ser que contiene todos los potenciales de la especie humana, que aún no ha desarrollado porque se mantiene puro e incorrupto. Frente a la edad adulta, el joven manifiesta el mismo desconcierto que Tarzán hacia la civilización, una mezcla de fascinación y miedo. Lo mismo sucede con los adultos que miran a este ser por «amaestrar»: ¿Debe mantenerse al adolescente aislado en su selva infantil, o hay que integrarlo en la civilización adulta? Las rápidas transiciones del juego al trabajo, la temprana inserción profesional y matrimonial, la participación en rituales de paso, como el servicio militar, serían rasgos característicos de un modelo de adolescencia basado en una inserción «orgánica» en la sociedad. Se trata de un relato de juventud, de una odisea textual, que narra el paso de la cultura oral a la cultura escrita, de la *galaxia Homero* a la *galaxia Gutenberg*.

## 2. El síndrome de Peter Pan

— *¿Y me haría ir a la escuela?* —preguntó Peter con astucia.

— *Sí*

— *¿Y después a una oficina?*

— *Creo que sí.*

— *¿Y pronto sería un hombre?*

— *Muy pronto.*

— *Pues no quiero ir al colegio ni aprender cosas serias. No quiero hacerme hombre. ¡Oh, mamá de Wendy, qué angustia despertarme y verme con barba!*

J. M. Barrie, *Peter Pan y Wendy*, 1904

El segundo modelo de juventud, que se basa en lo que podemos denominar el «síndrome de Peter Pan», fue inventado por los felices *teenagers* de posguerra y teorizado por los ideólogos de la contracultura (como Theodore Roszak) y por

algunas estrellas del rock (como The Who) después de la ruptura generacional de 1968. El modelo se convirtió en hegemónico en el mundo occidental durante la segunda mitad del siglo xx, gracias, en buena parte, al potencial de la sociedad de consumo y del capitalismo maduro (pero también gracias a la complicidad entre jóvenes y adultos para alargar esta fase de formación y diversión).

*Peter Pan y Wendy* fue escrito por James M. Barrie en 1904, traducido a casi todos los idiomas del mundo y llevado a la pantalla en múltiples ocasiones (tanto en dibujos animados como en versiones cinematográficas para un público infantil, pero también adulto). La historia es conocida: Wendy era la primera hija de un matrimonio inglés, cuya madre le contaba cuentos de hadas antes de irse a dormir. La obra empieza así: «Todos los niños crecen, menos uno. Y pronto saben que han de crecer... Los dos años son el principio del fin.» La mayor parte del relato consiste en el viaje de Wendy y sus hermanos al País de Nunca Jamás, donde vivía un tal Peter Pan, personaje favorito de sus cuentos. Se trata del país de la infancia, donde nadie quiere crecer y todos viven aventuras sin límite, aunque al final regresan a casa. Cuando la niña le pregunta por qué se escapó de la tierra, Peter Pan responde: «Fue porque escuché a mi padre y a mi madre que hablaban de qué sería cuando fuera mayor. ¡No quiero ser nunca mayor, de ninguna manera! Quiero ser siempre niño y divertirme.» No sólo no tenía madre, sino que no tenía el mínimo deseo de tenerla: «Consideraba que las mamás eran personas muy pasadas de moda.» Pan no sabe su edad y, de hecho, no tiene noción del tiempo ni del deber: la vida es un juego. El País de Nunca Jamás, donde viven niños perdidos, piratas, pieles rojas y fieras poco salvajes, recuerda a veces a alguna idílica comuna hippy, donde los «adolescentes perdidos» de la burguesía vivían al día, comunitariamente, sin presencia de adultos, e intentaban mezclar el trabajo con el juego, vivir la libertad sin autoridad. Después de una etapa de aventuras, Wendy vuelve a su casa con sus padres, llevando con ella a sus hermanos y también a los niños perdidos que habían crecido en el País de Nunca Jamás. Sólo se quedan allí Peter Pan y Campanilla.

En el último capítulo, titulado «Wendy creció», se cuenta cómo la muchacha y sus amigos se hace mayores: estudian, trabajan, se casan y tienen hijos. Transformada en mamá por el paso del tiempo, escucha cómo su hija pequeña le pregunta por qué los mayores olvidan la habilidad para volar, a lo que responde: «Porque ya no están alegres, ni son inocentes, ni insensibles.» Después de muchos años, Peter Pan regresa y constata sorprendido que «él era todavía un niño, pero ella, en cambio, una persona mayor». Por ello se produce un reemplazo generacional y se comunica con la pequeña Margarita, que finalmente vuela con él sin que su mamá pueda evitarlo. El relato acaba así: «Cuando Margarita será grande tendrá una niña, que será también la madrecita de Pedro; y así pasará siempre, siempre, mientras los niños sean alegres, inocentes y un poco egoístas.»

Si aplicamos este relato al modelo de juventud implícito, el adolescente sería el nuevo sujeto revolucionario —o el nuevo héroe consumista— que se rebela contra la sociedad adulta —o reproduce hasta la caricatura sus excesos— y se resiste a formar parte de su estructura, al menos durante un tiempo más o menos largo: en la sociedad posindustrial, es mejor ser —o parecer— joven que mayor. Ello se consigue alargando el periodo de escolaridad (tanto la obligatoria como la vocacional) y, sobre todo, creando espacios-tiempos de ocio (comerciales o alternativos) donde los jóvenes puedan vivir provisionalmente en un paraíso («Todo un Mundo» era el lema de una famosa macrodiscoteca). En este País de Nunca Jamás predominan otros lenguajes, otras estéticas, otras músicas, otras reglas. Pero llega un momento, más o menos voluntario, más o menos tardío, en que deben abandonarlo. Las lentas transiciones frente a la edad adulta, el proceso acelerado de escolarización, la creación de microsociedades adolescentes —tanto en la educación como en el ocio—, el aumento de la capacidad adquisitiva de los jóvenes, la desaparición de los rituales de paso hacia la edad adulta, la emergencia de «tribus» y subculturas juveniles, serían los rasgos característicos de un modelo de inserción «mecánica» en la sociedad. Se trata de un relato de juventud, de una odisea contextual, que narra el paso de la cultura escrita a la cultura visual, de la *galaxia Gutenberg* a la *galaxia McLuhan*.

### 3. El síndrome de Blade Runner

*Roy Baty tiene un aire agresivo y decidido de autoridad ersatz. Dotado de preocupaciones místicas, este androide indujo al grupo a intentar la fuga, apoyando ideológicamente su propuesta con una presuntuosa ficción acerca del carácter sagrado de la supuesta 'vida' de los androides. Además robó diversos psicofármacos y experimentó con ellos; fue sorprendido y argumentó que esperaba obtener en los androides una experiencia de grupo similar a la del Mercerismo que, según declaró, seguía siendo imposible para ellos.*

Philip K. Dick, *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, 1968

El tercer modelo de juventud, que se basa en lo que podemos denominar el «síndrome de Blade Runner», emerge a finales del siglo XX y está llamado a convertirse en hegemónico en el siglo XXI. Sus teóricos son los ideólogos del ciberespacio —tanto los oficiales como los *hackers* alternativos—, que preconizan la fusión entre inteligencia artificial y experimentación social, e intentan exportar al mundo adolescente sus sueños de expansión mental, tecnologías humanizadas y autoaprendizaje.

*¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* es una novela creada por Philip K. Dick en 1968 —una fecha emblemática para la juventud— y popularizada gracias a la insuperable versión cinematográfica que Ridley Scott le dedicó en 1982 y cuyo título ha acabado por hacer olvidar al original: *Blade Runner*. La historia es conocida en su contexto, pero no en los detalles:

mientras que en la novela los hechos suceden en San Francisco en 1992, en el filme pasan en Los Ángeles en 2019. Una gran explosión nuclear ha estado a punto de acabar con la vida en la Tierra, causando la extinción de la mayor parte de especies vivas. La Corporación Tyrell había adelantado la formación robótica a la fase NEXUS, un ser virtualmente igual al hombre, al que llamó «replicante». Los replicantes eran superiores en fuerza y agilidad e iguales en inteligencia a los ingenieros genéticos que los habían creado, pero eran utilizados como esclavos en el espacio exterior, en la peligrosa colonización de otros planetas. Después de un motín de un grupo de andróides, estos fueron declarados ilegales en la Tierra, bajo pena de muerte. Patrullas especiales de la policía —unidades Blade Runner— tenían la orden de aniquilarlos, lo que no era considerado una ejecución, sino una jubilación.

Tanto la novela como la película se basan en la relación de amor-odio entre un pequeño grupo de andróides y un *blade runner* cuya misión es aniquilarlos. Como en un juego de espejos cóncavos, ambas partes van tomando conciencia de sí mismos a medida que se pelean con el otro. Los andróides reconocen: «Somos máquinas, estampadas como tapones de botella. Es una ilusión ésta de que existo realmente, personalmente. Soy sólo un modelo de serie.» Pero, al mismo tiempo, van explorando una nueva identidad, basada en la voluntad «de diferenciarse de algún modo». «Nosotros no nacemos, no crecemos. En lugar de morir de vejez o enfermedad, nos vamos desgastando... Me han dicho que es bueno si no piensas demasiado...» En cuanto al *blade runner*, siente fascinación por sus perseguidos y acaba enamorándose y acostándose con una replicante. La descripción que el informe policial hace del líder de la revuelta, Roy, no puede separarse del momento en que se escribe el libro (1968): el andróide «tiene un aire agresivo y decidido», está «dotado de preocupaciones místicas», «indujo al grupo a intentar la fuga», el cual apoyó su propuesta como una ideología salvadora, «robó diversos psicofármacos y experimentó con ellos»; y tenía como máximo objetivo buscar «una experiencia de grupo». ¿No recuerda todo eso a la rebeldía juvenil de cualquier comuna *hippy* o piso de estudiantes de la época?

Si aplicamos este relato al modelo de juventud implícito, los adolescentes son seres artificiales, medio robots y medio humanos, escindidos entre la obediencia a los adultos que los han engendrado y la voluntad de emanciparse. Como no tienen «memoria», no pueden tener conciencia, y por esto no son plenamente libres para construir su futuro. En cambio, han estado programados para utilizar todas las potencialidades de las nuevas tecnologías, por lo que son los mejor preparados para adaptarse a los cambios, para afrontar el futuro sin los prejuicios de sus progenitores. Su rebelión está condenada al fracaso: sólo pueden protagonizar revueltas episódicas y estériles, esperando adquirir algún día la «conciencia» que los hará mayores. Como los replicantes, los adolescentes tienen todo el mundo a su alcance, pero no son amos de sus destinos.

Y como *blade runners*, los adultos vacilan entre la fascinación de la juventud y la necesidad de exterminar la raíz de cualquier desviación de la norma.

El resultado es un modelo híbrido y ambivalente de adolescencia, a caballo entre una creciente infantilización social, que se traduce en dependencia económica y falta de espacios de responsabilización, y una creciente madurez intelectual, que se expresa en el acceso a las nuevas tecnologías de la comunicación, a las nuevas corrientes estéticas e ideológicas, etc. Las transiciones discontinuas hacia la edad adulta, la infantilización social de los adolescentes, el retraso permanente en el acceso al trabajo y a la residencia, la emergencia de mundos artificiales como las comunidades de internautas, la configuración de redes adolescentes a escala planetaria, serían los rasgos característicos de un modelo de inserción «virtual» en la sociedad. Se trata de un relato de juventud, de una odisea hipertextual, que narra el paso de la cultura visual a la cultura multimedia, de la *galaxia McLuhan* a la *galaxia Gates*.

### III. Relatos de vida

Para finalizar, propongo comparar estos tres relatos literarios con otros tantos relatos de vida, recogidos en el curso de mi trabajo de campo, en los que tres jóvenes de carne y hueso —de distintos sexos, nacionalidades, medios sociales e identidades subculturales— reflexionan sobre su particular visión de la juventud.

#### 1. «Vas subiendo una especie de grados»

*Si alguien se casa, aunque sea a los 18, aunque sea joven todavía, pueden nombrarlos ya, pueden dar servicios.*

Ric

El relato de Tarzán guarda cierta correspondencia con el de Ric, un joven indígena mexicano, emigrado a California, que mantiene contactos con su comunidad de origen y a quien entrevisté en 1990 en su pueblo de Oaxaca (México): su descripción del sistema de cargos vigente en su pueblo expresa la institucionalización del relevo generacional.

*[Aquí en Santa Ana del Valle] al niño cuando nace le dicen «badó», es nene. Y al poco tiempo ya le pueden decir «kiish», que quiere decir niño o pequeñito. Así sea mujer o hombre los llegan a denominar igual. Después de esto, a partir de cinco años [hasta los] 20-25, les dicen «binín nu-nay»: está muy joven todavía. Es binín» hasta el instante que no tiene las reacciones de un joven, que podría ser 25, 30, 35. Ya son «buín-guul», o «buín-ro», que es gente madura. «Agu-ro» ya está grande, ya podría ser de los 15 a los 30. Y el hombre cuando ya es viejo, a partir de los 60-70, ya le dicen «buin-guul». La mujer llega a ser «chap», desde que se define su sexo ya con su cabello y todo, desde los cinco años. Pueden recibir ese nombre hasta que llegan*

a perder la juventud, aun casadas les dicen «chap». Hay mujeres que se llegan a casar y a veces se mueren y para decir «Todavía está joven», ellos dicen: «Chap nu-nay». Entonces uno se da cuenta que utilizan esa palabra para decir joven. Si es mujer madura le dicen «gunan-gül». Y «naan-gül» es para la mujer cuando ya es viejita. Entonces esas palabras son las definiciones que les asignan a cada uno de ellos por sus edades.

La sociedad aquí, cuando empiezan a decir que un niño es joven, es desde el instante en que empieza a salir, desde que empieza a estar inquieto en su casa, y empieza a preferir amigos que son de fuera de la casa, empiezan a decirle: «Usted ya es un joven que sale, ya debe procurar trabajar más, tienes que darnos más dinero, asearse más, muy pronto va a querer casarse, tiene que procurar hacer su casa». Y eso empieza a partir de los 14, 15, 16 años, que ya son jóvenes. Y si alguien se casa, aunque sea a los 18, aunque sea joven todavía, pueden nombrarlos ya, pueden dar servicios. Hace unos cinco años existían bandas aquí. Por ejemplo yo salgo, encuentro un muchacho afín a mis ideas, nos ponemos a platicar, ahí sale otro, y nos juntamos. Tienen su chiflido, el lugar donde se reúnen, preferencias en alguna tienda, donde ir a jugar al fútbol. Cuando alguien malinterpretaba un chiflido, se insultaban, y así. Pero nunca llegaban a fricciones gruesas, de banda con banda, porque como es chico el pueblo... Generalmente pasaba entre un grupo de muchachos que estudien en la secundaria, o los que no estudian. Aquí no se les da nombre, simplemente les designan por el cabecilla: «Gulee-de-re naa spwiny Arón» quiere decir «Estos chavos son los de Arón». De inmediato ya saben que son sus amigos: «¿Con quienes te peleaste?» «Con los spwiny Arón». Cuando se juega a balón, ellos dicen: «¿Con quién vas a jugar?» «¿Con los de Arón». Generalmente prefieren afiliarse con los que comparten los mismos gustos.

Cuando el joven se casa o se junta ya puede dar servicios. Sin importar qué edad tengan, por el hecho de haberse casado o juntado, ya pueden ser diputados; lo importante es que ya tienen una mujer con quien vivir, en consecuencia pueden dar servicios. Tengo entendido que hay jóvenes que los nombran aún teniendo 15 o 18 años, pero siendo juntados ya con una mujer. En cambio hay muchachos que tienen 20, 25 y no los nombran, por el simple hecho de que aún no se han juntado con una mujer. Los primeros cargos que un joven puede recibir estando soltero es ser auxiliar, es decir, velar por el pueblo, ir por las noches a dormirse a la presidencia municipal y salir a hacer las rondas a partir de las once de la noche, a ver si hay rateros, como vigilantes. Los segundos cargos ya podrían ser, cuando llegan a juntarse, diputados o auxiliares de un mayordomo. Su función es ayudar al mayordomo cuando el pueblo está en fiesta: llevan leña, llevan el ixtamal al molino, lo hacen masa... Es una prueba de que al estar juntados, el hombre puede desempeñar su papel y la mujer también. Es una promesa quizás ante Dios, de que apenas van a empezar la vida juntos, que esto les sirva y por esto es

que van a ayudar al mayordomo que está festejando la fiesta de la patrona. Topiles: uno es el que toca la campana del templo y otro es el que le sirve al presidente municipal para hacer los mandados. Los siguientes cargos ya podrían ser vocales. Los cargos más grandes ya son secretario, tesorero o presidente de diferentes agrupaciones que existen aquí. Van subiendo una especie de grados. El que ya ha sido presidente de un comité, puede serlo de otros, ya sea del museo, o de la casa del pueblo, de la luz eléctrica, del agua potable, de lo que sea. El último cargo que desempeña una persona madura y con mucha experiencia es ser presidente del templo, para que ya no vuelva a ser nombrado. Tienen que administrar los bienes de la iglesia, ver que el templo esté en buenas condiciones, y organizar sus fiestas, sus costumbres.

## 2. «Un adolescente de avanzada edad».

Ahora soy un adolescente de avanzada edad. He dejado el bar este año: prácticamente lo que he hecho ha sido alargar la adolescencia. Durante muchos años he seguido siendo adolescente: la vida de noche, la vida de bar, el rock'n'roll, siempre relacionándome con gente más joven.

Félix

El relato de Peter Pan guarda cierta correspondencia con el de Félix, un joven punk catalán, a quien entrevisté en 1985 cuando estaba metido de lleno en las tribus urbanas, y a quien reentrevisté 20 años después, cuando acababa de dejar el bar en el que trabajaba y había decidido dejar de ser «un adolescente de avanzada edad».

Va cambiando la vida y el mundo. Del 85 para aquí estuve trabajando de albañil seis o siete años. Luego ya me monté el bar, en el 92. Quince años de bar, y ahora de empleado del Ayuntamiento: el resumen es así de rápido. Siempre fue mi ilusión montar un bar: era un local bastante alternativo, dedicado al garaje, una música anterior al punk, la prehistoria del punk. Cambié el punk por el rock'n'roll. Ahora soy un adolescente de avanzada edad. He dejado el bar este año: prácticamente lo que he hecho ha sido alargar la adolescencia. Durante muchos años he seguido siendo adolescente: la vida de noche, la vida de bar, el rock'n'roll, siempre relacionándome con gente más joven. He ido creciendo, pero los clientes se iban yendo, iba viniendo gente nueva. Lo normal es que la gente del otro lado de la barra cambie.

La mitad de mi vida la he pasado en el bar. Siempre he sido un melómano, siempre he tenido un montón de discos de vinilo, y siempre me ha gustado el rock'n'roll con locura. Yo llegué a tener 14000 discos, físicamente unos 2000 y el resto copias: nos juntábamos una banda de ocho diez personas que nos encanta la misma música, y nos hicimos como una especie de fondo común. Lo que cualquiera de nosotros sacaba o se bajaba de internet iba para el fondo: ordenadores, discos duros, CDs. Cualquier variante del rock'n'roll que te puedas imaginar. El punk no deja de ser una variante del rock'n'roll. Si puede

ser, muy alternativo, muy anticomercial, esa es la base del garaje, hace referencia al sitio a donde se va a ensayar y se reúnen cuatro cinco amigos por gusto. En realidad el garaje no es un tipo muy concreto de música, es una actitud, es la actitud anticomercial del rock'n'roll y del grupo que hace música por gusto y no le interesa el dinero. El garaje del techno es otra cosa, tiene el mismo nombre pero no tienen nada que ver, sí tiene que ver con ir de fiesta. Me acerco a pequeñas dosis a la música electrónica, como me puedo acercar al jazz o a la clásica, me gusta mucho el folk, la música de todos los países, la étnica en general. No me cierro en banda a ningún tipo de música, pero mi predilección es la que es. Ha sido mi pasión siempre.

El punk fue una etapa muy rápida de mi vida. Yo cambié rápidamente a Elvies y a la estética rocker. Eso sí me quedó: el rock'n'roll es la base de todo. Con Pablo alguna vez nos hemos enviado alguna cosilla, algunas notas muy escuetas. Me parece que vamos a tener más relación a partir de ahora. Parece como si no hubiera tenido tiempo de nada y mi vida hubiera dado la vuelta y a partir de ahora tuviera tiempo de hacerlo todo. Ya me molaría ir a México o que viniera él aquí y nos conociéramos. Estamos hechos de la misma pasta. A la gente los he visto como aburguesándose, como asentándose, sin las iniciativas que había antes, que si el Movimiento de Objetores de Conciencia, que si las Radios Libres, como si ya se lo hubieran dado todo hecho. Pero bueno, imagino que deben tener la misma visión de mi época los mayores que yo. Yo creo que la sociedad asimila todo lo nuevo para convertirlo en modas, eso es inevitable. Da lo mismo el tipo de estética o ideología, ya se encargaran los comerciantes de sacarle partido. Cuando se cambian las modas hay que sustituirlas, pero acaba siendo la rueda de siempre, da lo mismo que sean skaters, que sean punkies, que sean ye-yés o que sean lo que quieran. Los skaters, esta gente que le dan al rap y al monopatín, iban viniendo al local, pero yo estaba encabezonado con mi tipo de música y con mi historia.

Hace siete años nacieron las gemelas. Y hace uno un chavalito: es más chulo que un ocho. Al final me casé para legalizar a los niños, para que adquirieran los mismos derechos, pero de momento no están bautizados, no he transigido en eso. En la boda éramos cuatro: los dos testigos, la mujer y yo. Y a los 15 segundos de empezar estuve a punto de decirle al juez si podía abreviar ¡Tardó 45 segundos en casarnos! Ahora estoy que me salgo, porque hubo una época en El Paso bastante dura: hubo una caída en picado. A la gente no les interesaba el rock'n'roll. ¿El futuro? Mis hijos y que estén lo mejor que puedan, darles una buena educación, una buena base de cultura y cariño y a ver cómo me salen. Otra cosa no tengo para darles. De duros no he hecho ni uno. Me decía el del bar de al lado si eso era manera de llevar un negocio: «¿Qué negocio? Negocio es para hacer dinero y yo vivo de esto y justo». Nunca había sido un negocio para mí, era una forma de vida. Me daba de comer, pero nada más. Estoy muy contento ahora, muy relajado. El sentido crítico se lo pienso

dar a todos mis hijos, el porqué de las cosas se lo tienen que estar preguntando constantemente: que no den nada por sentado y que pongan en duda todo lo que les digan. He cambiado, pero la base es la misma, el poso ahí está. No hay más que eso: lo que se va posando, poquito a poco.

### 3. «Sigo siendo como una replicante»

*Hay una lucha dentro de mí, que es hacerme mayor. Una parte de mí se ha ido, pero a veces sale... Soy una replicante, soy como la sobrina de Tyrell, que es un experimento, que no tiene límites de tiempo. Es el tiempo, es el tiempo...*

Stardust

El relato de Blade Runner, guarda una explícita correspondencia con el de Stardust, una tecnogirl catalana que ahora vive en Berlín, que fue quien me dio la idea del replicante como metáfora de la juventud contemporánea, en una serie de entrevistas realizadas entre 1998 y 2004, mientras ella experimentaba la aventura de hacerse adulta en la sociedad digital.

*Yo lo veo así: los replicantes son los adolescentes que saben que la adolescencia no dura siempre, pero que no saben cuándo se acabará. Yo, a los dieciséis años o a los dieciocho, no me creía que cambiase de manera de pensar, nunca. Y tal vez he dejado de ser replicante ahora, ya, poco a poco me convertiré en un Rick Deckard que perseguirá replicantes por la discoteca. Bueno, para mí cuando eres adolescente entras en un mundo en el que sólo haces que conocer gente, lo que más me importaba era conocer disc-jockeys, y ver disc-jockeys, y escuchar música y esto... ¡Y ser replicante! Yo me acuerdo que tuve muchos problemas en casa. Mi padre era un Rick Deckard espectacular, (quería) retirar replicantes, porque yo tenía un miedo a que me retirase... Cuando tienes dieciséis años no piensas que se te acabará el tiempo de ser replicante, pero cuando cumples los veinte, que ya cambias de uno al dos, y piensas: «¡Ostras, que he cambiado de uno al dos! ¡Ya no tengo un 1 delante, tengo un 2!».*

*Sigo siendo como una replicante, sigo estando contra el sistema, yo aún me siento joven. Sé que algún día me llegará mi hora, la de dejar de ser joven y después la de dejar de vivir, que se me acabará la vida algún día, pero noto que me están cayendo los ídolos, ya no tengo una fe absoluta en la música, me estoy volviendo una incrédula... Es la vida lo que realmente me da fuerzas para vivirla, ya es bastante interesante por sí misma. Antes no lo veía así. Por esto tal vez me preocupo por los accidentes de coche. Cojo más responsabilidad y aprecio más la vida de lo que la apreciaba antes. Doy más valor ahora a mirar una puesta de sol y a sentirme viva que a ir a un after y hablar con cuatro locos que llevan cuatro rastas y que sólo saben hablar de cuántos speeds se han metido aquella noche. Que también aquello es sentirse vivo, pero a través de una sustancia que aliena tu cuerpo. Ahora ya no la necesito*

para sentirme viva. Ahora me siento muy viva, tal vez una parte de mí se ha ido. Ahora me pondré a llorar, porque hace muchos días que lo siento. Voy al club Matrix y la música me gusta, pero no me emociona. Tengo envidia de mis amigos más jóvenes, que lo viven tanto, lo llevan tanto en la sangre, como yo lo llevaba. Una parte de mí se ha ido... ¡Se ha ido tan deprisa! Ahora tengo otra piel.

Es la frase del libro del Philip K. Dick: ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas? El blade runner es Deckard, el corredor de la luz, Harrison Ford: «Yo no voy persiguiendo a nadie por su condición». Creo que me persigo a mí misma incluso. Hay una lucha dentro de mí misma, que es el hacerse mayor. Una parte de mí se ha ido, pero a veces sale.... Hay días que pienso: «Joder, por qué no nos vamos a una rave». Pero ya no es lo mismo. Ahora yo estoy un poco chunga, porque me he dado cuenta que ya no soy una replicante, o que ya no soy tan replicante como era antes, que todo me daba igual y era como la Daryl Hannah en Blade Runner, que lo de ella es disfrutar, y pasárselo bien, y cachondearse de todos, porque ella se reía mucho de los humanos, ¿te acuerdas? Pero llega un momento que te preguntas: ¿Pero, bueno, qué será de mí? Y yo en la vida quiero ser alguien. Que también me rompo la olla con la gente joven que toma drogas: me he vuelto una retiradora de replicantes... Que soy una aguafiestas, pero es que me preocupa, ahora incluso tengo mucho más miedo con el coche. Antes no me daba miedo nada: nos vamos a un after, sin dormir y volviendo al cabo de dos días... No pensé nunca que podía tener un accidente y tal vez matarme. Ahora lo pienso mucho, esto, ¿no? Y también pienso mucho, como cuando voy al club Matrix y veo los críos de quince, dieciséis, diecisiete años que van muy mal un domingo por la tarde, ahora ya, venga es igual... Claro que yo no les puedo decir nada, ni tampoco puedo criticarlos porque yo también lo he hecho, pero me sabe muy mal, porque en la vida no todo es el tecno. La vida tiene muchos paisajes por ver, aparte de los paisajes de las partituras electrónicas que hay en cada matiz de color que es el sonido de un sintetizador ¿no? También hay ojos para mirar, nuevas ciudades y muchos tipos de gente diferente por conocer, ¿no? ¡Ay, poco a poco me he ido convirtiendo en una Rick Deckard! ¿Qué haré de mis hijos si algún día tengo hijos? ¿No los dejaré salir nunca? No los dejaré ir a ninguna parte. Y también, ahora, también pienso mucho que quiero tener un hijo...

## Conclusiones

«La última vez que le vi era usted un auténtico salvaje... y ahora conduce un automóvil.»

(Tarzán)

«No sé si habréis visto nunca el mapa del espíritu de una persona.»

(Peter Pan)

«Lo único que puede hacerse es moverse al paso de la vida.»

(Blade Runner)

De Tarzán (o Jane) a Blade Runner (o Rachael), pasando por Peter Pan (o Alicia en *Wonderland*), hemos presenciado el alumbramiento, auge y decadencia de la era de la adolescencia. En los albores del siglo XXI, ¿tiene sentido seguir hablando de la juventud como una etapa de transición? Y es que ese invento de hace un siglo empieza a no tener sentido cuando los «ritos de paso» son remplazados por «ritos de impasse» y las etapas de transición se convierten en etapas intransitivas, cuando los jóvenes siguen en casa de sus padres pasados los 30, se incorporan al trabajo a ritmos discontinuos, están obligados a reciclarse toda la vida, retrasan la edad de la fecundidad e inventan nuevas culturas juveniles que empiezan a ser transgeneracionales. ¿Asistimos quizá al fin de la juventud? Sin embargo, nos equivocariamos si considerásemos que el recorrido que hemos hecho es un proceso evolutivo unidireccional, que va de lo «natural» a lo «cultural», de lo «salvaje» a lo «civilizado», de lo «analógico» a lo «digital», de la «no juventud» a la «eterna juventud». Pues Tarzán, Peter Pan y Blade Runner (Jane, Alicia y Rachael) no constituyen modelos contrapuestos, sino variedades de la experiencia juvenil que pueden convivir en el momento presente. Hoy siguen existiendo instituciones y momentos de la vida en los que predomina el modelo preindustrial de la transición a la vida adulta simbolizado por Tarzán, otros en los que persiste el modelo industrial de resistencia a hacerse adulto simbolizado por Peter Pan, y algunos en los que emerge el modelo posindustrial de hibridación entre lo joven y lo adulto simbolizado por Blade Runner. Hoy como ayer, el reto de los jóvenes es aprender a manejar un coche, entender el mapa de las emociones y moverse al paso de la vida. Y las tres cosas sólo pueden aprenderse si se interactúa –de manera pacífica o conflictiva– con adultos –padres y madres, educadores, etc.– que las aprendieron antes. De manera que podríamos acabar preguntándonos: ¿puede ser la juventud algo más que una etapa de la vida?

## REFERENCIAS CITADAS

**M. Augé:** *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Gedisa, Buenos Aires, 1987.

**James M. Barrie** (1904): *Peter Pan i Wendy*, Barcelona, Joventut, 1935. Pierre Bourdieu: *La distinción, crítica social del juicio*, Minuit, París, 1979.

**E. R. Burroughs** (1912): *Tarzan de los monos*, Madrid, El País, 2002.

**Philip K. Dick** (1968): *Blade Runner. ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, Barcelona, Bruguera, 1996.

**L. Feuer:** *The Conflict of Generations*, Londres, Heinemann, 1968.

**Antonio Gramsci** (1949): «La quistione dei giovani», *Quaderni del carcere*, Turin, Einaudi, 1975.

**S. L. Holloway; G. Valentine:** *Cyberkids*, Londres: Routledge, 2003.

**Karl Mannheim** (1928): «El problema de las generaciones», *REIS*, 62: 145-168 [«Das Problem der Generationen», *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*, VII, 2: 157-185; 3: 3009-330], 1993.

**Margaret Mead** (1970): *Cultura y compromiso. El mensaje a la nueva generación*, Barcelona, Granica, 1977.

**Gérard Mendel** (1969): *La crisis de las generaciones*, Barcelona, Península, 1972. **Moskvichov et al.:** *La sociedad y la sucesión de las generaciones*, Moscú, Progreso, 1979.

**José Ortega y Gasset** (1923): «La idea de las generaciones», *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1955.

**Theodore Roszak:** *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona, Kairós, 1973.

**Dan Tapscott:** *Growing Up Digital: The Rise of the Net Generation*, Nueva York, McGraw-Hill, 1998.





### Manuel Delgado (Barcelona, 1956)

Es licenciado en Historia del arte por la Universidad de Barcelona y doctor en Antropología por la misma universidad. Realizó sus estudios de tercer ciclo en la Section de Sciences Religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, de la Sorbona de París. Desde 1984, es profesor titular de antropología religiosa en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Barcelona y coordinador del Programa de Doctorado Antropología del Espacio y del Territorio, así como de su grupo de investigación sobre espacios públicos.

Ha sido profesor visitante o invitado en varias universidades extranjeras (Tokio, Italia, Bélgica, Colombia, Argentina, México, Estados Unidos, Inglaterra, etc.). Es director de las colecciones «Biblioteca del Ciudadano» en Editorial Bellaterra y «Breus clàssics de l'antropologia», en la Editorial Icaria. Es miembro del consejo de dirección de la revista *Quaderns de l'ICA*. Actualmente forma parte de la junta directiva del Institut Català d'Antropologia. Es ponente en la Comisión de Estudio sobre la inmigración en el Parlament de Catalunya.

Ha trabajado especialmente sobre la construcción de las identidades colectivas en contextos urbanos, tema en torno al cual ha publicado artículos en revistas nacionales y extranjeras.

Es autor de los libros: *De la muerte de un dios* (Barcelona, 1986), *La ira sagrada* (1991), *Las palabras de otro hombre* (1992), *Diversitat i integració* (1998), *Ciudad líquida, ciudad interrumpida* (1999), *El animal público* (Premio Anagrama de Ensayo, 1999), *Luces iconoclastas* (Barcelona, 2001), *Disoluciones urbanas* (2002), *Elogi del vianant* (2005) y *Sociedades movedizas* (2007). Además ha sido editor de las compilaciones *Antropología social* (1994), *Ciutat i immigració* (1997), *Inmigración y cultura* (2003) y *Carrer, festa i revolta* (2004), y coeditor, con Carlota Gallén, de *Normalidad y límite* (2006).

# CULTURAS ADOLESCENTES DISONANCIA Y RESONANCIA EN LOS ESTILOS JUVENILES

## Manuel Delgado

### I. La adolescencia como umbral ritual

A la experiencia cultural del adolescente en las sociedades occidentales modernas podría encontrarse una notable analogía con la fase liminar o de umbral que la antropología lleva décadas reconociendo en los ritos de paso, tal y como los tipificara Arnold Van Gennep en su clásico *Les rites de passage* y profundizara en ellos Victor Turner en *The Forest of Symbols*.<sup>1</sup> De hecho, la adolescencia ya se inventa en Occidente, a partir de los trabajos de Hall a principios del siglo xx, como una especie de hiperrito de paso, cuyo rasgo singular sería su extraordinaria dilatación en el tiempo, puesto que su fase de tránsito se prolongaría a lo largo de varios años de la vida del ser humano. El adolescente vendría a funcionar, para los dispositivos sociales de enunciación, como un pasajero o transeúnte ritual cuyo viaje simbólico abarcaría toda una fase biográfica, la característica de la cual –como corresponde al extenso momento biográfico de umbral en el que se le ubica– sería la inestabilidad y la impredecibilidad propias de quienes, en efecto, como hemos visto, no son ni una cosa ni la otra, en este caso ni niños ni adultos. De ahí que el adolescente sea visto como un ser turbulento, atrapado en indefiniciones que le definen, viviendo una crónica situación de vulnerabilidad ante todo tipo de fuerzas que lo zarandean en todas direcciones, una entidad social al mismo tiempo en peligro y, por ello mismo, peligrosa.

El fin de la infancia y el inicio de la pubertad ha sido y es en multitud de comunidades humanas motivo para la ejecución de rituales en que tal cambio

se convierte en objeto de la atención y la sanción colectivas, rituales que son a la vez modalidades de acción social en las que la colectividad constela su poder y expresiones de la ideología cultural, en las que se dan a conocer y se deben obedecer los principios axiomáticos generales del grupo y particulares de la nueva situación del neófito. Por descontado que ese cambio no remite sólo a un determinado momento del proceso de maduración fisiológica, sino a un valor esencialmente social, que puede señalar la conclusión del período infantil coincidiendo con un acontecimiento corporal –la primera menstruación o la primera polución de semen, por ejemplo– asociable a la capacidad fértil o con una idea de madurez que varía según las sociedades. En cualquier caso, lo que este tipo de protocolos indica es que se considera al individuo capaz para incorporarse al grupo de los adultos y competente para relajar su dependencia con respecto a la familia de orientación, a la espera de que funde su propia familia de procreación.

En este sentido, la adolescencia es una construcción social, mucho más que una etapa fisiológica real, y la prueba de ello es que no en todas las sociedades podemos encontrar un equivalente preciso de nuestra idea de «pubertad», como en el caso de la Roma clásica, pongamos por caso, en que la división «infancia-juventud-senectud» no incorporaba la especificación de algo



parecido a una «edad adolescente». Por descontado que la idea de que esa fase de maduración que en nuestras sociedades asociamos al término «adolescencia» ha de ser por definición traumática hace décadas que fue desautorizada los célebres trabajos de Margared Mead sobre la juventud en Samoa, pioneros en esa tarea de desmentir la «naturalidad» de las alteraciones conductuales atribuidas a quienes se encuentran abandonando la infancia.<sup>2</sup> En otras palabras, con respecto a la pretensión de que la adolescencia es un fenómeno eterno y universal, todas las evidencias etnográficas e históricas le darían la razón a Félix Guattari cuando recordaba que «la adolescencia es algo que pasa en la cabeza de los adultos», es decir que es un constructo social cuya función es someter a los jóvenes que se han de incorporar a la edad adulta a una situación en buena medida esquizoide, en la que tendrán que pasarse el tiempo aprendiendo a desobedecer obedeciendo o a obedecer desobedeciendo. En efecto, el adolescente es víctima de un bombardeo constante de lo que Gregory Bateson llamaba *double bind*, ese principio de conducta socialmente inducido consistente en instrucciones paradójicas u órdenes de espontaneidad exigida, mandatos imposibles de cumplir puesto que consisten en obligar a alguien –los púberes en este caso– a desviarse de la norma, lo que hace de cualquier desacato un acto de sumisión.

Cabría hacer notar cómo es en el propio lenguaje donde encontramos el reconocimiento de esa condición interestructural de un personaje conceptual –el adolescente– al que se coloca de manera deliberada en una situación de dislocación permanente. El adolescente es, en efecto, alguien que está *adolesciendo*, es decir creciendo, como suele decirse «haciéndose hombre o mujer», desplazándose entre puntos, pero sin derecho a sitio fijo, como desanclado y a la deriva. El uso de un participio activo o de presente para designar al joven que es sorprendido navegando con dificultades entre playas estructurales, si se nos permite la imagen, explicita hasta qué punto se reconoce que es la inestabilidad y la oscilación vitales lo que singulariza la experiencia social de la adolescencia, vivida por sujetos a los que se obliga a sentirse y a ser sentidos como constantemente en tránsito, moviéndose entre estados, sin derecho al reposo. Como suele decirse, el adolescente se *está haciendo* hombre o mujer y de ahí que todo lo que a él o a ella se refiere –sus obligaciones y sus privilegios– es contradictorio, lo que le convierte en reservorio poco menos que institucionalizado de todo tipo de ansiedades, que a su vez le convierten en un «rebelde sin causa» forzoso.

Se habla, por lo tanto, de alguien que se halla permanentemente «en umbral», en suspenso, manteniendo una relación permanentemente ambigua con las mediaciones sociales y las instituciones en que se halla, no obstante, sumergido. Esa condición clasificatoriamente anormal del o de la adolescente haría de él o de ella ejemplos de lo que Mary Douglas había analizado en su clásico *Pureza y peligro*, sobre la relación entre las irregularidades

taxonómicas y la percepción social de los riesgos morales, así como las dilucidaciones consecuentes a propósito de la contaminación y la impureza.<sup>3</sup> Más allá, al o a la adolescente podría aplicársele también mucho de lo que, alrededor de las tesis de Douglas, Dan Sperber había conceptualizado sobre los animales monstruosos, híbridos y perfectos.<sup>4</sup> Lo que éstos resultan ser para el esquema clasificatorio zoológico no sería muy distinto de lo que la representación conceptual del adolescente supondría para el organigrama social de las edades. El desorden que el adolescente encarna aparecería entonces al servicio de una representación normativa ideal de la sociedad de la que, en el fondo, él o ella resultarían ser los garantes últimos.

## II. Identidades aparentes

Esa naturaleza liminar limoidal asignada socialmente a los adolescentes es la que explica tanto las funciones que éstos asumen como el tipo de representaciones que suscitan en los imaginarios sociales vigentes. Precisamente era esa idea de interestructuralidad aplicada a los adolescentes lo que se le antojaba revelador a los primeros teóricos del lugar de los jóvenes en las sociedades urbano-industriales. Frank M. Thrasher designó en 1927, desde la Escuela de Chicago, «sociedades intersticiales» a las pandillas juveniles que proliferaban en las grandes ciudades norteamericanas.<sup>5</sup> La noción de intersticialidad remite desde entonces a lo que sucede en las zonas al mismo tiempo topográficas, económicas, sociales y morales que se abren al fracturarse la organización social, fisuras en el tejido social que son inmediatamente ocupadas por todo tipo de náufragos, por así decirlo, que buscan protección de la intemperie estructural a que la vida urbana les condena. Desde entonces, las culturas menores que podían registrarse subdividiendo el nuevo universo adolescente –el nivel de autonomía del cual no ha dejado desde entonces de aumentar– ha sido una y otra vez objeto de conocimiento por parte de la sociología y la antropología urbanas, sobre todo para poner de manifiesto cómo estas agrupaciones expresaban en términos morales y resolvían en el plano simbólico tránsitos entre esferas incompatibles o contradictorias de la sociedad global en que se insertan, como, por ejemplo, obligaciones laborales o escolares/ocio, trabajo/paro, aspiraciones sociales/recursos reales, familia/inestabilidad emocional, etc.

Este tipo de culturas o cuasiculturas adolescentes de nuevo cuño no se limitaba a reproducir los esquemas organizativos ni las funciones iniciáticas o de socialización de los grupos de edad registrados en otras sociedades o épocas. Se trataba más bien de auténticas nuevas formas de etnicidad, ya no basadas como hasta ahora en vínculos religiosos, idiomáticos, territoriales o histórico-tradicionales, sino mucho más en parámetros estéticos y escenográficos compartidos, en redes comunicacionales comunes y en la apropiación del tiempo y del espacio por medio de un conjunto de estrategias



de ritualización permanente o eventualmente activadas.<sup>6</sup> Cada una de estas formas de ser codificadas se corresponde entonces con una «sociedad», es cierto, pero con una sociedad en que la colectividad humana que las constituye ya ha renunciado a otra forma de legitimación, arbitraje e integración que no sea –fuera de algún que otro ingrediente ideológico difuminado– la exhibición pública de elementos puramente estilísticos: vestimenta, dialecto, alteraciones corporales, peinado, gestualidad, formas de entretenimiento, pautas alimentarias, gustos... He aquí un caso en que sería del todo pertinente hablar de auténticas «asociaciones de consumidores», en la medida en que los individuos que asumen tales formas de hacer pretenderían fundar su vínculo a partir no de sus condiciones reales de existencia, ni de sus intereses prácticos, sino de inclinaciones personales que sólo pueden verse satisfechas «en» y a «través de» el mercado.

Lo que asegura en estos casos la solidaridad entre los miembros de esta sociedad anómica y liminar, lo que regula sus interacciones externas e internas son unas puestas en escena, el marco predilecto de las cuales es el espacio público que colonizan, ya sea apropiándose de alguno de sus lugares, ya sea creando sus propios itinerarios en red para atravesarlo. En una palabra, estamos ante grupos humanos integrados el criterio de reconocimiento intersubjetivo de los cuales no se funda en un concierto entre conciencias, sino entre experiencias, y en el seno de los que la codificación de las apariencias parece jugar un papel central. «Cultura» en este caso se utilizaría no tanto para hacer referencia a una manera coherente de «vivir», como para designar una forma no menos coherente de «parecer».

Las microculturas adolescentes serían de este modo un lugar de privilegio donde comprobar cómo el sistema de consumo puede acudir a salvar la condición intersticial de los adolescentes y redimir en el plano simbólico las incertidumbres, en la medida en que se conforman en proveedor casi ilimitado de significados e identidades. Inmersos en una lógica racional cuyos efectos serían eminentemente simbólicos, los objetos de consumo devienen para lo jóvenes en fuentes repertoriales para la construcción social de la identidad, la puesta en escena del *self*, el *atrezzo* básico con que construir el personaje de que cada cual se inviste en sus interacciones. He ahí, entre las conductas esperadas y esperables de los adolescentes, la ratificación de las tesis

–Pierre Bourdieu, Mary Douglas, Baron Isherwood, David Miller, Arjun Appadurai...– según las cuales el bien de consumo propiciaría una coherencia hecha de unidades de gusto, a partir de la cual se pueden distribuir y autoaplicar identificaciones.<sup>7</sup> Y es que es bien cierto –y no sólo entre los adolescentes, pero sí que en ellos de manera en particular elocuente– que hoy la racionalidad de las relaciones sociales se organiza a partir de mecanismos de distinción simbólica, entre los cuales la posesión de bienes de consumo ocupa un lugar prominente. Necesidad dramática, imperativo absoluto de estar ante todo «presentable», puesta en código de la superficialidad que ejecuta el axioma *ser es ser percibido*.

El consumo juega, en efecto –y en general, para todos los segmentos sociales–, un papel estratégico en orden a establecer nuevas formas de ritualización o, lo que es igual, de vínculos comunicacionales susceptibles de organizar significativamente la experiencia del mundo, de manera que los individuos autodiseñan sus identidades no a partir de esencias culturales, a la manera de las viejas etnicidades, sino a partir de lo que compran para satisfacer deseos y necesidades que están directamente al servicio de tareas de inclusión y aceptación sociales. Doble lógica del consumo, por tanto: lógica de comunicación, vinculada inseparablemente al valor signo que presentan los objetos y que adoptan del código en que se inscriben, y lógica de la diferenciación, que también aparece asociada al valor signo y que implica valores fundamentales asociados al status jerárquico.<sup>8</sup> Esto quiere decir que la ostentación de consumo sirve a estratagemas mediante las cuales grupos sociales liminares –los adolescentes en este caso– buscan y encuentran un lugar en el seno de la estructura social, como resultado de que, como ha venido haciendo notar Jean Baudrillard, la coherencia estructural del sistema de los objetos se ha convertido en la fuente fundamental para toda clasificación y para toda categorización, proveedora privilegiada que es de plausibilidades y congruencias.

La vocación de quienes se adhieren a una de estas culturas juveniles es, sobre todo, la de «ser distinguidos en aquel espacio público que adoptan como propio por medio de un uso intensivo y vehemente».<sup>9</sup> Expulsados o todavía no admitidos en las instituciones primarias, insatisfechos en su no-papel, flotando en zonas estructuralmente de nadie, encuentran en el espacio público el paradigma mismo de su situación de incertidumbre, de su liminalidad. En unas calles en que todo el mundo es nadie en concreto o cualquiera en general, ensayan sus primeros éxitos contra la ambigüedad estructural que les afecta. Ya que no han podido encontrar aún su lugar en el sistema de parentesco, ni en el campo profesional; en la medida en que no han dado tampoco con una organización solvente de la realidad, ni en unas grandes ideas políticas o religiosas cada vez más desprestigiadas; en tanto que esperan ser admitidos en el futuro que paradójicamente ellos vienen a representar,

y en tanto el lugar que han dejado en la infancia es ya irrecuperable, procuran ser en los espacios abiertos de la vida urbana lo que la vida social todavía no les deja ser: «alguien». La parafernalia estética a que con frecuencia se abandonan les permite operar una segregación perceptual, crear un diferencial semántico sobre un plano de fondo que no es monocromo ni homogéneo, sino, al contrario, hiperdiverso, heterotópico, impredecible. En un dominio de la alteridad generalizada, aspiran a ser identificados, localizados, detectados con claridad. Sobre un escenario caótico, ellos consiguen suscitar un foco de organicidad, una colonia, un poco de territorio –por nómada que sea–, una posibilidad de reconocimiento mutuo en un maremágnum todo él hecho de desconocidos inidentificables.

Es esto lo que justifica la búsqueda de elementos conductuales, vestimentarios, corporales, protocolarios, estilísticos, lingüísticos –«matrices comunicacionales», como los ha llamado Martín Barbero<sup>10</sup> que resultan deliberadamente nuevos, exóticos, futuristas, rupturistas, revolucionarios..., que aparentemente rompen con la tradición y los gustos mayoritarios. También pertenece a este orden de cosas la localización de puntos arrebatados a la indiferencia, y por eso desbordando posibilidades y significados. El resultado es el sentimiento exhibido de superioridad en la presentación del yo, la arrogancia de quienes ostentan en público poseer lo que los demás viandantes no poseen: la suerte de ser «una sola cosa». Por mucho que puedan integrar elementos de rebeldía en la retórica que explicitan, su tarea no es denunciar los mecanismos institucionalizados que pretenden hacer de las sociedades metropolitanas algo parecido a un organismo integrado. Al contrario, lo que vienen a hacer es poner de manifiesto la insuficiencia crónica de esos mecanismos de integración que pretenden hacer funcionar coherentemente la ciudad y procuran repararlos a través de modalidades experimentales –en apariencia alternativas– de incorporación a los espacios y las cadencias de la sociedad y la política.<sup>11</sup>

Se habla pues del ensayo, por parte de un orden social, de nuevos códigos de significación y de nuevos diseños para el cambio. En definitiva se trata también de mecanismos de territorialización, es decir de creación, control y protección de territorios que han quedado al margen de la acción tanto de la instrumentalización económica como de las agendas políticas oficiales. Las sociedades de adolescentes actuarían de este modo a la manera de grupos zonificadores, colonizadores de territorios inhóspitos y asilvestrados de los contextos urbanos, marcados por la indefinición en lo referente a valores y lenguajes, que aparecen abandonados –siempre o a ciertas horas– al caos autoorganizado en que consiste la actividad cotidiana en espacios públicos y que quedan parcial y provisionalmente a salvo de las energías discontinuas, inestables y dispersas que lo recorren.<sup>12</sup> Gente entonces de frontera entre lo urbano y lo político, entre lo que está estructurándose



y lo estructurado, pioneros, exploradores o expedicionarios, levantadores de puentes entre lo inorgánico y lo orgánico de la ciudad, responsables de todo tipo de reajustes y reagrupamientos.

De todos los dispositivos prostéticos y escenográficos de que se valen estas modalidades de encuadramiento de los adolescentes –por alternativas que pudieran parecer– el objetivo último es la construcción y manipulación de una identidad puramente virtual que, de hecho, no es sólo que se pase el tiempo representándose a sí misma, sino que se reduce a su propia representación, reflejo del espejo narciso en que algunos jóvenes pasan el tiempo contemplándose. Esta identidad fantasmática sólo es posible a través de una escenificación fuerte en los escenarios de la vida urbana, un papel dramático o rol que tanto las estructuras sociales solidificadas como la indiferencia mutua que reina en las calles les regatean. Triunfo final de un comunismo estético, que realiza sobre el escenario, a través del espectáculo de sí, lo que la realidad cotidiana no va a conceder jamás: la igualdad.<sup>13</sup> Por encima de que en ciertos casos asuman un tono contestatario y se invistan de signos de disidencia total, son apologías vivientes del orden, baluartes contra conflictos que ellos convierten en pantomima.

Ahora bien, de manera paradójica, el adolescente quiere ser reconocido no cómo lo que es, sino justamente como lo que ni es, ni ha sido, ni será probablemente nunca. Como ha señalado Bourdieu, refiriéndose a las estrategias basadas en el gusto exhibido, sus operaciones prácticas no son ni intencionales, ni utilitaristas, ni finalistas, ni siquiera racionales en el sentido weberiano, pero tampoco gratuitas. Son ante todo *interesadas*, en el sentido que denota su origen en *interesse*, que significa «formar parte», participar, estar incluido, «entender que el juego merece ser jugado».<sup>14</sup> O, más bien, como propone acto seguido Bourdieu, «ilusionadas», de *illusio*, derivada de *ludus*, estar metido en el juego, tomárselo en serio, tener en la cabeza las estructuras del mundo en que se juega, fascinación por lo que no deja de ser más que una complicidad ontológica entre las estructuras mentales y las estructuras del espacio social en que se está, y que, en este caso, es un mundo dentro del mundo, o mejor dicho un mundo cuya función es darle la espalda al mundo real de la sociedad, ocultarse de él, escabullirse de sus constreñimientos por la vía del disfraz. Identidad narcisa que responde a la voluntad radical de «ser contemplado», sea como sea, incluso con asco, con odio, con inquietud o con miedo. Ansia irrefrenable de protagonismo en el único escenario que les es accesible, esfuerzo denodado por ser vistos, por ser advertidos, por ser (si hace falta) hasta temidos, entre la masa humana indiferenciada que les envuelve.

Las microculturas adolescentes que viven desde y para su imagen escénica y que tienen existencia identitaria sólo en las dramaturgias que protagonizan ocupan un lugar de privilegio en los imaginarios contemporáneos.

Los *mass media* hacen de ellos y de sus actividades materia prima para todo tipo de leyendas urbanas con pretensión de «objetividad» periodística. Situados en el centro mismo de los puntos de mira mediáticos y representacionales, los colectivos estéticos juveniles reciben de rebote su propia imagen, distorsión de lo que ya de hecho no era sino pura distorsión.<sup>15</sup> Esta espectacularización de las microculturas adolescentes desencadena reacciones bien significativas. La representación de lo que ya era una representación regresa a unas colectividades que sólo tienen sentido a partir de un exhibicionismo permanentemente activado, agudizando los rasgos estético-identitarios de lo que no era más que pura teatralidad. Esto lo ha puesto de relieve Dick Hebdige,<sup>16</sup> cuando constataba cómo la escenografía de los jóvenes uniformados de las llamadas «tribus urbanas» y los vehículos de creación y recreación de los imaginarios sociales hegemónicos mantienen entre sí una relación prácticamente simbiótica, por mucho que resulte ser de una notable complejidad. Los medios de comunicación y el cine inventan culturas juveniles que se inventan a sí mismas en la representación que los medios de comunicación y el cine hacen de ellas, o, si se prefiere, al revés.

Se plantea en este caso una cuestión relativa a la naturaleza de los contenidos simbólicos específicos de estos grupos de edad, que adoptan el aspecto de nuevas etnicidades: la de sí articulan alternativas reales al sistema de mundo al que parecen dar la espalda o contestar, o sí, por el contrario, constituyen versiones de él más o menos desquiciadas. Dicho de otro modo, si las microculturas adolescentes deberían ser consideradas, respecto de la cultura dominante, en términos de disonancia o de resonancia. La premisa teórica mayor a la hora de considerar ese tema es que en las sociedades urbanizadas las instituciones socializadoras primarias –familia, escuela, religión, política, sistema económico, mercado, empresa– resultan insuficientes o ineficaces en orden a resolver las contradicciones y desorientaciones a que la vida en las ciudades somete a la experiencia, provocando amplios espacios vacantes en los que los sujetos quedan abandonados a una intemperie estructural, precisamente eso que se acaba de identificar con la indefinición que caracterizaría la fase liminar de los ritos de paso. Estos espacios asilvestrados eran colonizados por comunidades precarias y provisionales, la función de las cuales era dotar a los individuos de una organización formal y un sentido moral básico de los que las instituciones sociales tradicionales no conseguían pertrecharlos. Por mucho que se presenten eventualmente como alternativas al orden dominante, se constituyen en la práctica en sucedáneos suyos, cuya tarea básica sería afrontar una situación crónica y generalizada de anomia, cubriendo agujeros, tejiendo redes informales que complementan instancias institucionales deficientes o averiadas, levantando estructuras interpersonales suplementarias o paralelas que se superponen al sistema institucional y que existen en virtud suya.<sup>17</sup> No es tan sólo que

estas microorganizaciones sociales «de intervalo» no constituyan ninguna amenaza para orden establecido alguno –por mucho que su aspecto extraño pueda comportarle una mala reputación–, sino que se conforman en garantía del buen metabolismo del marco institucional formal en sociedades complejas. No son la negación del orden de ese mundo de los adultos al que parecen contraponerse, sino, parafraseando a Valle Inclán, la imagen de éste reflejándose en los espejos cóncavos del callejón del Gato.

1 Me remito a sus respectivas versiones españolas: *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1981 y *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1992.

2 Margaret Mead: *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Paidós, Barcelona, 1988.

3 Mary Douglas: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1992.

4 Dan Sperber: «Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?», *L'homme*, XV/2 (abril-junio 1975), pp. 5-34.

5 Cf. F. Thrasher: *The Gang. A Study of 1313 Gangs of Chicago*, Chicago University Press, Chicago, 1967 (edición resumida del original de 1927).

6 A estas últimas les corresponderían, como ejemplos, los movimientos de fans, las adscripciones políticas o civiles y las asociaciones basadas en aficiones deportivas.

7 Cf. Pierre Bourdieu: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1988; Arjun Appadurai, ed.: *La lógica social de las cosas*, Grijalbo, México DF, 1991; D. Miller: *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell, Oxford, 1987; M. Douglas y B. Isherwood: *El mundo de los bienes*, Grijalbo-CNCA, México DF., 1990, y M. Douglas: *Estilos de pensar*, Gedisa, Barcelona, 1998. Una valiosa aplicación empírica de este tipo de enfoques,

en particular los deudores de las tesis de Bourdieu, lo tenemos en R. Martínez Sanmartí y J. D. Pérez Sola: *El gust juvenil en joc. Distribució social del gust específicament juvenil entre els estudiants de secundària de Terrassa*, Diputació de Barcelona, Barcelona, 1997.

8 V. Borràs: «La lògica del consum com a lògica de comunicació», *Papers*, núm. 47, Barcelona, 1995, núm. 47, pp. 97-108.

9 Cf. J.N. Frandsen: «Séduction et résistance. La rue, les jeunes et le rock», S.E. Larsen y A.N. Petersen: *La rue, espace ouvert*, Odense University Press, Odense, 1997, pp. 197-219, y L. Rouleau-Berger: *La Ville intervale. Jeunes entre centre et banlieu*, Meridiens-Klincksieck, París, 1991.

10 J. Martín Barbero: «Mediaciones urbanas y nuevos escenarios de comunicación», en D. Herrero, ed.: *Ciudad y cultura. Memoria, identidad y comunicación*, Universidad de Antioquia, Medellín, 1997.

11 Este argumento lo he desarrollado, tomando como referente la microcultura hip-hop, en M. Delgado: «Cultura y parodia», *Cuadernos de Realidades Sociales*, 45/46 (enero 1995), pp. 77-87.

12 La secuencia de apertura de la película *West side story* plasma bien esa tarea de zonificación y marcaje territorial, que no deja de constituir una impugnación del principio de libre accesibilidad que define el espacio público en tanto que tal.

13 Sobre el papel de la música en los movimientos juveniles ha escrito Rosana Reguillo: «La música es el territorio en que las tensiones, el conflicto, la angustia que se deriva del complejo proceso de incorporación social, se aminoran y dan paso a las primeras experiencias solidarias» («El lugar desde los márgenes. Músicas e identidades juveniles», *Nómadas*, 13, octubre 2000, p. 45)

14 Pierre Bourdieu: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 142.

15 El cine ha sabido representar de manera inmejorable esa doble tarea de recoger y devolver al mismo tiempo una imagen estereotipada de los jóvenes, basada en las prótesis estéticas que adoptan para singularizarse y en las comunidades-espectáculo que organizan. Por ejemplo, *Salvaje* (1953), en el caso de los Ángeles del Infierno; *Alice's Restaurant* (1969), del movimiento hippy; *Quadrophenia* (1979), de los mods; *El día de la bestia* (1996), de los heavies; *Matrix* (1998), del mundo tecno; etc.

16 D. Hebdige: *Hiding in the Light. On Image and Things*, Routledge, Londres, 1988.

17 E.R. Wolf: «Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas», en M. Banton, comp.: *Antropología social de las sociedades complejas*. Alianza, Madrid, 1990, p. 20.



**Fernando González Placer** (Barcelona, 1957)

Es catedrático en la Universidad de Barcelona en el área de Sociología de la educación del Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del Derecho y Metodología de las Ciencias Sociales. En la actualidad forma parte de la Comisión Académica de ese departamento. Imparte docencia y tutoriza trabajos de investigación en las licenciaturas de Sociología y Pedagogía de la Universidad de Barcelona y en la Facultad de Formación del Profesorado de esa misma universidad. Es miembro de GRECS (grupo de investigación sobre los procesos de exclusión y control social).

Sus investigaciones se centran en problematizar y analizar los dispositivos y las dimensiones simbólicas con los que se estructuran los procesos de normalización, tanto en la individualización como en la socialización, en las sociedades contemporáneas. Ha colaborado en cursos de doctorado e impartido seminarios, cursos y conferencias en diversas universidades europeas y sudamericanas.

Ha coordinado los libros *Contra el fundamentalismo escolar. Reflexiones sobre educación* (1998) (con Enrique Santamaría) y *Escolarización y diversidad cultural* (1998, 2ª ed. 2003) (con Enrique Santamaría) y publicado artículos en volúmenes colectivos como *Imágenes del otro* (1997), *Teoría de la Pasión Comunicativa* (1999), *Repensando la educación en nuestros tiempos* (2000) (comp. M. Téllez) o *Habitantes de Babel. Política y poética de la diferencia* (2001) (con Jorge Larrosa).

# HACIA UNA VEJEZ INSOSTENIBLE

Fernando González Placer

## I

Todos los seres vivos tenemos una existencia finita que procuramos preservar mediante el así llamado «instinto de conservación». Ahora bien, según dicen, los humanos seríamos los únicos animales que, además de nacer dotados de ese instinto, existiríamos cargando con la conciencia de nuestra finitud, esto es, sabiendo que nuestra vida acabará y, por eso, seríamos los únicos que contabilizaríamos el paso del tiempo y su pesar. En dos palabras, seríamos los únicos seres que, además de existir, viviríamos, «vivenciaríamos» nuestra existencia. De aquí que «en» nosotros y «entre» nosotros aquel natural instinto de conservación de la existencia esté permanentemente acompañado, mejor aún, atravesado y trastocado por el sentido (o el sinsentido) de lo sentido viviendo.

Y así, mientras el resto de los animales existiría en una especie de indistinción e inmediatez temporal, en un «presente eterno», nosotros, los humanos, creceríamos y envejeceríamos pendientes del tiempo; escuchando cuentos y echando cuentas sobre el pasado, el presente y el futuro. En definitiva, consumiríamos buena parte de nuestra vida intentado vislumbrar y esclarecer el sentido de lo que somos, de lo que hay, de lo que (nos) pasa y de lo que nos espera.

La articulación de aquel *sui generis* instinto de conservación humano y de esta inquietud respecto al sentido de lo sentido en el transcurso de nuestra

existencia generaría una tensión permanente en la vida humana. Una vida que –en tanto que existencia– ha de ser garantizada, ordenada, asegurada y prolongada mediante el «principio de utilidad» y todo el séquito de proyectos y actividades calculadas, productivas, pragmáticas, instrumentales, razonables y templadas en las que se materializa y despliega; conductas que algunos no dudan en caracterizar como «serviles» en la medida en que su razón de ser no se encuentra en ellas mismas sino en la finalidad que con ellas se pretende alcanzar. Pero también una vida que, para ser digna de ser vivida, para que –como se dice– «merezca la pena» no puede desentenderse de alguna cosa así como de un «principio de donación», desbocándose en arriesgadas actividades tan irrefrenables como ajenas a cualquier proyecto o finalidad, en prácticas tan inútiles como improductivas, en acciones tan gratuitas como lúdicas, en intervenciones tan irreflexivas como impetuosas. Conductas «soberanas», dado que ellas acontecen como pura manifestación de vida, sin que el cálculo, el beneficio o la estrategia vengan a darles sentido o a señalarles su horizonte.

Y quizás sea esta tensión la que permita que los humanos seamos los únicos animales capaces de existir llevando a cabo una «doble vida», los únicos capaces de compartirla, de jugarla, de regalarla o exigirla, de invertirla, de malgastarla, de negociarla, de amarla u odiarla. En definitiva, tal vez allí residan las condiciones de posibilidad para que nosotros seamos la única especie animal que vive, a la vez, tan sometida a la producción como anhelante de la fiesta; los únicos seres vivos que no parecemos dispuestos a dejar de bregar para que el frío afán de supervivencia no apague y agote el ardiente deseo de convivencia.

Este conflicto entre la «utilidad» y la «donación», esta tensión entre la «servidumbre» y la «soberanía» resultarían tan irresolubles como universales; serían pues, una constante en la experiencia humana de la vida que, sin embargo, admitiría importantes modificaciones tanto en la intensidad del conflicto como en las manifestaciones de la tensión. En el transcurso de las civilizaciones, la mediación entre lo «servil» y lo «sagrado» habría adquirido diferentes formas que podrían ser comprendidas, en el caso de la modernidad, prestando atención, entre otras cosas, por una parte a las dimensiones de la existencia que van siendo colonizadas por el principio de utilidad, esto es por las intervenciones técnico-científicas y por las regulaciones políticas y, por otra, interesándose por las modalidades de temporalidad (por los cuentos y las cuentas sobre el tiempo) instituidas para la regulación de las actuales interdependencias humanas.

Ambas cuestiones son las que abordaré de la manera más breve posible en los apartados siguientes.

## II

*La vejez no nos llega con los últimos años.*

*Irrumpe pronto*

*y es como un nacimiento.*

*Nos la impone de golpe*

*la sorpresa*

*de un amigo de la infancia*

*la mirada de una mujer hermosa,*

*o la frase casual de algún muchacho.*

*Y no tiene remedio.*

*Los dolores que antes nos hacían llorar*

*-porque el llanto es un grito de esperanza-*

*ahora nos dejan mudos,*

*saltan al otro lado del espejo*

*y desde allí nos miran.*

*Y yo ya tengo todas las edades.*

*J. M. Carandell*

Acoger y habitar esa «sorpresa» que alumbraba la vejez, tutelarla o dejarse tutelar por ella, prestarle atención, detenerse ahí, ensimismarse en ella (y con ella) parece cada día una misión más difícil e inasequible. Como si esa sorpresa y el destino natural del que forma parte estuviese «hoy» siendo sustituido o suplantado –como ya ha ocurrido con el nacimiento y con la infancia (J. Baudrillard)<sup>1</sup>– por un destino artificial poblado de especialistas, expertos y profesionales, encuadrados en servicios públicos y privados y hasta cartografiados desde nuevos «derechos sociales» que, en su conjunto, parecen tenazmente empeñados en mantenernos en permanente movimiento, en forma, jóvenes, activos e interactivos (¿?), cívicos, participativos y hasta creativos –dicen.

De ahí que por doquier, cuando esa irremediable sorpresa acontece, uno constata las múltiples dificultades con las que aquí y ahora tenemos que lidiar, no sólo para negarnos a probar esa extraña pócima que tan arrogante y «amablemente» se nos exige (unas gotas de dependencia y otras de autonomía) sino, sobre todo, para saborear nuestra distancia y nuestra «otredad» con respecto a todo eso que se dice que somos, que se dice que nos pasa, que se dice que nos merecemos y que se dice que nos espera.

Que la vejez y los viejos estemos siendo asediados por lo que he llamado «principio de utilidad», que tengamos «barra libre» en ese bien surtido club de lo considerado como asuntos científico/políticos y de «interés social» no es, sin duda, algo comprensible exclusivamente desde una mera consideración cuantitativa del incremento, tanto del número de viejos, como de la así llamada «esperanza de vida»; ni tampoco es simplemente explicable



acudiendo a la consideración de la extensión de la lógica mercantil y del consumo a todas las facetas y pliegues de la vida.

Desde una perspectiva sociológica, esto es, desde una perspectiva que se interesa por las relaciones de poder y las formas de resistencia con que se articulan las interdependencias humanas, y por la servidumbre o soberanía de sus efectos, ese sonoro, espectacular y rentable interés por el envejecimiento y por los «mayores» puede ser problematizado como parte de los «dispositivos de normalización» consubstanciales a la emergencia y consolidación de la modernidad (M. Foucault).<sup>2</sup>

Dispositivos que, recordémoslo, permiten articular intervenciones sobre los cuerpos y sobre la vida: adiestramiento de los cuerpos, para hacerlos más útiles, productivos, consumidores y manejables, menos costosos y más rentables; regulaciones de los avatares vitales para hacerlos menos aleatorios, más previsibles, lucrativos, económicos y manejables. Dispositivos que permiten convertir el cuerpo de cada viejo («y a cada viejo») en «un caso» y convertir el envejecimiento, el día a día –y las noches– de los viejos, en una etapa de la vida pautada y reglada lo más minuciosamente posible: desde las periodicidades establecidas para las intervenciones médicas y los horarios de administración de fármacos (y para paliar sus efectos) hasta las dietas, sin olvidar, la sistematización de todo tipo de actividades.

Todavía en este plano y desde la perspectiva de la específica servidumbre que hoy comporta envejecer, quizás convendría no olvidar la lúcida reflexión de Z. Bauman, cuando en sus consideraciones sobre las condiciones de posibilidad del Holocausto –realizadas sin duda alguna desde una estrategia reflexiva y una situación vital muy distinta a la de M. Foucault– señalaba el efecto de «adiaforización en la sociabilidad humana», esto es, de erosión de la dimensión moral en la acción social (dimensión «soberana» que nada sabe ni quiere saber de rentabilidades y beneficios) y de la disolución de la



responsabilidad (individual y colectiva) que se deriva de la organización y administración burocrática de las interdependencias humanas, del despliegue de la racionalidad instrumental, del desarrollo sin límites de la tecnología y de la presencia de los saberes expertos (y de la «ética de la obediencia» con que se despliegan) en la definición de los tratos, las modalidades de vida y las formas de presencia.<sup>3</sup>

Y sin embargo, tal como intuyó R. Sánchez Ferlosio: «Vendrán más años malos y nos harán más ciegos».<sup>4</sup> Y todo parece indicar, tanto desde esa genérica perspectiva sociológica antes invocada, como desde el día a día de los que forcejeamos por envejecer soberanamente, o al menos, de un modo amable, que eso está siendo así.

### III

*En mi huerto ha nacido  
una pequeña planta.  
No sé quién la ha sembrado  
ni cómo se llama.*

*Y cuando el sol se pone  
me apresuro a regarla,  
y al despertar la miro  
con toda mi mañana.*

*Y hay días que da flores  
y otros días da lástima,  
pero dolor y amor  
de la muerte la guardan*

J. M<sup>a</sup> Carandell

Planteábamos al inicio de este escrito la posibilidad de que los humanos fuésemos la única especie animal que existe con conciencia de su finitud, esto es, sabiendo que morirá. Quizás aquella sorpresa de la vejez, o del nacimiento de una nueva planta en el huerto de nuestras entrañas, venga a acentuar y a colocar, como en primer plano, esa conciencia del paso del tiempo y de la carga de los años, de la proximidad de la muerte y del (sin)sentido de la vida. Ahora bien, sin duda alguna, el presente, el pasado y el futuro, o mejor, la duración, el peso, la significación, la fidelidad y la inquietud por cada una de esas temporalidades es algo conjugado socialmente y hoy, como anunciábamos, son una posible vía para la comprensión de nuestras servidumbres vitales.

Aunque diagnosticado y analizado de forma distinta desde diferentes perspectivas sociológicas, parece haberse alcanzado un mínimo acuerdo respecto a que hemos entrado en un nuevo régimen de temporalidad. Una inédita

temporalidad que, en lo fundamental y por oposición a la propia de la modernidad, se caracterizaría por una profunda y ambivalente crisis de la «fe en el progreso», que hasta hace relativamente poco (hasta la década de los setenta) habría permitido engranar el presente y los sueños o proyectos de futuro individuales, económicos y sociales, instituyéndose con ello un peculiar tipo de historicidad y de tensión entre lo servil y lo sagrado.<sup>5</sup>

La cosa cambiaría cuando empieza a desaparecer esa continuidad entre el presente y el futuro, esa armonía entre lo individual, lo económico y lo social y se hacen más controvertidos los contenidos, los fines e incluso el criterio mismo de «progreso». Para empezar, la relación con el futuro se vuelve insegura y ambivalente y, si bien continúa coleteando todavía la esperanza en «los milagros de la ciencia», aumenta con mayor intensidad, y cada día, la constatación de los efectos perversos (colaterales o no) de las nuevas tecnologías que vienen a alimentar la inquietud ante un porvenir lleno de incertidumbres y riesgos. Quizás estemos viviendo el ocaso de las concepciones triunfalistas del futuro. En cualquier caso, lo que sí parece seguro es que nuestra impotencia para tan siquiera soñar con un futuro soberano, o incluso simplemente para preverlo crece en conformidad con la superpotencia tecnocientífica; y ya se sabe que cuanto menos visión teleológica del futuro se tiene, más se presta éste a su fabricación y profanación hiperrealista.

Que la imprevisibilidad del futuro no desemboca necesaria ni finalmente en un soberano culto al presente, en un hedonismo del aquí y ahora y en una cierta indiferencia hacia el día de mañana es algo que puede comprobarse en el amigo de la infancia, en la mirada de la mujer hermosa, en la frase casual de algún muchacho, o en los hierbajos que proliferan en el interior de uno mismo: «las nuevas actitudes ante la salud ilustran de manera impresionante la venganza del futuro. En una época en que la normalización médica invade cada vez más territorios del campo social, la salud es una preocupación omnipresente para una cantidad creciente de individuos de todas las edades. Los ideales hedonistas han sido sustituidos por la ideología de la salud y la longevidad. Los individuos renuncian masivamente en su nombre a las satisfacciones inmediatas, corrigen y reorientan su comportamiento cotidiano. La medicina ya no se limita a asistir a los enfermos: interviene antes de la aparición de los síntomas, informa sobre los riesgos en que se incurre, incita a cuidar la salud, a someterse a revisiones preventivas, a modificar los estilos de vida».<sup>6</sup>

Sea como sea, esa reorientación del presente en vistas, no ya a «labrarse un porvenir» (como se decía en los tiempos modernos), ni a disfrutarlo despreocupadamente (como en algunos movimientos contraculturales de los sesenta), sino a intentar evitar sus consecuencias más o menos catastróficas en el futuro, se conjugaría, en nuestros días, con una acelerada desmultiplicación de los tiempos sociales, con el desarrollo de temporalidades hetero-

géneas (tiempo libre, salud, familia, jornada laboral, ocio, etc.) y cómo no, con el reconocimiento de un nuevo derecho, de unas nuevas regulaciones que los poderes públicos y los expertos y profesionales no dejarán «a la buena de Dios».<sup>7</sup> Con todo ello se genera, como mínimo, una nueva conflictividad subjetiva y objetiva de la relación con uno mismo, con los otros y con el tiempo que amenaza con acabar convirtiendo en ridícula o imposible la atención a aquella planta y, desde luego, entregarle toda la mañana. Y es que por decirlo con un par de expresiones tan populares, mediáticas y cotidianas como polisémicas: «vamos justos de tiempo» o «nos falta tiempo».

#### IV

*Ahora ya tengo todas las edades.  
Soy el niño y el joven,  
el hombre y el anciano.  
A un tiempo soy  
lo que a un tiempo no ha crecido.  
Soy las edades que he vivido  
y las que he de vivir.  
No sólo en la memoria  
tampoco en el acecho del futuro.  
Ahora y aquí, presentes.  
Como un bosque de ocultas humedades,  
de equívocas honduras,  
de melodías insistentes,  
de calveros desiertos,  
de ramas rotas, negras y podridas,  
de frutos grávidos, oscuros.  
Porque ahora tengo todas las edades*  
(J. M<sup>a</sup> Carandell)

Esas desmultiplicaciones y fragmentaciones del tiempo social e individual, junto con ese nuevo peso del futuro y la servil e incesante compulsión por la innovación y la prevención que lo acompaña, no pueden dejar intactas algunas de las facultades más propiamente humanas y más generosamente dispuestas para que «aquella sorpresa y aquella planta» tengan para todos y cada uno de los que estamos envejeciendo algún sentido, «una oportunidad» –como se dice ahora.

La conciencia de finitud que mencionaba al inicio del escrito, esa que nos hace pender del tiempo, posibilita no sólo que nuestra existencia se despliegue temiendo la muerte y preocupándonos por nuestro mañana sino también que en ella podamos acoger y reconocer el amor a la vida. Y ahí, en ese trágico forcejeo entre la duración y la intensidad, entre el uno mismo y el otro,

entre el cálculo y la donación, entre el aprovechamiento y la entrega, etc., la «memoria y la esperanza» como facultades propiamente humanas, se apesentan y despliegan como formas de acción/pasión vitales.

¿Qué formas de memoria, de recreación del pasado están siendo imposibilitadas desde esa compulsión por la innovación permanente, desde esa estrategia política que legisla sobre la «memoria histórica»? ¿Qué pasa con nuestros recuerdos cuando el modelo del mercado, los criterios operativos, y la lógica del museo se van infiltrado hasta la salvaguarda de la herencia, bien sea a través de la así llamada «rehabilitación del patrimonio», bien sea mediante «el turismo de la memoria» y el éxito de masas que lo acompaña?

Ya sé que los recuerdos se alían siempre, y especialmente en la infancia y en la vejez, con buenas dosis de imaginación. Pero, dónde encontrarla y cómo custodiarla; dónde y con quién celebrar esa experiencia de lo que no vehicula un sentido previo, ese encuentro con lo no formateado previamente por la significación que debe tener para nosotros, ese tropezón con un sentido incierto, abierto, imprevisible y, por lo tanto no (pr)escrito de antemano.

¿Cómo hacer oídos sordos a tantos especialistas, a tantos consejos y ofrecimientos? ¿Cómo desentenderse de tantas iniciativas, de tantas coberturas y regulaciones, de tantos derechos y servicios? ¿Cómo salir por piernas de tantas convocatorias, de tantos talleres, de tantos debates, congresos, conferencias y jornadas?

Y sobre todo, ¿Cómo poder seguir cultivando esa experiencia de arrastrar con uno todas las edades, colocándose, a la vez, en la sorpresa del amigo de la infancia, en la mirada de la mujer hermosa, en la frase casual de algún muchacho y de la planta, que sin saber de dónde nos viene, quién la ha sembrado, ni cómo se llama, notamos –unos días con dolor y otros con amor– que crece en nuestro interior?



1 «El continente negro de la infancia» en, *Pantalla Total*, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 119-123.

2 «Del poder de soberanía al poder sobre la vida» en, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 242-273

3 Muy particularmente: «Apéndice. Manipulación social de la moralidad: actores moralizadores, acción adiaforizante» en, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997, pp. 271-288

4 *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Barcelona, Destino, 1993.

5 Entre otros: U. Beck(1986): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona,

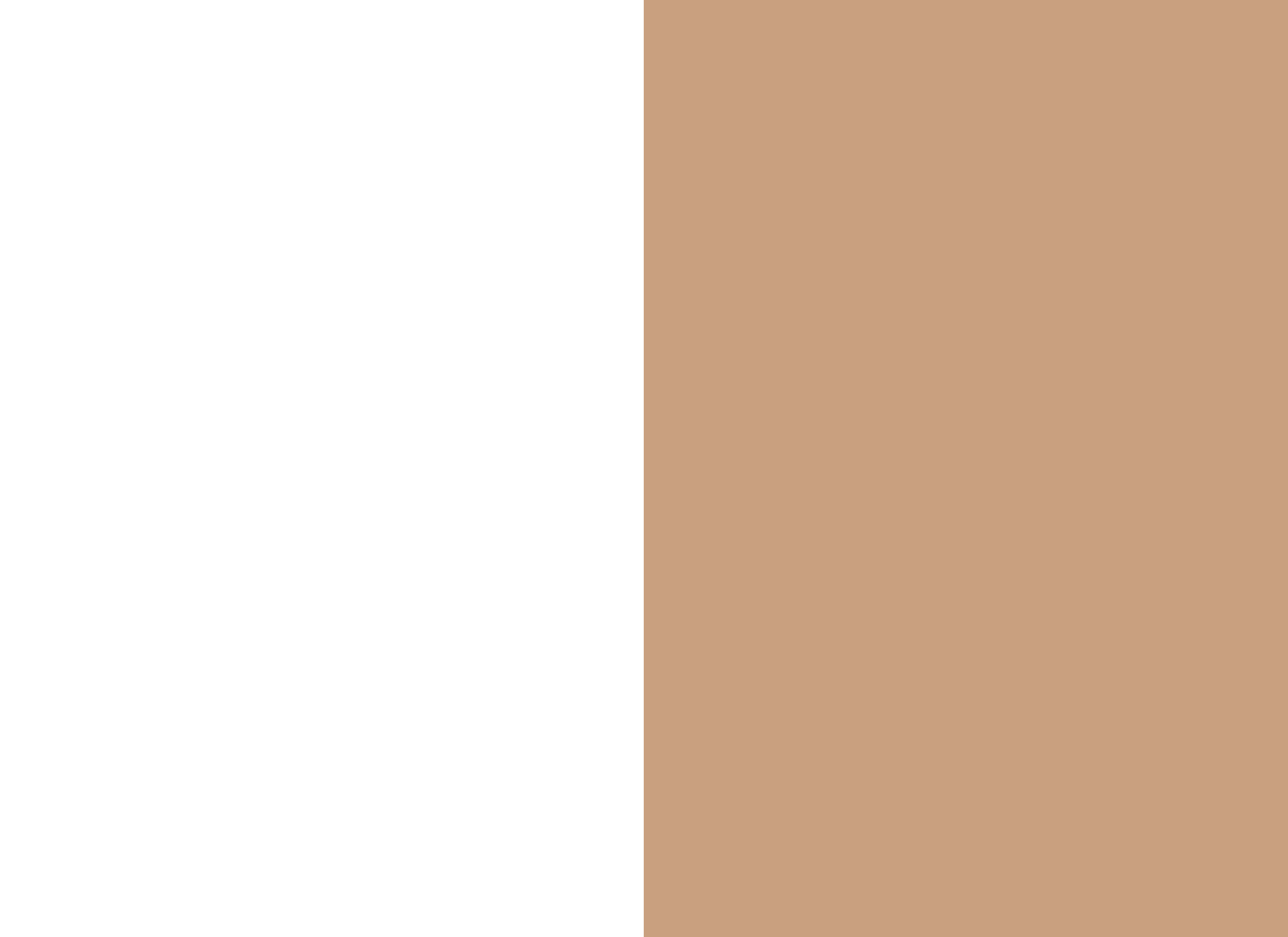
Paidós, 1998, y *La sociedad del riesgo global* (1999), Madrid, Siglo XXI, 2002. A. Campillo: *Adiós al progreso. Una meditación sobre la Historia*, Barcelona, Anagrama 1995 (2ª ed.)

A. Giddens (1991): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península, 1994.

G. Lipovetsky (1987): *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 1993 (3ª ed.) y *Los tiempos hipermodernos* (2004), Barcelona, Anagrama, 2006. R. Sennett: *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006.

6 G. Lipovetsky, *op. cit.*, 2004, p. 76.

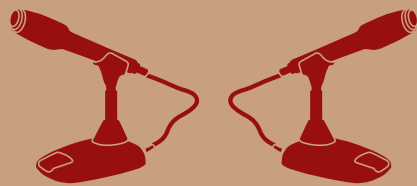
7 Ahí puede ubicarse ese sonoro y triunfante derecho a la «conciliación de la vida familiar y laboral» no sé si descubierto, reconocido o inventado por el Gobierno de Cataluña pero, en cualquier caso, esgrimido como argumento de fondo para la ampliación en una hora diaria de la jornada escolar en los seis cursos de escolarización obligatoria de la Educación Primaria.



---

# DESDE LA LITERATURA, EL CINE Y LAS ARTES PLÁSTICAS

---



P. 201  
PULSOS EN  
LAS TINIEBLAS  
Mia Couto



P. 211  
UNA CONVERSACIÓN  
SOBRE LA LECTURA  
Alberto Manguel  
Paul Holdengräber

P. 233  
EL DESCUBRIMIENTO  
DE LA JUVENTUD  
Ignacio Echevarría

P. 245  
FILIACIONES  
O EL CINE COMO  
RAZÓN DE SER  
Carlos Losilla

P. 267  
LA MÁQUINA  
DEL HORIZONTE  
Lars Bang Larsen  
Chus Martínez

(\*) Estos textos han sido escritos  
por encargo especial para esta publicación.



**Mia Couto** (Maputo, Mozambique, 1955)

António Emílio Leite Couto, conocido como Mia Couto, es uno de los más importantes escritores mozambiqueños actuales. En 1972 se instaló en Maputo y empezó a estudiar Medicina al tiempo que se iniciaba en el periodismo. Abandonó los estudios para dedicarse plenamente a la escritura. Más adelante estudió Biología, profesión que aún ejerce. Ha sido director de la Agencia de Información de Mozambique, de la revista *Tempo* y del diario *Notícias de Maputo*.

Su carrera literaria se inició en 1983, con el libro de poemas *Raiz de Orvalho*, al que siguió, en 1986, su primer libro de cuentos, *Vozes Anotecidas*. Desde entonces, su extensa producción literaria goza de enorme prestigio en los países de lengua portuguesa, y está traducida a varios idiomas, entre ellos el español, catalán, sueco, francés, alemán e italiano.

En 1999 recibió el Premio Virgílio Ferreira, por el conjunto de su obra.

Entre sus publicaciones destacan sus crónicas reunidas *Cronicando* (1995), los libros de cuentos *Estórias Abensonhadas* (1994), *Voces anohecidas* (2001) y *Cada hombre es una raza* (2004), y las novelas *Tierra sonámbula* (2002), *El último vuelo del flamenco* (2002) o *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa Chamada Terra* (2002).

---

## PULSOS EN LAS TINIEBLAS

Mia Couto

---

Al llegar a África, un europeo no puede dejar de tener una primera impresión: el gran número de niños y jóvenes que hay en estos parajes. A mis 51 años, ya soy una especie de ilegalidad en lo que se refiere a la expectativa de vida, que, en Mozambique, ronda los 42 años. En España, la esperanza de vida es casi el doble: 80 años.

No hablo de números, no hablo de estadísticas. Pero cuando se muere así, tan pronto, la cuestión generacional tiene que ser por fuerza distinta. Cuando se vive en la más absoluta miseria sólo hay una generación: la de los supervivientes.

Entre los que hoy tienen más de 70 años es muy raro que alguien sepa con exactitud el día en que nació. Los mayores dicen: nació en los tiempos del hambre *Ndjala Maningue* –se suele dar nombre a los periodos de sequía y carencia–. Como si los momentos de crisis no fueran tiempos, sino lugares. Y, siendo estas memorias del espacio, pueden, en cualquier momento, ser bendecidas por la lluvia que sólo se ha retrasado... se retrasó muchas veces para muchas y demasiadas vidas.

La condición de muchos mozambiqueños puede ser traducida en el modo como un campesino me contestó cuando le pregunté por su edad. Él me dijo: «yo tengo la edad para vivir todos los días». Su mujer, que estaba a mi lado, más práctica, rectificó: «diga la verdad, hombre, ya estás muy gastado». Pero él volvió a afirmar: «no soy yo quien envejeció, fue la vida que se volvió muy vieja».

Las naciones de África son jóvenes no sólo por su composición etaria, sino porque han nacido hace menos de 50 años. Yo, por ejemplo, soy mayor que mi propio país. La relación que se creó con esa gran casa que es la patria adopta un significado épico. Los de mi generación han visto el nacimiento de esa criatura de la que, al final, somos hijos. En mi caso, luché por la independencia, vi por primera vez mi bandera y soy uno de los autores del himno nacional de Mozambique. A mis ojos medio europeos, esto casi me deja en una condición de fósil.

Pero la juventud de estas naciones es, en gran medida, una ilusión. Muchas de ellas están, en principio, ciegas para las alternativas innovadoras. Como decía el poeta brasileño João Cabral de Melo e Neto: «Despertar no se hace desde dentro. Despertar es tener salida.» Esa salida hacia el futuro está temporalmente cerrada para muchos de los nuevos países africanos.

Nos han enseñado a medir el Tiempo y a cuantificar la edad, pero para todos nosotros, jóvenes recientes y jóvenes de hace tiempo, la medida de la juventud es la capacidad de soñar que somos otros. Cuando no se espera nada del futuro, el presente envejece de una enfermedad llamada supervivencia inmediata. Tal como el campesino que eludía confesar su edad, para muchos africanos, jóvenes o mayores, la Vida puede estar cansada de nacer.

Todos conocemos el fenómeno cruel de los niños soldados, obligados a luchar en guerras que siempre son de otros. Se trata de un crimen horrible y, aún hoy en día, en mi país, estamos curando heridas en el alma de los niños entrenados para matar. Sin embargo, tendemos a mirar ese fenómeno como un hecho aislado de las circunstancias sociales, como si el niño soldado fuera el resultado de la caprichosa maldad de los señores de la guerra. Es verdad que aquellos niños fueron, en gran parte, raptados y obligados a practicar innumerables crueldades. Pero también es verdad que muchos de ellos estaban ya en conflicto directo con su mundo, un mundo que no les ofrecía ni salida ni esperanza. Algunos de esos niños ya no eran niños antes siquiera de coger un arma. Ellos ya habían sido derrotados, víctimas de una guerra invisible que excluía de sus vidas la felicidad y les impedía que ejercieran, con plenos poderes, esa extraordinaria ciudadanía llamada infancia.

Compañeros, amigos,

Recuerdo una militante feminista europea que, en una aldea del interior de Mozambique, decidió organizar una reunión pública. Ella quería que las mujeres fuesen las principales protagonistas del encuentro. Por ello, solicitó, bajo un frondoso anacardo, en la aldea, que los allí presentes se dividieran por géneros: «Mujeres, sentaros a la izquierda; hombres, a la derecha».

Era una instrucción sencilla que ella imaginaba que se podría cumplir en pocos minutos. Pero, pasada media hora, aún no se había podido realizar. En lugar de una división ordenada, las personas se daban codazos, en medio de discusiones e insultos, en una aglomeración caótica que parecía no tener fin.



¿De donde provenía aquel caos? El desorden se instaló porque allí el espacio jamás había sido jerarquizado de aquel modo dualista. Sí, existe la categoría «mujeres» (u «hombres»), pero entrecortada por otras categorías que actúan como tantas otras líneas divisorias. Entre las mujeres, como entre los hombres, hay distinciones más importantes de las que sirven de separación, como el género. Las mujeres casadas no se sientan con las solteras, y las que no tienen hijos constituyen una casta diferente. Las mujeres mayores, susceptibles de ser consideradas hechiceras, se sientan aparte en un rincón sólo de ellas.

Compañeros biólogos como yo me contaron sus dificultades en una remota región de Manica, en Mozambique. Pidieron permiso para hablar con los niños de la aldea. Al día siguiente, en el campamento, había decenas de niños y niñas acompañados de sus madres. La presencia de las madres y, además, la de los tíos, confirmaban que, allí, los individuos sólo pueden existir si tienen una función familiar. Yo soy como los otros: este es un proverbio común en casi toda la África bantú. La red familiar es la que me convierte en persona.

La familia extensa es mi primera patria. En esa patria, los mayores no sólo son los jefes, sino, también, los políticos, los jueces y los sacerdotes.

La idea de envejecer y de morir es otra. En África, los muertos no mueren (posiblemente, en ningún lugar mueren, pero los africanos hacen que participen activamente en la vida cotidiana de los vivos). Los mayores son los que se comunican con los muertos, los que tienen la llave para abrir esa puerta invisible que sólo aparentemente nos separa de los antepasados.

Volvamos a la aldea, donde mis compañeros intentaban contactar con los más jóvenes. Todo parecía ir bien, hasta que, fuera de aquel círculo de encuentro, aparecieron otros niños, atraídos por la novedad que ocurría allí. Mis compañeros preguntaron por qué razón aquellos niños no estaban en la rueda organizada, y la respuesta fue:

–Aquellos niños no son exactamente niños.

Y punto final. No sirvió de nada la insistencia. La verdad era que aquellos niños habían estado excluidos porque pertenecían a otra categoría muy definida: ellos ya habían sido sometidos a los ritos de iniciación. Ya eran otros, ya podían asistir a funerales y mirar de frente al eterno rostro de los muertos. Esta progresión de estatuto va más allá de las categorías etarias. Al final de cada uno de los ritos de iniciación, los niños pueden incluso cambiar de nombre, inaugurando otra identidad y una nueva relación con los demás.

En el sur de Mozambique, un hombre es un *mufana* (es decir, un joven), mientras no pase por las minas de la República de África del Sur. Trabajar en los subterráneos del país vecino es una clara muestra de madurez y, sobre todo, un tiempo de acumulación financiera para poder comprar una novia. La dote –que allí se llama el *lobolo*– es otro marco para clasificar y jerarquizar los grupos sociales. El que no haya pagado el *lobolo* sólo disfruta de una especie de ciudadanía menor, es un individuo a la espera de ser persona.

Apreciados amigos,

Los ritos de iniciación y de pasaje existen en todas las sociedades. En la modernidad europea ellos ganaron otras vestimentas y las etapas de esta trayectoria pasaron a ser administradas por una entidad invisible llamada Estado. En las sociedades rurales africanas, dominadas por la tradición oral, los signos de esa clasificación deben ser fácilmente legibles en un universo sin documentos ni certificados formales.

El lugar donde nos sentamos en un acto público, lo tarde que llegamos, la posición en que lo hacemos, el tono de voz utilizado, todo eso está codificado. No creo que existan sociedades en las que todo esté tan politizado. Yo, hombre, en el campo, no me siento en el suelo. En la esterilla se sientan las mujeres, siempre con las piernas dobladas. El hombre *adulto* se sienta en un banco o en una silla y mantiene las piernas estiradas. Los jóvenes que aún no tienen hijos se sientan en el suelo. Aquel que no obedece a estos códigos

de comportamiento es un *mulungo*, un blanco. Y es un blanco independiente del color de su piel. Mis compañeros negros, cuando visitan este mundo real, son llamados *valundo* (plural de *mulungo*), como yo.

Os cuento un episodio que viví. Trabajé durante dos años en la Estación de Biología de la Inhaca, una isla situada frente a las costas de Maputo. En ese periodo, vino a visitarme en Mozambique un periodista que conocí en Italia con el propósito de pasar unos días en la isla. Le encontré en la capital, en Maputo, para, infelizmente, decirle que no coincidiríamos ya que no le podría acompañar al tener muchos quehaceres en la ciudad. Mi amigo no hablaba portugués ni la lengua local, pero él no se agobió. Y en seguida proclamó que no tendría problemas pues había notado que los mozambiqueños hablaban con las manos y que, en este lenguaje de gestos, los italianos tenían larga experiencia.

–*Anche noi parliamo con le mani*, dijo triunfante.

Así que mi compañero se fue para la isla y regresó, satisfecho, una semana después. ¿Fue todo bien?, pregunté. Todo perfecto, todos me han entendido, contestó. Unos días después, volví a mi isla para encontrar, en la puerta de la estación, un grupo de ancianos a quienes pregunté por el visitante italiano.

–¿Ah, así que ese era su amigo?

Había una clara ironía en la pregunta. Y el hombre luego aclaró:

–Es que ese amigo suyo no es muy cuerdo.

Quise saber la razón de aquella impresión causada por el italiano. Y esto es lo que pasó: ya en el primer contacto, los isleños quisieron saber con quién hablaban. Más importante que conocer su origen, era necesario darle una categoría: saber si él era padre y cuántos hijos tenía. El ser padre (o ser madre) confiere un estatus social de respeto. Los isleños preguntaron más. Querían saber la edad de sus hijos y mi amigo europeo contestó como pudo y, con gestos efusivos, fue describiendo el tamaño de sus tres hijos.

Y fue precisamente en aquella comunicación que surgió el mal entendido. ¿Qué hizo el italiano? Extendió el brazo y, luego tendió la mano para definir la altura de cada uno de sus descendientes. Para los isleños, aquella mano derecha con los dedos extendidos y paralelos al suelo era un gesto obsceno. El tamaño de las personas se indica con otro gesto, que es el de doblar el brazo y mantener curvada la mano con los dedos apuntando hacia arriba. Así es, para arriba, como las personas crecen. Se miden los objetos –condenados a no crecer– con el gesto utilizado por el italiano. (Para los animales, por otro lado, se utiliza otro gesto.)



Digo todo esto para alertar que vale la pena replantearse los conceptos que creemos universales. Tener una edad es un ejercicio culturalmente condicionado. El propio Tiempo –ese río por el que transcurren las generaciones– es visto de forma distinta. En oposición a una temporalidad lineal, el Tiempo africano es, casi siempre, un círculo cerrado y el futuro un territorio sagrado y prohibido.

Este es el principio vigente en la filosofía de los mozambiqueños: nacemos agua y vamos transitando hacia la tierra. Por esa razón, cuando los niños mueren son enterrados junto a los ríos, siendo devueltos a la condición casi líquida y amorfa. Los adultos son enterrados en el suelo árido, donde el polvo y los huesos sufren de la misma sed infinita.

Recordé algunos episodios vividos para reiterar la diversidad cultural que atraviesa el tema que aquí nos une hoy. Lo de ser una generación, ser niño, joven o mayor no es lo mismo «aquí» que «allá».

No obstante, no quisiera que particularidades culturales invitasen a construir una idea exótica y folclórica de los africanos. Hay diferentes áfricas y cada una de ellas es un universo complejo. En el *contexto* urbano de mi país, las manifestaciones que aquí recordé son vistas como algo, a la vez, raro y familiar. En el sur, centro y norte de Mozambique hay diversidades culturales y sociales significativas y cualquier generalización es siempre reductora.

Una de las mistificaciones que se creó respecto a África concierne a la visión romántica del lugar ocupado por mayores y niños en las llamadas sociedades tradicionales. La idea color de rosa que estos estratos etarios son siempre respetados de modo sagrado es una generalización que se inspira en la visión ingenua del viejo Jean Jacques Rousseau. No siempre fue así en todos los rincones del continente. Incluso donde la generosidad sobrevivió, la miseria material de los últimos tiempos corroe los lazos de solidaridad más antiguos. La pobreza aliena la infancia y desestimula la vejez porque deforma el propio sentido de Humanidad. En los países martirizados por el SIDA, niños y mayores son abandonados por las familias, en un desafío directo a lo que entendemos como ética solidaria. En las escuelas donde trabajé en el centro de Mozambique, pedimos que diesen un paso adelante los niños cuyos padres murieron de SIDA. En todos los casos y en todas las clases, más de la mitad avanzó hacia esa línea divisoria de destinos.

Lo que quiero confesar es que sería un abuso que me propusiera a hablar de conflictos generacionales en África como si ellos pudieran ser reducidos a una única y sencilla entidad. La tentación de ver el continente africano como una entidad única es el resultado, en sí mismo, de una trampa: la de presuponer la raza como una identidad esencial. Se suele decir que los africanos son «así», y eso es tan grave como cuando decimos que los jóvenes europeos son «eso» o los americanos mayores son «aquello».

Apreciados amigos,

Durante años di clases de Ecología en la Universidad de Maputo. Y me fui encontrando con algo nuevo: poco a poco los jóvenes se van urbanizando y sintiéndose raros fuera de la ciudad. Todo esto es normal e inevitable. Lo grave es que el imaginario de esta generación urbana se está construyendo sobre los mismos preceptos coloniales que miraban la África profunda como un lugar tenebroso. Esos alumnos míos tienen miedo de los leones devoradores de hombres, de las serpientes fantásticas, de hechizos y lugares malditos. Lo que significa que estos jóvenes no son así tan jóvenes. Los fantasmas que hoy les asaltan son los mismos que, hace siglos, perseguían a los pioneros europeos de la colonización. Estos jóvenes negros aprendieron a sentir vergüenza de su pasado, a tener miedo de compartir valores con las generaciones de los mayores de su país.

Si los miedos son del pasado, los sueños ya llegan soñados por otros. Muchos jóvenes africanos sueñan en ser americanos. Quieren ser Michael Jackson, quieren ser iguales a Puff Dady. Importan los modelos de afirmación de los llamados afroamericanos e imitan lenguajes y ropas de la MTV.

Estos jóvenes de piel negra y pelo rubio, con pañuelos de pirata en la cabeza, ya no visitan a los abuelos que aún viven en las aldeas del interior de Mozambique. Y aunque lo hicieran, sólo podrían transmitir la impresión de un encuentro de tercer grado. Estos jóvenes ya no hablan la lengua de sus abuelos, sólo se comunican en portugués, que es el idioma de las ciudades. Todos los códigos de identidad, todos los gestos son indescifrables para los interlocutores rurales. En el campo, causarían más extrañeza que la que causó mi amigo italiano en la isla da Inhaca.

Parte de esa absorción mímica de lo que proviene del exterior es saludable en la medida que implica disponibilidad de salir de uno mismo. Antes eso que el aislamiento autista de la moda fundamentalista islámica. Los jóvenes africanos están abiertos, disponibles para realizar intercambios con otras culturas. Sin embargo, existe un intercambio desigual y nuestros jóvenes pierden, poco a poco, la capacidad de producir sus propios sueños, asumiendo un papel pasivo de consumidores de productos de baja calidad.

Esa relación con lo que proviene del exterior es algo que marca intensamente el conflicto generacional en Mozambique. Los jóvenes son, a los ojos de los mayores, extraños y extranjeros a la vez. La apelación a las tradiciones antiguas –o a aquello que las conveniencias políticas han convenido en llamar «tradición auténticamente africana»– es el recurso de las élites que perciben la irreverencia juvenil como una fuente de inestabilidad. El exotismo y la apelación a una visión antropológica de África actúan hoy como un recurso ideológico vital para la supervivencia de regímenes muy poco populares.

Mozambique es una nación con más de un 50 % de analfabetismo. La mitad de los mozambiqueños no hablan sus lenguas bantúes. Para los mayores, los jóvenes urbanos viven en un universo distante: el mundo de la escritura, el mundo de la lengua portuguesa, el mundo de las religiones monoteístas. Son mundos desconocidos y el desconocimiento genera el miedo. Son fronteras sin acceso, viajes prohibidos que generan desconfianza. Pero es exactamente en esta misma línea divisoria que se crean puentes y lazos de unión. Actualmente, en Mozambique, son los jóvenes los que alfabetizan a los mayores, son los jóvenes los que educan a los mayores. Eso es algo nuevo en toda la Historia. Es la primera vez que la edad no es un privilegio absoluto, en que la edad no legitima el poder y el saber.

La modernidad en África está produciendo una revolución generacional como nunca antes se vio en el continente: los jóvenes saben más que sus padres. En el patio de la ciudad, ese patio cosmopolita donde se proyecta el futuro, son los jóvenes que se sientan en la silla. Las mujeres y los mayores se contentan con un lugar en el suelo.

Esta inversión de papeles era impensable en un universo rural reciente. Ese conflicto es históricamente necesario y productivo. Pero, quizás, exista un modo de hacer este cambio sin agredir tanto la armonía de la sociedad.

Escribí una novela sobre la guerra civil mozambiqueña –yo creía que sólo sería capaz de hacerlo después de la guerra–, pero esa novela me ocurrió antes, movida por el peso insostenible de una realidad que se prolongó durante 16 años y que causó la muerte de un millón de personas. La narrativa se construye con base en una relación entre un viejo y un niño. El viejo se llama Tuair y el niño se llama Muidinga. El niño, antes en un centro de refugiados, fue acogido por el viejo y lo está reaprendiendo todo: a andar, a hablar, a recordar que ya fue capaz de leer. Caminan los dos por una carretera solitaria y encuentran refugio en un autobús quemado. Entre los destrozos del autobús figura, intacto, un cuaderno, el diario de uno de los supervivientes. El niño empieza a leer cada noche las páginas de ese cuaderno. Y cada vez que lo lee, el paisaje a su alrededor cambia. Es el sueño, despertado por la lectura, el que mueve el camino. El viejo que sabe contar historias y el niño que le lee el cuaderno actúan como una doble entidad que simboliza las dos vías en las que la nación se recrea. Por un lado, la tradición oral, el vínculo de unión con las culturas *antiguas* y los conocimientos rurales. Por otro lado, el universo de la escritura, la salida a la modernidad, el puente para el mundo, hacia la actualidad. Esos dos caminos se pueden cruzar, sin conflicto: ésta es la proyección simbólica de un futuro deseado. De un futuro que nosotros, en Mozambique, ensayamos en la feliz construcción de la Paz y de una sociedad democrática y con signos de franco progreso.

Antes de terminar, quisiera regresar a una verdad que todos experimentamos en España y en Mozambique. Dentro de cada uno de nosotros conviven

distintas generaciones, todos somos, al mismo tiempo, jóvenes y mayores. No es el Tiempo quien entrega y roba la juventud. Es el modo cómo nos volvemos productores de otro destino. Lo que importa es el tiempo sin tiempo de sueño y de utopía.

Sólo nos resta a todos nosotros un mismo camino: reunir las edades en un mismo lugar y ponerlas a dialogar. En África, el presente y el pasado son pesos que determinadas élites erigieron como si fueran trampas contra el futuro. Actualmente, muchas naciones africanas se han volcado en la construcción del progreso y están decididas a tomar parte de un mundo joven y prometedor. Sin embargo, muchas otras naciones viven dominadas por la miseria y por los que la generan. Pero esta nube oscura no ha logrado vencer la capacidad de ser alegre. El que llega a África no sólo ve la gente derrotada, naufragada por el peso de las lágrimas. Por todas partes, subsiste la sonrisa, la apuesta feliz por un futuro, aunque incierto y lejano. Recuerdo el poeta Celaya y sus indelebles versos: «Cuando ya nada se espera personalmente exaltante, más se palpita y se sigue más acá de la conciencia, fieramente existiendo, ciegamente afirmando, como un pulso que golpea las tinieblas...»

Estos pulsos ciegos que golpean las tinieblas sólo pueden ser de todas las edades, en todos los lugares. En África, como en Europa, esos pulsos ciegos vencerán a las tinieblas.

Os lo agradezco a todos. Muchas gracias. *Kanimambo*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kanimambo quiere decir «gracias» en changana, un dialecto que hablan algunos mozambiqueños en Maputo.



**Alberto Manguel** (Buenos Aires, 1948)

Ensayista, traductor, novelista, biógrafo, crítico literario y autor de varias antologías, se define en primer lugar como un lector apasionado. Ha trabajado igualmente como periodista para la prensa escrita, la radio y la televisión, y ha realizado muchas adaptaciones de obras literarias a estos medios. De nacionalidad canadiense desde 1985, actualmente vive en Francia.

Ha recibido gran cantidad de premios y distinciones, entre los que figuran el Prix France Culture (2000), el título de Oficial de la Orden de las Artes y las Letras de Francia (2004) y el Premio Garzani Cavour de ensayo (2007). Además, es miembro del PEN Canadá, de la Unión de Escritores Canadienses y de la Fundación Guggenheim.

Entre sus numerosas obras, todas escritas en inglés, se encuentran en versión castellana: *Guía de lugares imaginarios* (1993), *Noticias del extranjero* (1991), *Una historia de la lectura* (1998), *En el bosque del espejo* (2002), *Leyendo imágenes* (2002), *Stevenson bajo las palmeras* (2003), *Con Borges* (2003), *Diario de lecturas* (2004), *El regreso* (2005) y *La biblioteca de noche* (2006).

**Paul Holdengräber** (Houston, 1960)

Desde que llegó a la New York Public Library (NYPL) como director de Programas Públicos en el año 2004, Holdengräber le ha dado un vuelco a la programación de dicha institución y bajo el lema «quiero hacer que los leones rujan» ha dejado atrás las habituales conferencias, para presentar un ambicioso programa de conversaciones, debates e incluso *performances*, bajo el nombre de LIVE, «En vivo» desde la NYPL. «El oído –dice– es un órgano muy sensible. Lo que escuchas puede hacer cambiar tu vida. Sinceramente, no se me ocurre nada más erótico que acariciar la mente de otro». El creciente y diverso público que consigue reunir en la NYPL parece darle la razón.

Conocido por sus intentos de hacer que sus invitados rebasen los límites de las especializaciones a favor de discusiones más amplias, ha comisariado más de ciento cincuenta programas sobre temas de actualidad (o para darles actualidad) y organizado conversaciones y entrevistado a figuras como Margaret Atwood, Isabel Allende, Harold Bloom, Bill Clinton, Rosalynn Carter, John Hope Franklin, Salman Rushdie, Werner Herzog, Jan Morris, Adam Phillips, Alfred Brendel, Edmund White, David Remnick, Adam Gopnik, Frank Rich, Clive James y más recientemente a Orhan Pamuk, Peter Nadas o Umberto Eco.

Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina y doctor en Literatura Comparada por la Universidad de Princeton, fundó en 1998 el Institute for Art and Cultures en el Los Angeles County Museum of Art (LACMA) donde, como director, ya puso en marcha un dinámico programa de conversaciones.

Con anterioridad había impartido clases en diferentes universidades, como la de Princeton, el Williams College, la Universidad de Miami o la Claremont Graduate. Colabora con publicaciones en Francia, Alemania, España y Estados Unidos. En el año 2003, el gobierno francés le otorgó la distinción de Chevalier des Arts et des Lettres.

# UNA CONVERSACIÓN SOBRE LA LECTURA

Alberto Manguel  
Paul Holdengräber

**Jorge Larrosa:** Llegó la hora de los lectores, de los lectores que dan a leer, de los maestros de la lectura, de los activistas de la lectura. Llegó la hora también de colocar la convivencia entre las generaciones en un espacio singular, la biblioteca, y en relación a una experiencia singular, la experiencia de la lectura. La biblioteca como un lugar de memoria y de transmisión, de pasado y de futuro, y la lectura como una experiencia siempre en presente en la que conviven diferentes tiempos.

Esta parte de nuestra conferencia será una obra en colaboración entre dos invitados muy especiales. Si Alberto Manguel es un representante de una especie rara, la especie de los buenos lectores, Paul Holdengräber es un representante de otra especie rara, la de los buenos conversadores. Ambos son lectores de esos que contagian su pasión por la lectura y su pasión por la conversación. Ustedes saben que no hay lector de raza que no sepa disfrutar de la conversación sobre sus lecturas, a partir de sus lecturas. Y tanto la lectura como la conversación son esenciales para la convivencia y también, desde luego, para la convivencia entre las generaciones. Muchas gracias a los dos, de verdad, por estar aquí hoy con nosotros. Tal vez yo mismo, si me lo permitís, me introduzca en vuestra conversación con algunas preguntas, con algunas inquietudes.

Y me gustaría abrir la charla pidiéndole a Paul que nos diga algo sobre su concepción de la biblioteca, sobre qué es lo que él hace en la biblioteca, sobre cómo se plantea la biblioteca en su trabajo diario como un espacio en

el que sea posible vivir y convivir, un espacio propicio para la vida y para la convivencia.

**Paul Holdengräber:** En la New York Public Library (NYPL), donde me encargo de los programas educativos y culturales, vivir significa un estado permanente de excitación, de sorpresa, de placer y de deseo. Quiero transmitir la idea de que leer es pasión, alegría. Es lo que trato de hacer con las discusiones, las lecturas, las actuaciones, los debates y lo que llamo «conversaciones teatrales». Invitamos a escritores y cineastas, a músicos, críticos de cocina, psicoanalistas, filósofos, políticos. Gentes que tengan cosas interesantes que decir, independientemente de las dinámicas comerciales de las editoriales o de los medios de comunicación. Los reunimos alrededor de un tema, de un libro, de una película, de un acontecimiento, de una obsesión. Se trata de hacer que la biblioteca respire, de oxigenarla, de hacer que rujan los leones de piedra que flanquean la entrada. Nosotros creamos una especie de teatro cognitivo, un teatro de la imaginación que trata de llenar de energía el discurso público, de movilizar el poder del diálogo, de incitar la pasión y el pensamiento, de poner las ideas en movimiento. Se trata de educar y entretener, de refrescar la mente y vigorizarla. Y todo eso en actos públicos, de convivencia, en los que la vida se experimenta en común.

**Jorge Larrosa:** Gracias, Paul. La verdad es que no quería dejar pasar la ocasión de que nos contases algo de ti y de tu trabajo. Estoy seguro de que a muchos de los presentes les habrá interesado tu experiencia. También, desde luego, desde el punto de vista de la convivencia intergeneracional. Y ahora vamos a hablar de la lectura.

**Paul Holdengräber:** Comenzaré haciéndole a Manguel una pregunta muy general: ¿Por qué leer?

**Alberto Manguel:** Quiero decir primero que cuando conocí a Paul en la Biblioteca de Nueva York quedé realmente fascinado. La definición que él hace de su trabajo es demasiado modesta, porque realmente lo que él hace es mucho más que crear programas e invitar a la gente a venir a hablar. Lo que Paul hace es darle un lugar específico a lo esencial de una civilización, cualquier civilización, que es la conversación. Una civilización no existe sin conversación y desgraciadamente en nuestras sociedades estamos teniendo que crear lugares en los que podamos conversar. Antiguamente todo lugar público era un lugar de conversación, ya sea el foro griego o una catedral, en estos lugares se conversaba. Pero hoy, como dicen los franceses, *le dernier salon où l'on cause* es la biblioteca, curiosamente, en ese lugar en el cual se indicaba silencio. Como la mayor parte de las ideas recibidas, la idea de que una biblioteca debe ser silenciosa es falsa, porque en sus inicios y durante muchos siglos, la biblioteca no fue un lugar de silencio. En la antigüedad se leía, si no en voz alta, en una suerte de murmullo constante. La gente iba y venía y las bibliotecas eran lugares de reunión donde se compartían no sólo

ideas sino objetos de todo tipo. Hoy tenemos que asegurarnos que las bibliotecas no pierdan esta función esencial. Y en ese sentido Paul es uno de estos nuevos protectores de la conversación. Y además de su inteligencia y su gracia, le agradezco, sobre todo, su defensa de esa visión de la biblioteca, porque me parece absolutamente esencial.

Ahora Paul me provoca con esta pregunta: ¿Por qué leer? A la cual yo podría contestar: ¿Por qué respirar? Estoy convencido que venimos al mundo como animales lectores, es decir, nacemos con el impulso de reconocer en todo lo que nos rodea una narración, ya sea través de los lenguajes que hemos creado para intentar comunicarnos, escritos y visuales, o a través de lo que el mundo nos ofrece y nosotros interpretamos como lenguaje, ya sea el paisaje, la expresión de los ojos, el cielo o los movimientos del agua. Ese impulso que tenemos de leer o interpretar o encontrar una razón al mundo, es nuestro primer gesto humano, un gesto esencial y para el cual nos están ayudando las diversas tecnologías.

**Paul Holdengräber:** ¿Ayudando?

**Alberto Manguel:** Ayudando sí, porque el desarrollo de nuestras culturas ha sido siempre un desarrollo en el cual hemos encontrado nuevas herramientas para hacer mejor lo que queremos hacer. Tomar un palillo y tratar de sacar un insecto del agujero para comerlo, por ejemplo: ese es un primer paso hacia la tecnología electrónica. En todo caso, siempre buscamos instrumentos de ayuda para nuestras tareas.

**Paul Holdengräber:** Leer y vivir es para ti como la misma cosa. A la pregunta ¿Por qué leer? has respondido con otra pregunta: ¿Por qué respirar? Es claro que la lectura es tu tercer pulmón. Pero quiero precisar la pregunta. Lo que quiero preguntarte es ¿Qué hace la lectura? ¿Cómo funciona? ¿Qué trabajo hace? ¿Qué nos enseña? ¿Qué aporta a otras formas de enseñanza? No tanto ¿Qué es leer? sino ¿Qué hace la lectura?

**Alberto Manguel:** Bueno, esto me permite continuar con lo que venía diciendo. Decía que la lectura es un impulso humano primario que nos permite, si no entender, al menos poder hacernos preguntas coherentes sobre el mundo. Pero en relación al tema de esta conferencia, la lectura nos permite un diálogo entre generaciones. La biblioteca es el receptáculo de nuestra memoria social. La biblioteca simbólica, la Biblioteca de Alejandría, se convierte en la imagen de la biblioteca universal. Es una biblioteca creada en el seno de un edificio, el *museion*, la casa de las musas, y las musas, tenemos que recordar, son las hijas de la memoria en la mitología griega. Entonces el *museion* y la biblioteca son el receptáculo de lo que la memoria nos permite expresar a través de esas sus hijas, las musas.

Las generaciones que se suceden, para no volver a comenzar cada vez una nueva sociedad, una nueva civilización, necesitan la memoria pasada. Una y otra vez, hemos dicho que sin memoria estamos ciegos, somos sordos,

somos mudos, sin esa memoria de la experiencia, de lo que ya hemos vivido. No para no vivirlo sino para tener un punto de partida para volver a interpretarlo. Y aquí aparece una paradoja que, creo, es esencial para hablar de este problema de generaciones.

Una generación pone su experiencia en su obra creativa ya sea escrita, sea musical, sea visual, sea de cualquiera de las ciencias. Esto se atesora entonces en una biblioteca para que la generación siguiente pueda aprender de esa experiencia pasada y pasar a una nueva experiencia. Sólo que (y esta es la paradoja) hay una especie de recelo en cada generación que, al mismo tiempo que se empeña en que la generación que la siga pueda aprender de su experiencia, no quiere que ésta tome poder, la reemplace.

Esto se ve si tomamos el ejemplo de qué es un maestro o una maestra. Es la persona que se encarga de transmitir a la nueva generación los códigos de nuestra sociedad pero, al mismo tiempo, para que los jóvenes puedan, verdaderamente, hacer uso de esa memoria, necesita enseñarles a cuestionar ese código, a cuestionar ese dogma, a hacer constantemente preguntas sobre la autoridad de los que están en el poder. Entonces, el maestro o la maestra, entra en la situación que se encuentra Sócrates, que es la de transmitir el conocimiento y transmitir, al mismo tiempo, la forma de contestar a ese conocimiento, oponerse a ese conocimiento, comentarlo o criticarlo. El pobre maestro o maestra que se encuentra en esta línea de fuego termina siendo el mártir de nuestra sociedad.

**Jorge Larrosa:** Un maestro sería entonces algo así como un mediador paradójico. Alguien que transmite algo y, al mismo tiempo, transmite también la posibilidad de que el lector se apropie de eso que recibe de formas novedosas, imprevistas. El maestro de la lectura sería alguien que abre la posibilidad de que, gracias precisamente a la lectura, el discípulo le critique, le despoja de su autoridad y, en el límite, le destruya. La lectura, podríamos decir, une y separa. En relación a ese «unir» y ese «separar» que tal vez se conjuguen juntos puede explorarse, me parece, la cuestión del funcionamiento intergeneracional de la lectura y de la enseñanza de la lectura. En las experiencias de convivencia intergeneracional que hemos recogido para nuestro Espacio Documental, hay muchas que están basadas en la lectura. A veces, en el leerse cosas los unos a los otros y, otras veces, en el leer juntos. Porque siendo verdad que la lectura, al menos a partir de cierta época, es una práctica solitaria y silenciosa, también es verdad que esa experiencia solitaria puede ser, de alguna manera, compartida. En tu *Historia de la lectura* tratas de forma magistral ese «leer para otros». Tengo la sensación de que leer con otros crea vínculos y, al mismo tiempo, diferencias, vínculos que se sostienen precisamente en la diferencia. Un vínculo basado en la diferencia, a lo mejor eso podría definir una comunidad intergeneracional de lectores.



**Paul Holdengräber:** Antes decías que el maestro de lectura está siempre en una línea de fuego. Y Jorge acaba de decir que la lectura a la vez une y separa. Pero ¿por qué línea de fuego?

**Alberto Manguel:** Porque, desgraciadamente, cuando construimos una sociedad no la construimos de manera altruista, no la construimos de manera filantrópica, la construimos para ponernos en una posición de poder.

**Paul Holdengräber:** ¿Siempre?

**Alberto Manguel:** Siempre.

**Paul Holdengräber:** Pero ¿esto no ha cambiado ahora? la sociedad siempre...

**Alberto Manguel:** Siempre fue una batalla por ocupar posiciones de poder.

**Jorge Larrosa:** Quizá la dimensión social de la lectura tenga que ver con el poder. Pero ¿pasa lo mismo con su dimensión personal, existencial?

José Ángel Valente decía que la lectura era una aventura personal, y punto. Y tú abres la *Historia de la lectura* con una cita de Flaubert que dice: «leer para vivir». Mi pregunta es si podría decirse también: «leer para convivir».

**Paul Holdengräber:** Convivencia y poder. La lectura es convivencia, de acuerdo, pero la convivencia, y también la convivencia entre las

generaciones, siempre está atravesada por relaciones de poder. Y esas relaciones de poder son inseparables de sus prácticas lectoras.

**Alberto Manguel:** Borges empezó una vez una conferencia sobre Platón diciendo: «Platón, como todo hombre vivió en tiempos difíciles» porque siempre fueron tiempos difíciles. Siempre vivimos en sociedades en las que los que están en posiciones de poder no quieren permitir que las generaciones que los sigan se rebelen y propongan nuevas formas de poder.

Quiero continuar con paradoja. Este esfuerzo doble que hacemos en común de comunicar los códigos y la experiencia de una sociedad y, al mismo tiempo, tratar de impedir que quienes lo aprendan puedan renovarlas, es constante. Creo sin embargo que es siempre peligroso decir que nuestro tiempo es peor o mejor que otro.

**Paul Holdengräber:** Pero lo hacemos siempre

**Alberto Manguel:** Hoy, yo diría, existe el temor de pasar los códigos de la sociedad a una nueva generación. Obviamente, necesitamos nuevos ciudadanos pero hoy lo hacemos como una suerte de adiestramiento de esclavos. Estamos creando en la joven generación, no una sociedad mejor, más humanitaria, sino una sociedad de herederos de esta forma de poder jerárquico, o una sociedad de esclavos que van a trabajar para nosotros pensando que van a ser felices consumiendo ciertos objetos que se convierten en símbolos de felicidad.

**Paul Holdengräber:** ¿Qué relación tiene esta sociedad de esclavos y la práctica de la lectura?

**Alberto Manguel:** Tiene una relación muy importante. Decimos que enseñamos a los jóvenes a leer. Decimos que como sociedad enseñamos a los jóvenes la importancia del libro, de la biblioteca, del acto intelectual, cuando en realidad en nuestras sociedades el acto intelectual no tiene ningún prestigio. Si nosotros vemos lo que sucede en el presupuesto de cualquier gobierno, el presupuesto menor es siempre el dedicado a la cultura y a la educación, y es el primer presupuesto que se recorta, por supuesto. Al mismo tiempo, la noción de libro/biblioteca tiene un cierto valor decorativo. Por lo tanto, seguimos teniendo seminarios, fiestas del libro, proyectos de distribución, de ...

**Paul Holdengräber:** Conferencias como ésta

**Alberto Manguel:** Hombre, no. Nosotros somos la excepción (ríe)... pero, pienso que hay una falta profunda de honestidad cuando hablamos de la importancia de leer, la importancia del libro. Y los jóvenes, que no son tontos, saben que al mismo tiempo que estamos diciendo que el libro es importante, les estamos diciendo también que lo único que vale en nuestra sociedad es aquello que da un rendimiento económico, cosa que la lectura no da, que es rápido y produce un beneficio, una felicidad, inmediata, cosa que la lectura no da, ya que necesita tiempo, es un placer que se adquiere con dificultad. Entonces estamos dando un mensaje totalmente contradictorio, diciendo por un lado, que lo

que queremos es un consumo material y un rendimiento financiero, y por otro, les estamos diciendo que tomen un libro y lean.

**Paul Holdengräber:** Pero lo de la relación entre la sociedad de esclavos y nuestros modos de leer (o de no leer) va más lejos que esto. He creído entender que algo fundamental se juega en la manera en que enseñamos a leer.

**Jorge Larrosa:** Además, la enseñanza de la lectura no es mecánica, lo que se transmite no son los libros sino la lectura y cada generación lee cosas distintas y, tal vez, de manera distinta. ¿Existiría algo así como un canon generacional de lecturas, libros que son propios de una generación? De hecho, cada generación no sólo produce sus libros sino que también crea su canon, un canon que no es, no puede ser, el de la generación anterior. De hecho, la biblioteca de los profesores no es, ni puede ser, la biblioteca de los alumnos. La obligación de los alumnos es leer lo que no está en la bibliografía de sus profesores. O lo que les permita contestar la bibliografía de sus profesores. ¿Habría entonces algo así como una lucha generacional en lo que se refiere a la definición de las lecturas legítimas, importantes? Y si la hay, ¿esa lucha sería, de algún modo, una lucha por el poder?

**Paul Holdengräber:** ¿Qué quiere decir entonces enseñar a leer? Tú tienes un texto muy hermoso que se titula *Cómo Pinocho aprendió a leer*. A lo mejor nos puedes hablar un poco de eso, porque creo que funciona bien en este contexto

**Alberto Manguel:** Hay un pequeño ensayo que escribí que se titula *Cómo Pinocho aprendió a leer* que forma parte de un libro titulado *Nuevo elogio de la locura*, donde digo que aprender a leer en nuestras sociedades consiste en tres etapas. La primera etapa es simplemente enseñar los códigos básicos de comunicación, es decir, el alfabeto, los métodos de lectura básicos. El segundo consiste en enseñar la sintaxis de nuestro idioma en el contexto cultural. Esto permite a esos nuevos ciudadanos reconocer las instrucciones que una sociedad da, leer un periódico superficialmente, en fin, comunicarse a través de la palabra pero de una manera superficial. El tercer punto del aprendizaje de la lectura es el más difícil. Es el que no enseñamos, al menos que, por una gracia divina, haya un maestro o una maestra en una clase que a través de su pasión comunique esa pasión. Esta tercera es el aprendizaje de la lectura como reflejo de nosotros mismos. Aprender que, misteriosamente, en algún lugar del mundo, en un tiempo que no conocemos, alguien escribió una página para nosotros. Que hay en una biblioteca un libro que nos está destinado, en el cual está escrita nuestra autobiografía. Un verdadero lector reconoce eso en algún momento de su vida, un momento de epifanía. Esto se puede conseguir, a veces, gracias al ejemplo de un buen maestro, pero lo difícil, lo que es cada vez más difícil, es que esto se produzca. La enseñanza de la lectura se hace en el contexto de una sociedad que no cree lo que está proponiendo. Entonces, más allá de no llegar a ese nivel de

lectura, la sociedad incluso se cree obligada a enseñarnos a ser estúpidos porque olvidamos que venimos al mundo como seres inteligentes

**Paul Holdengräber:** ¿Y qué pasa?

**Alberto Manguel:** Lo que pasa es que si somos inteligentes, no somos consumidores. Si somos inteligentes no votamos por los políticos que votamos.

Si somos inteligentes, no seguimos las líneas oficiales.

**Paul Holdengräber:** ¿Esto es ser esclavo?

**Alberto Manguel:** Las grandes industrias editoriales, por ejemplo, les dicen a los jóvenes: ustedes no son lo suficiente inteligentes como para leer buena literatura. Entonces, les vamos a proponer *bestsellers* que van a leer rápidamente y no van a tener que preocuparse, no les va a amargar la vida.

Es más, si es un libro difícil, lo vamos a resumir o les vamos dar un capítulo o lo vamos a llenar de notas, como hacen ahora las editoriales norteamericanas que publican libros más o menos serios con una suerte de catecismo al final donde preguntan.

**Paul Holdengräber:** ¿Una suerte de catecismo?



**Alberto Manguel:** Catecismo. Donde preguntan: «¿Quién es el personaje principal?». Y contestan: «María es el personaje principal porque...»

**Paul Holdengräber:** Sí, muy bien, tienes razón, pero este es el contexto en el que se da la lectura cuando eres pequeño y estás en la escuela aprendiendo a leer, donde tienes exámenes y ese tipo de cosas. La pregunta podría ser si se puede aprender en la escuela, en las condiciones de la escuela, y también en el placer.

**Alberto Manguel:** Sólo a través de los buenos maestros, porque los buenos maestros no usan el catecismo para enseñar. Los buenos maestros, y siempre hay buenos maestros, son estos seres dedicados que sacrifican su vida para iluminar a lo mejor a un solo alumno en una clase. Pero a través de ellos se comunica esa pasión por la lectura, ese reconocimiento de que, en un personaje como Electra, como Hamlet o como Don Quijote, hay algo que habla de nosotros. Es como si descubriéramos que el autor nos conoció íntimamente y supo poner en práctica exactamente la experiencia, la pregunta, la angustia, el secreto que pensamos que nadie conoce.

**Paul Holdengräber:** ¿Por qué es más importante leerlo que vivirlo?

**Jorge Larrosa:** La eterna pregunta de la literatura y la vida. Todo buen lector sabe que la lectura intensifica la vida, como si aumentase el sabor de la vida. Pero ¿cómo pasa eso?

**Alberto Manguel:** Porque para vivir y saber que estamos viviendo necesitamos palabras.

**Paul Holdengräber:** ¿Palabras escritas?

**Alberto Manguel:** Palabras, palabras...

**Paul Holdengräber:** Pero ¿escritas o no?

**Alberto Manguel:** Bueno, lo que ocurre es que la palabra escrita suele tener, aunque hay excepciones, un mejor uso de la palabra que la palabra improvisada. Hay, por supuesto, culturas orales donde la situación es otra y hay creadores orales como, en nuestra cultura del libro, los tres grandes genios del pensamiento filosófico que no escribieron nunca una palabra: Buda, Cristo, Sócrates.

**Paul Holdengräber:** Grandes maestros, con una personalidad importante...

**Alberto Manguel:** Pero es cierto, también, que el escritor que conoce su tarea es capaz de crear con palabras algo que encierra nuestra experiencia. Encierra no es la palabra.

**Paul Holdengräber:** No. La escritura abre la experiencia.

**Alberto Manguel:** La abre, sí, y nos ofrece la mejor forma para responder a una pregunta que nos estamos haciendo. Cómo ocurre eso, no lo sabemos. Es el misterio de la creación artística pero sí sabemos que ocurre. No tiene una fórmula. Donde se equivocan las grandes empresas editoriales es al creer que con el pago de ciertas sumas pueden armar un aparato literario que será tan valioso como un verdadero libro; donde se equivocan es al creer que esto

tiene una fórmula. Una fórmula como para hacer zapatos o sardinas que caben en una lata o cualquier objeto de consumo y, se olvidan justamente, que la creación artística no puede corresponder, no corresponde nunca a una fórmula. Somerset Maugham decía que para escribir una buena novela había tres reglas, tres reglas pero que, desgraciadamente, nadie las conoce. Esta idea industrial de la creación artística se refleja en la educación y crea un problema muy grave de separación entre las generaciones. Y volvemos al tema.

**Paul Holdengräber:** Sí, volvemos al tema.

**Jorge Larrosa:** Podría decirse, a lo mejor, que si no hay lectura, si no hay conversación en el sentido en el que Alberto usaba esta palabra al principio, no hay intercambio de experiencias. Y cada generación queda abandonada a su suerte, como si se hubiera quedado sola.

**Alberto Manguel:** El problema grave es que ya no creemos en la educación, ni en la escuela ni en la universidad, como un gran aprendizaje de vida, donde aprendemos a pensar. Precisamente hay que resumirlo así.

**Paul Holdengräber:** ¿Qué quieres decir con esa expresión?

**Alberto Manguel:** ¿Aprender a pensar? Aprender a pensar significa poder pensar a través de los medios de comunicación que nos brinda la sociedad para lograr un mejor entendimiento de lo que nos inquieta.

**Paul Holdengräber:** Pensar, entonces, tiene que ver con la pregunta más que con la respuesta...

**Alberto Manguel:** Siempre la pregunta, siempre la pregunta, porque la respuesta es algo que sólo dan los catecismos, que dan los dogmas.

**Paul Holdengräber:** Alguien dijo una vez que las preguntas nos unen mientras que las respuestas nos separan.

**Alberto Manguel:** Eso es absolutamente exacto y, desgraciadamente, estamos transformado nuestros centros de estudio, escuelas y universidades en lugares de preparación de amos/esclavos para encontrar un trabajo remunerado. En Francia, por ejemplo, existe un movimiento gracias al señor Sarkozy de transformar la universidad en un lugar para las empresas, donde los empresarios van a buscar a aquellos que puedan ir a trabajar en sus oficinas.

**Jorge Larrosa:** La degradación de los estudios superiores a causa de su sumisión a lo que se llama, eufemísticamente, necesidades sociales, es realmente estremecedora. Yo también creo que estamos asistiendo al derribo de un modelo de universidad que, sin idealizarlo, todavía tenía que ver con algo que iba más allá de la utilidad, del uso inmediato.

**Paul Holdengräber:** Ayer durante la comida escuché una cosa delirante, tan delirante que parece increíble. Creo que ahora se está implantando una forma de programar y evaluar las enseñanzas universitarias, algo que se deriva de los acuerdos de Bolonia, en los que el profesor tiene que indicar, por ejemplo, cuánto tiempo necesita un alumno para comprender un libro de *La República* de Platón. No sé, tal vez dos horas sea poco, pero si es un día tal vez sea dema-

siado. Y como comentó uno de los asistentes, creo que era Joan Carles Mèlich, la respuesta buena puede ser que haga falta toda una vida.

**Alberto Manguel:** Claro. No solamente una vida sino las vidas anteriores también.

**Paul Holdengräber:** Yo tengo una tendencia, a lo mejor como vosotros, a sentir nostalgia por un tiempo en el que las personas leían, tenían referencias parecidas a las mías. Pero el tiempo ahora está cambiando. Muchos jóvenes aprenden a convivir con otros no a través de la lectura sino de otras maneras. Pero para no ser como los jóvenes, quiero hablar un poco de lo que la lectura nos enseña. Yo creo que una de las cosas que la lectura nos enseña es a estar solos, porque la lectura tiene que ver con la soledad. Leer es un acto solitario. Además, el tiempo que yo paso en la biblioteca leyendo un libro, mirando y leyendo, es para mí un tiempo de alegría. El libro es una manera de ir al mundo. Y la alegría es ese momento donde no estoy en el libro, sino en el mundo, pero a través del libro, y voy del libro al mundo y del mundo al libro. Un psicoanalista inglés dijo «lo más importante para la madre y el niño, es lo que el niño solo puede sentir en su presencia». ¿Puedes explicarnos cómo es esta relación entre la soledad y la presencia? Porque leyendo estamos solos, y también morimos solos... ¿Puedes...?

**Alberto Manguel:** No sé si lo veo en términos tan dramáticos. Yo creo que...

**Paul Holdengräber:** ¿Por qué no? No está mal poner un poco de drama en la lectura. Después vamos hablar de los jóvenes, que eso sí que es dramático...

**Alberto Manguel:** Creo que es cierto lo que dices. Tenemos una especie de falsa nostalgia de nuestra juventud, de nuestra infancia. Durante mucho tiempo pensé que de jóvenes leíamos mucho, que hablábamos mucho de libros. Y, cuando me puse a pensar, concretamente, me di cuenta que entre mis amigos de escuela había, a lo mejor, uno o dos...

**Paul Holdengräber:** Tú realmente eras una persona extraña...

**Alberto Manguel:** Claro, al resto les interesaba más el fútbol o el cine.

**Paul Holdengräber:** Pero el fútbol o el cine ¿acaso son actividades que no se pueden compartir con la lectura?

**Alberto Manguel:** ¡Claro que se pueden! La lectura es una actividad muy generosa que permite compartir el campo con todas las otras. Pero lo cierto es que estamos hablando de una nostalgia falsa. No tenemos que caer en ese error de pensar que, según las estadísticas, leemos menos, que los jóvenes no leen. ¿Las estadísticas tienen alguna utilidad práctica?. No sé si nos revelan una verdad. Lo cierto es que los lectores siempre han sido un grupo muy reducido dentro de todas las sociedades. En la Edad Media o en el siglo XIX, actualmente o en el Renacimiento, lo cierto es que siempre hemos sido un grupo pequeño. La pregunta que siempre surge entre lectores es, ¿Cómo hacer que aquellos que no son lectores, sean lectores?

**Paul Holdengräber:** ¿Es una pregunta que tú te haces?



**Alberto Manguel:** Bueno, a lo mejor es ese impulso misionero que tiene todo lector. Yo pienso que es un propósito imposible hacer que otra persona se convierta en lector. Uno puede dar el ejemplo, uno puede hablar de su pasión, uno puede repetir hasta el cansancio los descubrimientos que ha hecho a través de la lectura y la utilidad práctica que la lectura ha tenido para uno. En mi vida hay muchos momentos en los que un verso me ha salvado, quiero decir, que en un momento de angustia terrible hubo una línea que me reveló una posible solución. Y no hablo solamente de la literatura clásica, también en una novela de Agatha Christie, por ejemplo.

**Paul Holdengräber:** ¿Podría decirse que la lectura es una manera de estar menos solo?

**Alberto Manguel:** ¿Una manera de estar menos solo? Por supuesto. Nuestra relación inicial con el libro es solitaria, creamos lo que Keats llamaba «un espacio amoroso» entre nosotros y el libro, pero de ahí pasamos a compartirlo. Son pocos los lectores que leen y que se guardan las lecturas para sí. La mayor parte de los lectores leen algo que les gusta y van a buscar a alguien y le dicen, «esto tienes que leerlo, tienes que ir ahora mismo a comprar este libro». Podemos dar este ejemplo, podemos crear ese impulso pero no podemos crear un lector. Yo pienso que la lectura puede aprenderse pero no se puede enseñar.

**Jorge Larrosa:** Como todas las cosas esenciales de la vida, que cada uno tiene que aprenderlas por sí mismo, aunque eso no quiera decir que las aprenda solo, claro. Nadie te las enseña, pero de alguna forma las aprendes con otros, en relación a otros.

**Paul Holdengräber:** ¿Cuál es la diferencia?

**Alberto Manguel:** La diferencia es como la de enamorarse. A uno le pueden presentar cuatrocientas mil personas y puede no pasar nada. Y una persona puede enamorarse de alguien ante la cual decimos: ¿Cómo es posible que estas dos personas estén enamoradas? ¿Cómo a tal persona le puede gustar tal otra? ¿Cómo al lector le puede gustar tal libro? ¿Cómo puede haber lectores de Paolo Coelho? Pero los hay. Entonces existe un misterio en esa relación. Nosotros como lectores podemos decir, bueno, pensamos que el lector a quien le gusta tal libro podrá descubrir un día que, a lo mejor, ese libro le permite ir más allá de un cierto nivel, de una mera superficie. Entonces necesitará algún día algo más profundo, más consistente y pasará a un libro que le permita ir más lejos, un libro con un horizonte más amplio. Pero juzgarlos, no se como hacerlo. Y enseñarles mucho menos.

**Paul Holdengräber:** Una pregunta muy rápida. ¿Por qué unas personas son lectores y otras no? ¿de dónde viene eso?

**Alberto Manguel:** No sé de donde viene.

**Paul Holdengräber:** ¿Tal vez de un maestro?

**Alberto Manguel:** No sé de donde viene. Hay gente que ha tenido malos maestros y son buenos lectores, y hay gente que ha tenido buenos maestros y son malos lectores.

**Paul Holdengräber:** Y hay personas que no han tenido maestros de ningún tipo y son buenos lectores.

**Alberto Manguel:** Hay gente que ha tenido libros en su casa y ahora no lee; hay gente que no ha tenido nunca. No sé cómo ocurre eso. Lo cierto es que hay un encuentro que puede producirse entre un lector y un libro, que puede causar una transformación y hacer que para esa persona, el libro se convierta entonces en una puerta hacia el mundo.

**Paul Holdengräber:** Y cuando eso ocurre, puede ser muchos años después de que el libro haya sido leído.

**Alberto Manguel:** Eso también.

**Jorge Larrosa:** La extraña temporalidad de la lectura. Algo que nunca podrán entender los malos maestros, esos que buscan que los efectos sean inmediatos e inmediatamente visibles. La obsesión por la evaluación, esa horrible palabra.

**Paul Holdengräber:** Esa temporalidad diferida es una cosa que me fascina. Hace poco tiempo, un ex alumno me escribió una carta (hace unos años yo había enseñado en una universidad) y me decía: «Querido profesor Holdengräber: ahora he terminado la lectura para su clase». ¡Y era diez años después! Había sido como una iluminación retrospectiva.

Pero hablemos rápidamente de otra cosa que tú haces muy bien y de la que das un ejemplo que creo es muy bueno. Hablemos de esa noción del lector ideal. Tú citas (hay palabras en español que me encantan, que una cita tenga un doble sentido)...

**Alberto Manguel:** Nos encontramos en la página tal de tal libro...

**Paul Holdengräber:** Sí, sí... Bueno, tú citas a Goethe y comentas que hay tres maneras de leer. La primera es que te puede gustar el libro sin juzgarlo. La tercera manera es que puedes juzgar el libro sin que te guste. Y hay una manera intermedia, que es la buena, en la que lo disfrutas y lo juzgas y lo juzgas y lo disfrutas.

**Alberto Manguel:** Juzgas mientras disfrutas y disfrutas mientras juzgas.

**Paul Holdengräber:** Y esta categoría, o esta modalidad de lectura, dice Goethe, recrea la obra...

**Alberto Manguel:** Pero hay pocos lectores que lean de esta manera.

**Paul Holdengräber:** Me gustaría que desarrollaras esto un poco mejor utilizando una historia que me gusta mucho más que todo el libro *La biblioteca de la noche*. Es la anécdota que hace referencia a Jubert.

**Alberto Manguel:** Paul hace referencia a una anécdota que cuenta Chateaubriand del moralista francés Joseph Jaubert, quien tenía una biblioteca en la cual solamente tenía los textos que a él le gustaban. Y para tener sólo estos

los textos, arrancaba de los libros las páginas que no le gustaban y las tiraba.

**Paul Holdengräber:** ¿No era una biblioteca para impresionar?

**Alberto Manguel:** No

**Paul Holdengräber:** ¿Era decorativa?

**Alberto Manguel:** No, no era decorativa, en absoluto. Era nada más que los textos que auténticamente a él le gustaban. Jaubert era un verdadero lector interactivo.

**Paul Holdengräber:** ¿El libro como lugar de interacción?

**Jorge Larrosa:** Pero nos dicen que es la lectura electrónica la que es realmente interactiva. ¿Qué piensas sobre eso?

**Alberto Manguel:** Es cierto que nos dicen que la lectura electrónica es interactiva. Si bien es de enorme utilidad y tiene usos específicos muy importantes, lo único que diría es que no es verdaderamente interactiva. Un programa electrónico, por más amplio que sea, siempre es un programa creado por alguien que permite ir en ciertas direcciones pero no en todas. Quiero decir, que yo leyendo un texto programado electrónicamente con referencias a ciertas palabras, puedo seguir la lectura de esa manera y seguir hacia una cantidad de sitios distintos, pero no puedo leer de una forma infinita, como me lo permite la lectura de un libro común, donde yo puedo empezar desde cualquier página, puedo no leer ciertas partes, puedo seguir un hilo comunicándome con todos los otros libros de mi biblioteca.

Hay una noción falsa de libertad y de poder que da la electrónica y eso es lo que me parece peligroso. Me parece peligroso, no por su uso –que es múltiple y obviamente importante–, sino porque es utilizado para darnos la impresión que dentro de nuestras jaulas somos libres, que dentro del espacio que creamos con el ordenador tenemos la libertad que tenemos con un libro; incluso, que podemos escapar a la censura como lo permitió durante un tiempo Internet. Ahora, gracias a Google en China, vemos que no es cierto. Entonces, volviendo a la noción que comentábamos antes, acerca de los instrumentos que usamos para leer, tenemos que recordar que la electrónica es un instrumento más, pero no el instrumento ideal para la lectura.

**Paul Holdengräber:** ¿Esto quiere decir que para ti es un instrumento malo?

**Alberto Manguel:** No. No. No. Es un instrumento más, ni mejor ni peor, como un martillo o una navaja.

**Paul Holdengräber:** Sí, pero tú dices «no, no, no», pero yo...

**Alberto Manguel:** No, no es malo. Decir eso de un instrumento es como hablar de la personalidad esquizofrénica de un clavo. No. Las tecnologías son instrumentos, no personas.

**Paul Holdengräber:** Esto es interesante. Pero tú dices «no, no, no» y yo oigo «sí, sí, sí».

**Alberto Manguel:** Bueno, ese es el privilegio del lector: oír lo que quiere.

**Paul Holdengräber:** Sí, yo oigo sí, sí, sí. A lo mejor sí, a lo mejor sí. Creo que las cosas que dices de internet no son elogios para esta tecnología moderna. Pero yo creo que tú ves que se pueden descubrir muchas cosas sobre internet pero que no debe tomar el lugar de la lectura. ¿Por qué no hablamos de esto de una forma menos metafísica sino más práctica ya que estamos hablando de generaciones? ¿Cómo podemos explicar esto a la nueva generación cuando su primer encuentro con la primera palabra escrita la encuentra en Internet? En Nueva York todos tienen una minicomputadora en la que reciben SMS y correos electrónicos. Y también puede verse una película en un aparato tan pequeño como el teléfono. ¿Cómo el gran maestro trabaja en esta situación?

**Alberto Manguel:** ¿Qué gran maestro?

**Paul Holdengräber:** Un maestro, ese maestro del que has hablado antes. Ese maestro de hoy que quiere enseñar a leer pero que, al mismo tiempo, debe tener en consideración que la civilización actual está atraída por la imagen antes que por las palabras

**Alberto Manguel:** Aquí hay muchos puntos que analizar y no quiero dar una respuesta resumida que pueda hacer creer que yo estoy en contra de la tecnología. Eso sería tan absurdo como decir que uno está en contra del agua corriente o de los medios de transporte. Ese tipo de opinión no tiene sentido. Si parece que en mis textos critico la tecnología electrónica, es porque...

**Paul Holdengräber:** Es una cosa que comprendo.

**Jorge Larrosa:** Es como si respecto a la cultura de masas no hubiera manera de salir de la dicotomía entre apocalípticos e integrados.

**Alberto Manguel:** Es por que hay muchos defensores absurdos de esa tecnología, en muchos casos por razones equivocadas, y me interesa plantear ciertos problemas que no se discuten a menudo sobre el control que ejerce la electrónica sobre nosotros, sobre sus limitaciones, sobre ciertos peligros prácticos. Cuando mencionas el aprendizaje que hacen los niños, por ejemplo, en la guardería, de la palabra en la pantalla, tienes que recordar que ese aprendizaje trunca cierto aprendizaje de las relaciones humanas. Esto está comprobado. Hay muchos estudios, y vosotros lo sabéis mejor que yo, acerca de las dificultades que luego representa para una comunicación social, cuando la primera comunicación es con una pantalla.

**Jorge Larrosa.** El malestar de las viejas generaciones con respecto a la cultura de masas emergente, siempre relacionada con las tecnologías.

**Alberto Manguel:** Malestar, sí. Pero recordemos que estas angustias frente a las nuevas tecnologías son antiquísimas. Sócrates temía a la escritura, porque le parecía que el autor perdía la memoria. Pero en uno de los diálogos con Fedro, Fedro quiere explicar a Sócrates lo maravilloso que era un discurso, y Sócrates –que ya ha criticado el lenguaje escrito y la visión del libro porque le parece que es falsa–, le dice: mejor que no me lo cuentes, déjame leerlo porque estoy seguro que eres tan fanático de este orador que

debes haber hecho una copia del texto y tienes el texto. El pobre Fedro saca el manuscrito que tenía escondido y se lo da a Sócrates. Ya la nueva tecnología que es la del texto impreso y leído en lugar del texto hablado es algo que preocupa a Sócrates y que sin embargo se da cuenta que necesita usarlo.

**Paul Holdengräber:** Pero a ti te preocupa internet ¿por la velocidad?

**Alberto Manguel:** A mí me preocupa, sobre todo, porque no nos hacemos esa pregunta esencial del derecho romano *cui bono?* ¿A quién beneficia? Si me beneficia a mí que lo estoy usando y lo uso para el propósito que quiero, bien; pero el problema es que al usar Internet está todo el aparato económico que nos hace comprar y crear en el valor de muchísimas cosas que no necesitamos, y que no tienen valor en el sentido humanitario, sólo tienen valor económico. Yo quiero que nos preguntemos, por ejemplo, este teléfono móvil ¿Es realmente útil? Entiendo que si uno es médico, necesita que lo contacten 24 horas al día pero si no, ¿Necesitamos que 24 horas al día todo el mundo pueda hablarnos y comunicarse con nosotros? No es cierto. ¿Dónde, dentro de ese mundo electrónico, encontramos el lugar para pensar, para sentarnos en silencio y reflexionar sobre lo que está ocurriendo, sobre las palabras que leemos, sobre las conversaciones que podemos tener? Lo que nos mueve es ese impulso de las compañías que quieren vendernos la electrónica a todo coste. ¿En qué momento tomamos la decisión de decir sí o no? Es un problema muy complejo que no puede resolverse hablando aquí y ahora, pero, simplemente, quiero decir que necesitamos hacer el esfuerzo de preguntarnos y enseñar a los jóvenes a preguntarse cosas como ¿Necesito esto? ¿Quién me lo está imponiendo? ¿Por qué me lo están vendiendo? ¿Debo comprarlo? ¿Debo usarlo ahora? Son preguntas que tenemos que hacernos constantemente.

**Paul Holdengräber:** «Esfuerzo» es la palabra que yo deduzco de este momento de la charla, es otra bonita palabra. Y pienso en la conversación que tuvimos en Nueva York, cuando te hablé de Internet, y en esa otra frase que dijiste: «nuestra supervivencia depende de pequeños esfuerzos».

**Alberto Manguel:** Sí, nuestra supervivencia depende de pequeños esfuerzos, de pequeños esfuerzos cotidianos. Está en nuestra naturaleza dejarnos llevar. Es decir, pensar que no vale la pena hacer el esfuerzo, ¿porqué buscar un placer complicado o un conocimiento que puede preocuparnos cuando lo que se nos ofrece casi no supone esfuerzo ?

**Paul Holdengräber:** Es un placer inmediato.

**Alberto Manguel:** Preferimos el placer inmediato...

**Paul Holdengräber:** ¿Por qué?

**Alberto Manguel:** Por que somos humanos...

**Paul Holdengräber:** ¿Por qué no cultivar placeres de naturaleza más larga?

**Alberto Manguel:** La manera larga... porque las nociones de lo que es beneficioso en nuestra sociedad actual no son necesariamente las más ciertas, como decir que lo bueno si breve dos veces bueno...

**Paul Holdengräber:** ¿Decir qué? No conozco esa expresión.

**Alberto Manguel:** Se refiere a que lo que es rápido es mejor que lo que es lento, o que lo que es fácil es mejor que lo difícil. Son ideas a las que habría que dar vuelta. En la Edad Media, la noción de brevedad era una visión temible de las cosas. Cuando el venerable Veda habla de la vida humana y dice que es como el vuelo de un pájaro que de la noche afuera pasa por un salón iluminado y sale otra vez hacía la noche afuera y que nuestra vida es como el vuelo de ese pájaro, entendía esto como un lamento por la brevedad de la vida. Nosotros hoy diríamos ¡Qué fantástico! ¡Es tan rápido que debe ser bueno! Hay una propaganda para PowerBook que dice «más veloz que el pensamiento». ¿Más veloz que el pensamiento? Pero ¿se dan cuenta ustedes de lo que nos están vendiendo? Más veloz que el pensamiento, es decir, actuar sin reflexionar.

**Paul Holdengräber:** Pero eso es precisamente lo que necesitamos pensar ahora.

**Alberto Manguel:** Necesitamos pensar sobre esto y tantas cosas...

**Paul Holdengräber:** La dificultad. Tú le das gran valor a la dificultad en el aprendizaje de la vida.

**Alberto Manguel:** El aprendizaje sólo se puede hacer a través de la dificultad. Lo que se aprende fácilmente se ingiere pero no se aprende. El aprendizaje es algo lento, ya sea frente al mundo, frente a otra persona, o frente al libro. Una relación de cinco minutos con alguien puede ser muy placentera pero no va cambiarnos, no va a revelarnos nada. El aprendizaje de otra persona necesita a veces toda una vida. Esta es una noción que vamos perdiendo y me parece muy peligroso.

**Paul Holdengräber:** Y cuando dices que es peligroso ¿es porque te da miedo la situación actual? ¿Es porque damos más valor a la rapidez y a las cosas más fáciles que al aprendizaje de la dificultad? Pero ¿podemos terminar con una visión más optimista para dar esperanza? ¿Con la idea de que hay...?

**Alberto Manguel:** Yo tengo una visión optimista .

**Paul Holdengräber:** ¿Esperanza?

**Alberto Manguel:** Esa palabra...

**Paul Holdengräber:** Ya sé que esa palabra es para ti como un chiste. Cuando te hice este mismo comentario en Nueva York, dijiste algo que para mí es muy serio. Citaste a Kafka, que una vez dijo: «la esperanza no es para nosotros».

**Alberto Manguel:** Si, Kafka está hablando con su amigo Max Brod y éste se enoja con él, por un momento, y le dice: «Si dices esto, quiere decir que no

hay esperanza». Kafka con una gran sonrisa le responde: «Esperanza hay, pero no para nosotros». Pero no, no quiero terminar con esa idea, al menos no en ese sentido...

**Paul Holdengräber:** No está mal, porque a lo mejor no hay esperanza para nosotros pero sí para ellos.

**Alberto Manguel:** Para ellos seguro. Quiero decir que, en este sentido soy optimista porque pienso que a través de esta voluntad del ser humano de reconocer historias en el mundo, de leer el mundo, ha dado ahora, frente a la opresión de gobiernos totalitarios, de formas de poder absolutas, a través de estructuras económicas multinacionales, ha dado lugar a reacciones individuales o de grupos pequeños, a nivel de barrio, en todo el mundo. Hay una suerte de movimiento de resistencia que me parece absolutamente espléndido. Es como si ese cuestionamiento que nosotros deberíamos enseñar a los jóvenes, de alguna manera ha tomado raíz y en distintos lugares del mundo hay gente que, ya no en oposición directa a los centros de poder o al gobierno, simplemente están haciendo las cosas bien. Están organizando desde cocinas populares a micro financiamientos, desde centros de educación a refugios para niños de la calle, en fin, cosas concretas, y a través de la dificultad y actuando de forma muy lenta, está enseñándoles a aprender.

**Paul Holdengräber:** ¡Fascinante! Como dice...

**Alberto Manguel:** Sí, como le decía Napoleón a su ayuda de cámara: «Vísteme despacio que tengo prisa».

**Paul Holdengräber:** Yo creo que, actualmente, contra una máquina como el teléfono móvil ya hay movimientos de resistencia. La gente dice: esto es demasiado, estoy demasiado conectado, estoy conectado pero quiero estar desconectado.

**Alberto Manguel:** Yo pienso que no es una opción tratar de hacer desaparecer estos instrumentos. Simplemente hay que utilizarlos bien.

**Paul Holdengräber:** Háblanos, antes de terminar esta charla, de eso de los mayores pontificando a los jóvenes.

**Alberto Manguel:** Yo pensaba que era al revés, que eran los jóvenes los que nos pontificaban.

**Paul Holdengräber:** Sí, también. Va en las dos direcciones. Háblanos de las personas mayores. Yo creo que hay una manera muy simple de hablar de esto en relación a lectura, que es la cuestión del releer, la dificultad de releer, el placer de releer. A mí me duele cuando releo cosas que había leído cuando era joven, porque entonces lo leí con pasión. Bueno, tú hablaste de Coelho, que yo nunca leí, pero leí libros de Lawrence Durrell, Herman Hesse, libros que hoy ya no puedo leer. Hay una cosa que me fascina y a lo mejor tú puedes hablar de esto: la relación entre el gusto y el envejecimiento. La fidelidad a unas cosas y la infidelidad a otras. La relación entre la relectura y el tiempo de la vida.

**Alberto Manguel:** Paul, en su generosidad, habla de nuestra generación como si él y yo tuviéramos la misma edad. Pero él es un niño.

**Paul Holdengräber:** No, yo solamente tomo pastillas para parecer más joven.

**Alberto Manguel:** La cuestión de la relectura. Es cierto que a partir de cierta edad, a partir los 50 años, me di cuenta que la angustia que yo tenía de joven de querer conocer todo lo que se publicaba y leer todo lo que salía, ya no la sentía, que al contrario, la noción de descubrir algo nuevo, incluso viajar a un lugar nuevo, hacer nuevos amigos, necesitaba una energía que ya no tenía, y que prefería en cambio visitar lugares que ya conocía, releer y estar con antiguos amigos, estar en una situación donde la sorpresa ya no es necesaria, donde ya se han hecho las presentaciones, donde ya sé que tomas azúcar en el café y te gusta irte a dormir temprano... Cuando eso ya está dado, uno puede establecer con el amigo, con el lugar, con la música una relación distinta.

Hay una novela de Thomas Love Peacock que me divierte muchísimo, en la cual le están mostrando al héroe un jardín que tiene laberintos y rincones donde de repente aparece una estatua y, entonces el jardinero le explica a este narrador que ha diseñado el jardín con el elemento que más le importa, el elemento de sorpresa. Y el narrador le pregunta: «¿Y la segunda vez que da la vuelta al jardín cómo le llama a ese elemento?» Por que es cierto que empieza con la sorpresa, pero luego hay otra cosa, más profunda, que permanece. Es verdad que hay un momento en la vida en el que pensamos que Mr. Jekyll y el Dr. Hyde son dos personas distintas. Y es un momento maravilloso. Hay otro momento donde no sabemos si Robinson Crusoe va a morir en la isla solo, sin ver a nadie. Pero eso ocurre sólo una vez, y a veces ni siquiera una sola vez, porque a estos clásicos vamos con las lecturas que hicieron anteriores generaciones, ya sabiendo de alguna manera lo que vamos a leer.

En cambio al llegar a los 50 años puedo volver a todos esos libros y, curiosamente, pasan dos cosas: descubro que, por supuesto, no soy el lector que era y que el libro no es el libro que yo había leído. Creo que se le puede aplicar a un libro lo que Heráclito decía del tiempo: «No entramos nunca dos veces en el mismo libro». Siempre es otro ese libro, pasan otras cosas y es como si el libro hubiera cambiado y nosotros también hemos cambiado y entonces es otro tipo de originalidad el que se crea, que no es el de la sorpresa original, es como si entrásemos en una mayor profundidad, y ese lugar que creíamos conocer nos revela aspectos que no sabíamos que tenía. Creo que la relectura es una consolación de la edad y, curiosamente, refleja un impulso que teníamos cuando éramos muy pequeños. El niño quiere que le lean la misma historia, de la misma manera, con el mismo tono, repitiendo las mismas palabras y que uno no se vaya a equivocar ni en una coma. Por que es un sentimiento de aventura asegurada, de peligro seguro. Hay una suerte de posibilidad de lanzarse al mundo de la imaginación y saber al mismo tiempo que los

límites existen y nos van a proteger. Y creo que algo de ese impulso infantil lo volvemos a sentir cuando ya pasamos los 50, en mi caso llegando a los 60.

**Jorge Larrosa:** Pero ¿tiene edad el lector? Tú escribiste algo así como que «los lectores ideales cambian con los años. El que a los catorce años fue el lector ideal de los *Veinte poemas de amor* de Neruda, ya no lo es a los treinta. La experiencia quita el brillo a ciertas cosas».

**Alberto Manguel:** Es cierto.

**Jorge Larrosa.** Creo que era un discípulo de Hegel el que decía que las personas se parecen más a su tiempo que a sus padres. ¿Pasa lo mismo con los libros, que se parecen más a su tiempo que a sus padres? Y otras preguntas conectadas con esa: ¿Se pueden heredar los libros de los padres? ¿Y los de los abuelos? ¿Todos, o sólo algunos? ¿De qué depende?

**Alberto Manguel:** De cada caso particular. En mi caso, creo que fui un navegante solitario.

**Paul Holdengräber:** La última palabra del libro *La biblioteca de noche*, es la palabra consolación.

**Alberto Manguel:** Consolación, sí, porque al final de este libro me pregunto si lo que estoy buscando tiene algún propósito, al recorrer mi biblioteca, y termino diciendo que quizás sea la consolación.

**Jorge Larrosa:** Tenemos que terminar. Muchas gracias a los dos.

**Paul Holdengräber:** Muchas gracias.

**Alberto Manguel:** Muchas gracias.



---

# EL DESCUBRIMIENTO DE LA JUVENTUD APUNTES SOBRE EL ORIGEN Y LOS FUNDAMENTOS DEL LLAMADO CONFLICTO GENERACIONAL

## Ignacio Echevarría

---

---

**Ignacio Echevarría** (Barcelona, 1960)

Es licenciado en Filología por la Universidad de Barcelona y desde hace más de veinte años trabaja como editor literario. Ha coordinado importantes colecciones de autores clásicos y modernos, buena parte de ellas todavía en desarrollo, y ha impulsado la línea de Obras Completas de Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, en la que se viene ocupando de editar a autores como Franz Kafka o Elías Canetti. Asimismo, y durante más de quince años, ha ejercido una destacada labor como crítico literario en distintos medios de prensa, muy particularmente en el diario *El País*. Su labor en este campo ha quedado parcialmente recogida en los volúmenes *Trayecto. Un recorrido crítico por la reciente narrativa española* (2005) y *Desvíos. Un recorrido crítico por la reciente narrativa latinoamericana* (2006).

1. La preocupación por la convivencia entre generaciones es una preocupación específicamente contemporánea. La idea misma de que las generaciones deban *convivir* presupone una acepción moderna –es decir, problemática– de un concepto –el de *generaciones*– que durante siglos correspondió a una dinámica de orden biológico, histórico a lo sumo, antes que antropológico o propiamente cultural.

En el Génesis, la Alianza que Dios establece con Abraham vale para éste y para toda su descendencia, «de generación en generación», se dice (Génesis 17:1-10). La descendencia de cada hombre fue, desde tiempos inmemoriales, la sombra que el hombre en cuestión proyectaba en la posteridad. La sola idea de que los hijos pudieran levantarse contra los padres resultaba escandalosa. De hecho, el concepto de *generaciones* llevaba implícito el de *continuidad* mucho antes que el de *conflicto*, y así fue hasta la época del romanticismo, que alentó en el individuo una conciencia de sí mismo que había de terminar por interponerse en el mecanismo natural de la sucesión.

2. La sentimentalidad de Werther, la fraseología de Saint-Just, la determinación de Napoleón, la pose de Byron: en su etapa heroica, la burguesía segregó el mito romántico de la juventud, sobre el que se aupó para sus conquistas. Fue ella la que proveyó los argumentos que dotaron a la juventud de su predicamento creciente. Más adelante, cuando el nuevo orden se hubo consolidado, la burguesía triunfante se esforzó inútilmente por domesticar

el potro impaciente que ella misma había espoleado. Una moral rigurosa y un rígido sistema educativo sirvieron durante el llamado «siglo burgués» para prolongar el simulacro de la vieja cadena de la herencia, cuyos eslabones, sin embargo, iban siendo incesantemente corroídos por la imparable inflación del Yo y su afirmación cada vez más arrogante y jactanciosa.

3. Cuando se trata de las relaciones intergeneracionales, el debate suele quedar confundido por la labilidad con que se transita de la esfera de lo público a la de lo privado. Esta labilidad, natural hasta cierto punto, suele actuar, además, tendenciosamente. La asimilación de un conflicto social –el de los jóvenes con los adultos– a un conflicto familiar –entre hijos y padres– comporta una desactivación del componente ideológico de ese conflicto y su remisión a un marco privado. A finales del siglo XIX, la *vulgata* psicoanalítica contribuyó decisivamente a explicar la rebelión de los hijos contra los padres en función de una mecánica psicológica. En su burda lectura del mito de Edipo, la cultura burguesa reconocía con satisfacción atávicos instintos criminales en los intentos de los más jóvenes por remover el orden de los mayores. Como observa con agudeza Santiago Alba en un ensayo reciente dedicado al papel que les está reservado a los niños en la actual sociedad (*Leer con niños*, 2007), Freud nos ha hecho creer que los hijos quieren matar al padre. Pero, bien leída, lo que en realidad revela la historia de Edipo –y sugieren infinidad de mitos y relatos populares: desde Saturno a Pulgarcito– es más bien lo contrario: que son los padres los que quieren eliminar a los hijos. Es Layo, rey de Tebas, quien ordena primero matar a Edipo apenas nacido, pues el oráculo de Delfos le había profetizado que había de morir a manos de su propio hijo.

4. «Orgullosa de su 'progreso' sistemático y de su orden, la sociedad burguesa predicaba moderación y comodidad en todos los ámbitos de la vida como las únicas virtudes eficaces del hombre; había que evitar toda prisa en el camino hacia adelante [...] Un bachiller de dieciocho años era tratado como un niño, se le castigaba cuando lo sorprendían fumando, tenía que levantar obedientemente la mano cuando quería abandonar su banco para ir a satisfacer sus necesidades; pero incluso al hombre de treinta años se le trataba como un ser que todavía no era capaz de levantar el vuelo, y, más aún, al de cuarenta no se le consideraba suficientemente maduro como para ocupar un cargo de responsabilidad [...] Mi padre jamás habría captado en su negocio a un joven, y el que tenía la desgracia de parecerlo más de la cuenta, tenía que vencer el recelo de todo el mundo. De esta manera se consumaba algo que hoy resulta casi increíble: la juventud constituía un obstáculo para cualquier carrera y tan sólo la vejez se convertía en una ventaja. Mientras que hoy, en esta época nuestra tan radicalmente transformada, los hombres de cuarenta años hacen lo posible para aparentar treinta, y los de sesenta, cuarenta; mientras



Peter Paul Rubens,  
*Saturno devorando a su hijo*  
(1636–1637)  
Óleo sobre lienzo,  
180 x 87 cm.  
Museo Nacional del Prado.

Antoine Denis Chaudet  
*Edipo niño vuelto a la vida por el pastor Forbas, que lo ha bajado del árbol.*  
Escultura en mármol,  
1,96 x 0,75 x 0,82 m.  
Musée du Louvre.

que hoy la juventud, la energía, el espíritu emprendedor y la confianza en uno mismo son cualidades que ayudan al individuo a abrirse camino hacia el ascenso, antes, en la época de la seguridad, todo aquel que quería prosperar tenía que disfrazarse lo mejor que pudiese para parecer mayor. Los periódicos recomendaban específicos que aceleraban el crecimiento de la barba, los médicos de veinticuatro o veinticinco años, que acababan de licenciarse, lucían barbas frondosas y se ponían gafas doradas, aunque su vista no lo necesitara en absoluto, y todo con el único propósito de causar en sus parientes la impresión de 'experiencia'. La gente vestía levitas largas y caminaba con paso pausado, y, si era posible, adquiría un cierto *embonpoint* que encarnaba esa gravedad anhelada, y los ambiciosos se afanaban en anular, aunque sólo fuese exteriormente, su juventud, una edad sospechosa de poco sólida; ya en el sexto y séptimo año de escuela nos negábamos a llevar mochilas de colegiales, para que no se notara que aún éramos bachilleres, y en su lugar usábamos carteras. Todo lo que hoy nos parece un don envidiable –el frescor, el amor propio, la temeridad, la curiosidad y la alegría de vivir típica de la juventud– se consideraba sospechoso en aquella época cuyo único afán e interés se centraba en lo sólido» (Stefan Zweig, *El mundo de ayer*, 1944).

5. Stefan Zweig, nacido en Viena en 1881, perteneció a la última generación que creció en lo que cabe considerar el «antiguo régimen» de las relaciones

intergeneracionales. El suyo es un testimonio tardío: corresponde a las postrimerías del viejo Imperio austro-húngaro, que era, como él mismo puntualiza, «un Estado antiguo, gobernado por un emperador vetusto y administrado por ministros viejos, un Estado sin ambiciones que no tenía otra aspiración que la de conservarse intacto dentro del espacio europeo a fuerza de ir rechazando todo cambio radical». Con todo, la situación descrita en este pasaje era la propia del orden burgués imperante en buena parte de Europa desde varias décadas atrás. Una situación que, por la época a la que Zweig se refiere –finales del XIX– ya comenzaba a resquebrajarse.

Zweig habla de una época obsesionada por la solidez. Pero esa obsesión hay que ponerla a cuenta del sentimiento que el orden burgués no dejaba de tener de su propia precariedad. En el *Manifiesto comunista*, de 1848, Marx y Engels habían dictaminado que «todo lo sólido se desvanece en el aire», y esta intranquilizadora perspectiva no hacía más que espolear la suspicacia hacia aquellos atributos de la juventud que contribuían a justificar y a potenciar los tenebrosos augurios de Marx.

6. El romanticismo engendró un nuevo modelo de juventud idealista, rebelde, conquistadora, trágica, a menudo demente. Su tipología quedó consagrada a través de la vida y de las obras de una pléyade portentosa de poetas europeos: de Shelley a Hugo, de Kleist a Pushkin o Espronceda. El choque de los exaltados ideales de este nuevo sentimiento de la juventud con el pragmatismo burgués, celosamente conservador de sus logros, quedaría documentado a través de algunos de los grandes héroes de la novela decimonónica. Baste pensar en Julien Sorel, el protagonista de *El rojo y el negro* (1831), de Stendhal, o en Frédéric Moreau, de *La educación sentimental* (1843, 1869), de Gustave Flaubert, el uno con el telón de fondo de la catástrofe napoleónica y el otro con el de la revolución de 1848, en la que la burguesía desvelaría su verdadero rostro y se desharía de una vez por todas el malentendido a que hasta aquel momento había invitado su fraseología humanitaria, emblematizada en el lema «*Liberté, Egalité, Fraternité*».

De forma semejante a como la revolución de 1848 expuso con toda crudeza el enfrentamiento de los intereses de la burguesía y el proletariado, que hasta aquel momento podían haberse sentido solidarios en sus fines, por aquellos años se puso de manifiesto también –y la novela de Flaubert lo ilustra ejemplarmente– el desentendimiento de la burguesía respecto a los ideales de una juventud imbuida de sí misma, a la que empezó a tratar con desconfianza creciente. De hecho, cabría contemplar la tensión generacional, que tan palpable comienza a hacerse sentir a partir de entonces, como una especie de lucha de clases proyectada en el orden de la herencia.

7. La juventud nace como una secesión de la burguesía rampante. Hasta cierto punto, cabe decir que es un invento del individualismo burgués, de su sentimen-

talidad exaltada. Desde un principio –y más allá del reflejo violentamente reaccionario que no deja de entañar el romanticismo–, la juventud opone al nuevo orden burgués su propia utopía, que arraiga en los valores promovidos por la Ilustración. En la medida en que ese orden se consolida, cerrándose a los ideales de los que se nutrió, la juventud adopta posturas cada vez más radicales, de las que poco a poco emerge una suerte de ideología propia, constituida por el rechazo de todos aquellos elementos que componen la de la burguesía misma.

En uno de sus más tempranos artículos, publicado en 1910, Walter Benjamin llama a la juventud «La Bella Durmiente». «Vivimos en la era del socialismo, del feminismo, del individualismo, del tráfico. ¿No estaremos yendo hacia la era de la juventud?», se pregunta Benjamin. Poco después, en un artículo del año 1913, el mismo Benjamin hace un llamamiento a la juventud para que se rebele «en contra de los padres, que ahogan los ánimos, y en contra de la escuela, que fustiga el espíritu»; en contra, en definitiva, de «la poderosa ideología integrada por la experiencia, la madurez, la autoridad, la razón y la buena voluntad de los adultos».

8. En el pasaje antes citado, Zweig habla de «esta época nuestra tan radicalmente transformada». Pero cuanto dice sobre ella parece reducirse a un simple intercambio de vestuario: un baile de disfraces. «La juventud, la energía, el espíritu emprendedor y la confianza en uno mismo son cualidades que ayudan al individuo a abrirse camino hacia el ascenso», dice Zweig con un optimismo que desmiente su posterior decisión de suicidarse, tomada en 1942, pocos meses después de haber escrito estas palabras. Pero es que el despertar de la Bella Durmiente había de suponer el de los monstruos que su sueño había engendrado.

El artículo en que Benjamin impugna «la buena voluntad de los adultos» fue escrito a propósito de la celebración del Primer Congreso de la Juventud Alemana Libre, en Kassel, en octubre de 1913. El artículo se titula «La juventud se mantuvo en silencio» y manifiesta la decepción de quien, habiendo acudido a ese congreso, hubo de ver cómo los fervores de los allí reunidos se avivaban al son de vítores elevados en nombre de la patria, del ardor guerrero, del antisemitismo, de determinadas prácticas higiénicas o de partidarias consignas políticas.

«Este congreso juvenil ha demostrado que muy pocos entienden el sentido de la palabra *juventud*»,



Walter Benjamin se había alarmado frente a las actitudes de la juventud alemana en Kassel, varios años antes que esta fotografía fuese tomada. Se suicidó dos años después. Liselotte, Orgel-Köhne. *Campamento musical*, 1938. Archivo del Deutsches Historisches Museum, Berlín.



escribe Benjamin. De las consecuencias de este malentendido iba a ser víctima el mismo Benjamin, que se suicidaría en 1940, dos años antes que Zweig.

9. Experiencia, madurez, autoridad, razón: La Gran Guerra sería la hoguera en la que todas estas palabras arderían, sin que del incendio, sin embargo, llegara a emerger esa «nueva espiritualidad» a la que Benjamin y los suyos aspiraban. La pasión destructiva que alentaría las vanguardias del primer tercio del siglo XX, antes y después de la Gran Guerra, franquearía el terreno en que se abrieron paso los dos gigantes que raptaron a la juventud: el fascismo y la dictadura del proletariado.

Poco después de terminada la Gran Guerra, Guillaume Apollinaire –herido gravemente en combate– escribe un estremecedor poema, casi un canto de despedida. Se titula «La bella pelirroja» y pertenece a su libro *Caligramas*, publicado el mismo año de la muerte de su autor (1918). En él, ruega «piedad para nosotros que combatimos siempre en las fronteras / de lo ilimitado y del porvenir / Piedad para nuestros errores para nuestros pecados». Y parece clamar frente a la visión de los tiempos venideros: «He aquí que llega el verano la estación violenta / y mi juventud ha muerto como la primavera / Oh Sol es el tiempo de la Razón ardiente».

10. «La juventud es terrible. Es un escenario por el cual, calzados con altos coturnos y vistiendo los más diversos disfraces, los niños andan y pronuncian palabras aprendidas, que comprenden solo a medias, pero a las que se entregan con fanatismo. Y la Historia es terrible porque con frecuencia se convierte en un escenario para el jovencito Nerón, un escenario para el jovencito Napoleón, un escenario para masas fanatizadas de niños, cuyas pasiones copiadas y cuyos papeles primitivos se convierten de repente en una realidad catastróficamente real. Cuando pienso en ello, se me revuelve todo mi orden de valores y siento un profundo odio hacia la juventud; y por el contrario me siento paradójicamente inclinado a perdonar a los criminales de la historia, en cuya criminalidad, de pronto, no veo otra cosa que la horrible dependencia de la inmadurez» (Milan Kundera, *La broma*, 1965).

11. El caso es que la «poderosa ideología integrada por la experiencia, la madurez, la autoridad, la razón y la buena voluntad de los adultos» sobrevivió –sigue sobreviviendo, de hecho– a la hecatombe en la que perecieron todos sus componentes. Lo cual invita a sospechar que sus componentes reales eran muy otros, y que los que Benjamin enumeraba actuaban simplemente de disfraz. Ya se ha visto que, llegado el momento, a los adultos les costó poco renunciar al aspecto de gravedad y de sensatez que con tanto esmero cultivaban y empezaron a competir entre ellos por ver quién aparentaba menos edad. La «era de la juventud» por la que Benjamin clamaba no había

de tardar en imponerse, efectivamente. Pero sería de la mano de los adultos, quienes se apresuraron a colonizarla, no sin antes señalar los peligros que la juventud entrañaba cuando se dejaba en manos de los más jóvenes.

12. «La juventud es ciega, espontánea, salvaje e inferior en todo a la edad madura. Es más tonta, más débil, más indolente que los adultos y sólo es superior en un punto: la juventud, que es un mundo en sí misma [...] Desde un punto de vista político o ideológico, el movimiento de la juventud no me interesa en absoluto. Sus nuevas ideologías han sido previamente moldeadas



Witold Gombrowicz en Tandil, Argentina, 1958. Fotografía de Carlos Laurora. Archivo de Mariano Berelú.

por las personas mayores y son de mala calidad; son apariencias, palabras vacías. Veo en la crisis de la juventud una crisis de adultos. Frente a la juventud, los adultos son cobardes, serviles, sin energía, y sus juicios carecen de peso [...] Desarmados frente a la juventud, los intelectuales buscan profundos problemas en ella para filosofar después. Pero justamente es esa palabrería de intelectuales que quieren brillar sobre el tema de la juventud la que ha dado forma a esta crisis. La juventud está en contra de esquemas preestablecidos, pero ya se le están preparando otros esquemas igualmente caducos. Actualmente, el acercamiento entre las generaciones está dominado por una retórica estúpida, una especie de revolución artificial que puede falsear a la larga esta relación decisiva» (Witold Gombrowicz en conversación con François Bondy, 1969).

13. Saludado en los últimos meses de su vida como lúcido avizor de la rebelión estudiantil de mayo del 68, quizá sea Witold Gombrowicz el más interesante «ideólogo» de la juventud. Y el menos atendido, también. La percepción que él tiene del comportamiento de los jóvenes no diverge demasiado de la que, en el pasaje de *La broma* citado más arriba, sirve a Milan Kundera para execrarlos. Uno y otro aborrecen la imagen del joven disfrazado, enmascarado de adulto, calzado con altos coturnos y pronunciando «palabras aprendidas». Sólo que, mientras Kundera culpa de ello al joven mismo, Gombrowicz señala como culpables a los adultos. Siempre a propósito de los acontecimientos de mayo del 68, continúa diciendo el autor de *Ferdydurke*: «Desgraciadamente, junto a cierta autenticidad, iqué atmósfera irrespirable, falaz y grotesca se desprende de esta crisis! ¿Y por qué? Porque esa revolución de los jóvenes es en realidad obra de los adultos. Vea, si no: unos cuantos centenares de jóvenes arman una trifulca por razones cualesquiera, en Nanterre, o en otra parte, y aprovechan



Durante la manifestación pro-gaullismo, se ve a una joven que lleva la última edición del periódico *France-Soir*. París, 30 de Mayo, 1968. Fotografía de Bruno Barbey. Magnum Fotos.

para expresar su rencor hacia la sociedad. No hay nada importante en ello, es más bien estúpido. Pero entonces la prensa y la radio se apoderan de un tema excitante, adecuado para los comentarios, sabroso, y los periodistas, los sociólogos, los filósofos, los políticos emborronan cantidades de papel. '¿Qué mentalidad tienen los jóvenes?' 'No sé qué responderle a mi hijo.' '¡Los jóvenes nos condenan!' '¿Cuál es su misterio?' 'El hombre moderno, desamparado.' Eso suena bien. Es profundo [...] Y a esa edad resulta difícil no creerse un instrumento de la Historia cuando uno aparece en la primera página de todas las revistas. Los jóvenes así lo han creído. Eso les ha envanecido. El monstruo de la juventud, tal como nos aparece ahora, es de nuestra propia –y adulta– fabricación. Esta crisis es, con mucho, una crisis de los adultos, más que de los jóvenes. Demuestra sobre todo un sorprendente debilitamiento del hombre maduro frente al joven» (Witold Gombrowicz en conversación con Dominique de Roux, 1968).

**14.** ¿Debilitamiento? Habría que preguntarse si es así efectivamente. En cualquier caso, no parece que, entretanto, el «movimiento de la juventud» se haya visto fortalecido. Conviene no dejarse ganar por las apariencias y considerar hasta qué punto el haberse convertido en objeto de deseo y en patrón de la imagen pública, tanto en lo relativo a atuendos como a conductas; el ser halagada en tanto clase consumidora, orientadora del gusto

público, no es indicio más bien de que la juventud, ese «invento» del siglo XIX, se ha convertido en su propio fetiche y ha devenido, en cuanto tal, simple mercancía.

No: en la medida en que se haya producido, el debilitamiento del hombre maduro no habría sido a cuenta del fortalecimiento de la juventud, antes al contrario. Su debilitamiento habría sido consecuencia más bien de su alineamiento con el estatuto subordinado de la juventud, con su precariedad, con su desamparo.

Se trataría, en realidad, de una disminución generalizada de los atributos que distinguían al sujeto adulto del más joven. Disminución de su capacidad discernidora, de su poder decisorio, de su facultad educativa.

**15.** Puede que Mayo del 68 fuera la última efervescencia del llamado conflicto generacional. Y su última escenificación, también. Habría que admitir, en ese caso, la posibilidad de que el conflicto generacional entre jóvenes y adultos haya sido un fenómeno históricamente localizado, derivado de la episódica emergencia de la juventud como grupo social diferenciado, portador de valores alternativos.

Durante cerca de dos siglos, la juventud se construyó como una propuesta de alteridad frente al mundo de los adultos. La entronización de la juventud fue paralela a la absorción de esa alteridad por parte de la ideología dominante, que conllevó la supresión de su potencial subversivo.

Más acá de los movimientos más o menos ecuménicos en los que milita masivamente –pacifismo, antiglobalización, ecologismo–, las reivindicaciones de la juventud apuntan en la actualidad a su plena integración en la cadena de producción y de consumo: oportunidad de trabajo, acceso a una vivienda propia, a un salario digno... Anteriormente, las ideologías de izquierda habían provisto a la juventud de una plataforma de actuación y de un horizonte de transformación en los que anclar su propia inconformidad (su propia naturaleza informe, también, y no sólo inconforme). Pero la izquierda es hoy, como la juventud misma, un concepto vaciado de contenido original, y carece de poder de seducción.

Si el conflicto generacional se originó en divergencia de intereses entre jóvenes y adultos, en la actualidad surge más bien de su concurrencia: unos y otros quieren lo mismo, y lo quieren a la vez. La nueva conflictividad juvenil, cuando la hay, es resultado una impaciencia. Impaciencia por participar de los privilegios de los adultos, por entrar en su sistema, por formar parte de él.

En los graves disturbios que asolaron los suburbios de las grandes ciudades francesas, hace un par de años, los jóvenes –en su mayor parte adolescentes– que quemaban coches y se enfrentaban a la policía eran en su mayor parte inmigrantes descontentos de su marginación. Por lo demás, ellos mismos fotografaban sus gamberradas y se apresuraban a colgar las fotos en Internet.

Por supuesto que existe una conflictividad específica de la edad, patente especialmente entre las capas más jóvenes de la población. Pero de un tiempo esta parte esta conflictividad ha retrocedido hasta las fronteras mismas de la infancia, en la adolescencia extrema. Ya se manifieste violentamente –como en Francia– o pasivamente –como ocurre con los *hikikomori* japoneses–, esta conflictividad se plantea –y se resuelve–, en cualquier caso, en términos de adaptación a la sociedad, y no de resistencia o enfrentamiento a ella.

**16.** Si el siglo XIX supuso el «descubrimiento» de la juventud, el siglo XX trajo el de la adolescencia, que poco a poco se perfila como un grupo social cada vez más diferenciado, cuya construcción social y cultural está todavía en marcha.

Conforme se adentra uno en la narrativa del pasado siglo, el censo de personajes adolescentes se incrementa espectacularmente. Su más célebre representante, sin embargo, sigue siendo todavía Holden Caulfield, el inolvidable protagonista de *El guardián entre el centeno* (1951), de J.D. Salinger.

Lo característico de Holden Caulfield es que, siendo apenas un adolescente, parece saber ya cuanto puede interesarle. Por eso se aburre tanto. Por eso está tan cansado. Y su saber le dice, antes que nada, que en el mundo de los adultos solo se ingresa al precio de renunciar a la infancia y pactar con la impureza y la falsedad.

Hay en Holden Caulfield, que adora a los niños, una buena dosis de peterpanismo. Su lucidez característica es la de la infancia en estado de conciencia. Desde ella no hay posibilidad de reconciliación con el mundo. Muy al comienzo de la novela, Caulfield visita a un viejo profesor que se propone ayudarle. Pero a él le dan asco los viejos («esas piernas de viejo que se ven en las playas, muy blancas y sin nada de pelo»). Por lo demás, ningún adulto, y menos un viejo, puede ayudarle: «Lo que pasaba es que estábamos en campos opuestos. Eso es todo».

Tampoco los jóvenes pueden ayudarle. «¿Cuándo vas a crecer de una vez?», le pregunta a Holden un antiguo conocido, Carl Luce, un joven intelectual y pedante con el que se ha citado para conversar. «Tu cerebro aún no ha madurado», le dice. Pero es que ignora que Holden Caulfield no quiere madurar.

**17.** Reacio a convertirse en ese borrador o caricatura de joven que la mayoría de sus compañeros se esfuerzan por aparentar, el héroe adolescente se vuelve hacia la infancia como última resistencia contra el orden de los adultos, un orden en el que la juventud está incluida. A la infancia no hay retorno posible, sin embargo. El país al que Peter Pan pertenece se llama Nunca Jamás.

Los *hikikomori* –cuya atrofiada sentimentalidad documenta tan bien la obra del escritor japonés Haruki Murakami, muy influida por Salinger– son en su mayoría adolescentes que niegan cualquier contacto comunicativo con las personas de su entorno; incapaces de cumplir con el papel social que de ellos se espera, de enfrentarse a la dureza y a la competitividad del mundo adulto, terminan aislándose en su casa, atrincherándose en su habitación, un espacio protegido repleto de aparatos de nuevas tecnologías; instalados en un mundo virtual en el que pasan el tiempo navegando por Internet, viendo la televisión, utilizando videojuegos, escuchando música, leyendo revistas, coleccionando fetiches... Toda su vida se desarrolla sin salir de casa y esta reclusión puede durar meses o años.

Los *hikikomori* –y sus equivalentes occidentales– podrían ser comparados con los antiguos ermitaños. Ellos vienen a ser los nuevos monjes de la sociedad de consumo. La espiritualidad a la que se consagran es la de ese capitalismo de cuya realidad sin embargo tratan de sustraerse; como tratan de sustraerse, en general, a la solicitud de los adultos, y no sólo de sus exigencias.

Pues ocurre que, como consecuencia del culto que se profesa a la juventud, la adolescencia ha terminado por convertirse también en objeto del deseo de los adultos. La fascinación creciente que el adolescente ejerce sobre los adultos es resultado del extremismo de ese deseo, ya en las fronteras mismas de la trasgresión; allí donde la infancia opone al deseo adulto su límite más infranqueable: la utopía de su inocencia.

**18.** El enquistamiento de la infancia en el adolescente deriva hacia autismo estéril. Pero la infancia es comunicativa por excelencia, dado que es inferior –en el sentido que Gombrowicz da a esta palabra–, y es dependiente. En una sociedad cuyos estratos generacionales constituyen cada vez más compartimientos estancos, que se superponen horizontalmente sin interferirse –como no sea por la vía de la explotación y de la unilateral satisfacción de sus deseos–, las relaciones entre padres e hijos constituyen la única transversalidad posible.

Más arriba se ha recordado cómo la cultura burguesa tendió a criminalizar a los hijos por oponerse a los designios de los padres y rechazar su herencia. A partir del romanticismo, y hasta muy entrado el siglo XX, la representación canónica de las relaciones paternofiliales presentaba la imagen fugitiva o rebelde de un hijo que interpelaba a sus progenitores en reclamación de su propia independencia. Hacia finales del siglo XX, en cambio –sobre todo a partir de la generación descendiente de la que protagonizó el Mayo del 68–, la figura dominante en la narrativa occidental es justamente la contraria: la del hijo que reclama a un padre destartado o fugitivo –en las antípodas, en cualquier caso, del antiguo tirano– el cumplimiento de su responsabilidad y de su afecto, el ejercicio –también– de su autoridad.

En la era de la juventud, y dejada muy atrás su etapa heroica, la búsqueda y no la impugnación de los padres viene a constituir, como documentan infinidad de películas y novelas de toda procedencia, la plantilla en la que se modelan los nuevos relatos de formación. Pinocho, y no Peter Pan, es el paradigma del nuevo héroe adolescente, en pugna por su propia humanidad y ávido de restituir a una sociedad desentendida de su futuro el sentido del compromiso y de la continuidad.

---

# FILIACIONES O EL CINE COMO RAZÓN DE SER

Carlos Losilla

---

**Carlos Losilla Alcalde** (Barcelona, 1960)

Es ensayista, crítico cinematográfico del diario *Avui*, miembro del consejo de redacción de *Cahiers du Cinéma-España* y profesor de Teorías del Cine de la Universidad Pompeu Fabra y del Master de Documental de la Universidad Autónoma de Barcelona. Fue presidente de la *Associació Catalana de Critics i Escriptors Cinematogràfics* de 1999 a 2001, y es miembro de la Asociación Española de Historiadores del Cine y de la *Associació Col·legial d'Escriptors de Catalunya*. Desde 1998 hasta 2006, coordinó las colecciones de libros de cine de Ediciones Paidós.

Es autor de los libros *El cine de terror. Una introducción* (1993), *Taxi Driver / Johnny Guitar* (1996), *La invención de Hollywood o cómo olvidarse de una vez por todas del cine clásico* (2003), *En busca de Ulrich Seidl* (2003) y *El sitio de Viena* (de próxima aparición), además de coordinador de *Paul Schrader, el tormento y el éxtasis* (1995), *La mirada oblicua. El cine de Robert Aldrich* (1996), *Richard Fleischer, entre el cielo y el infierno* (1997) y *Karel Reisz o el exilio permanente* (1998), los tres primeros con José Antonio Hurtado.

Ha colaborado también en diversos libros colectivos y escribe para revistas como *Nosferatu* y *Archivos de la Fílmoteca*, así como para el suplemento «Culturas» del periódico *La Vanguardia*.

---

En el primer episodio de *Histoire(s) du cinéma* (1989-1998), Jean-Luc Godard cita a Freud: «Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?». Recuerden, por favor, el sueño en el que surgen estas palabras. Un hombre acaba de perder a su hijo pequeño, que yace en un ataúd en su misma casa. Se siente cansado y trata de dormir. De repente, oye la voz del niño: «Papá, ¿no ves que estoy ardiendo?». Despierta de su letargo y comprueba que una de las velas circundantes ha caído sobre la cajita, por lo que el cadáver está a punto de ser devorado por el fuego. ¿Un aviso del más allá? ¿O un destello del subconsciente paterno, que se debate entre la impotencia y el principio de realidad, es decir, entre creer o no creer? Porque en definitiva se trata de eso: creer en alguien, entregarle nuestra confianza infantil, siempre intacta.

Serge Daney, en *Perseverancia*, escribió líneas maravillosas al respecto: «Toda la política de los autores consistió en poner a prueba al autor, ese compañero que nos enseñará a jugar. Por eso [*Los contrabandistas de*] *Moonfleet* [Moonfleet, 1955] es la película más hermosa de la cinefilia, la versión positiva de algo cuya versión maléfica es *La noche del cazador*: el muchachito quiere tener un padre a toda costa, lo elige y lo obliga a comportarse como tal aunque el hombre prefiera hacer otra cosa, y espera de él lecciones de puesta en escena, es decir lecciones de topología, de reconocimiento del territorio. Y una de las frases más bellas del film de Lang es la del niño que dice 'El ejercicio ha sido provechoso, señor'. El pequeño John Mohune decide seguir a Jeremy Fox (Stewart Granger), exactamente como yo decido seguir a

Fritz Lang. La figura del autor es una imagen paterna, pero el padre no está allí, y es preferible que no aparezca demasiado para que la figura del autor pueda convertirse en fetiche. Como nunca me interesó especialmente la biografía de los grandes cineastas, preferí decirme que, cuando seguimos a un autor en su manera de situarse en el mundo, alcanzamos cierto *quantum* de verdad, que es diferente según se trate de Hitchcock, de Lang o de Bresson. Esto es, para mí, la política de los autores».

Así que el cine es una pura cuestión de padres e hijos. Es decir, de reinventar el propio pasado, la propia memoria, dejándose guiar por un extraño. Hubo un momento, y en eso pueden crearme a pies juntillas, en que mis virgilio particulares se llamaban Alain Tanner o Wim Wenders, entre otros. En parte por prejuicios generacionales, en parte por puro desconocimiento, el cine clásico americano constituía aún para mí una especie de territorio virgen e inexplorado. De modo que tuve que descubrirlo a través de terceros: el propio Wenders, por ejemplo. Cuando vi por primera vez *En el curso del tiempo* (*Im Lauf der Zeit*, 1975), que todavía me resulta su película más querida, recuerdo que me sorprendió la mención a Lang como padre putativo de toda una generación de alemanes desarraigados, educados en el «milagro económico» y el olvido de un pasado tan lacerante como espantoso. Era la generación de Wenders, por supuesto, pero también la de Volker Schlöndorff, Rainer Werner Fassbinder, Werner Herzog y Hans-Jürgen Syberberg. Schlöndorff conoció personalmente a Lang en junio de 1959, en un cóctel que dio en su honor la Cinémathèque Française, y al año siguiente le escribió una carta en la que reconocía, muy a su pesar, que él y todos sus contemporáneos formaban parte de la nación alemana, «querámoslo o no, y la verdad es que aún no hemos hecho nada que valga la pena, ni *Mabuse*, ni *Metrópolis*, ni *M*, nada de lo que podamos enorgullecernos». Luego continuaba: «Por eso, dentro de unos años, cuando ya haya aprendido lo suficiente aquí [en París, donde trabajaba como traductor y colaborador de Lotte Eisner en la Cinémathèque], tendré que volver a Alemania para trabajar. Si critico esta situación desde fuera, desde el exterior, podría considerarse un acto antialemán (y de hecho lo es, voluntariamente); pero, para ser franco, vale más hacer algo positivo en Alemania, por lo menos para que no tengan nada que decir» (carta de Völker Schlöndorff a Fritz Lang, 17 de febrero de 1960). Palabras que encuentran su doloroso eco en otras del propio Wenders a propósito de la muerte de Lang, en 1976, recopiladas en su libro *Emotion Pictures*: «Un anuncio publicitario de la Filmverlag de una nueva película alemana, en un periódico, utilizaba una cita del *Spiegel*. Decía: 'Una de las películas alemanas más importantes desde Kubitsch, Lang y Muranu' [sic]. Todas las letras se oponían a esta frase, quizá incluso el tipógrafo no había querido ser el cómplice de esa nota. Con toda la razón, pues esta vasta relación no existe. No creo que en las películas de Herzog, de Fassbinder, de Schroeter, de Miehe o del que sea entre nosotros, prosiga una tradición

que se remonte hasta esa época. Nuestras películas son de reciente invención. Por fuerza. Gracias a Dios. Creo saber por qué el *Spiegel* me propuso escribir sobre Lang: está presente en *En el curso del tiempo*, hay una referencia a *Los nibelungos* y se ven dos fotos suyas, una de ellas de *Le Mépris*. Nada de eso había sido premeditado. En esta película sobre la conciencia del cine en Alemania el padre perdido, no, el padre ausente, se había instalado, se había insinuado por sí mismo».

Sea como fuere, los clásicos no podían ser para mí padres ausentes que, desde un lugar lejano, me enseñaban el camino. Cuando, en aquella misma época de la que les estoy hablando, empecé a ver de una manera consciente sus películas por la televisión, o en esporádicas sesiones de la filmoteca, más bien se presentaban como espectros, mensajeros de otro tiempo que me mostraban cómo había sido el mundo entonces. En un ciclo dedicado a Humphrey Bogart, en su totalidad integrado por copias nuevas y proyectado en salas comerciales, asimilé espacios muy distintos a los que estaba acostumbrado a ver en las películas de los años setenta, descubrí modos narrativos más compactos, contemplé con sorpresa movimientos que me parecieron extraños y misteriosos: la manera en que Bogart se llevaba el cigarrillo a los labios, o la sinuosidad de Lauren Bacall al prender una cerilla. Lejos de la mitología cinéfila, estaba ansioso por reconstruir aquel universo tan ajeno al mío, con sus propias reglas e instrucciones de uso. Hasta Jean-Luc Godard era un misterio para mí: el París en blanco y negro de *Al final de la escapada* (*À Bout de souffle*, 1960), los colores chillones de *Pierrot el loco* (*Pierrot le fou*, 1965), el rostro de Anna Karina tras un cristal mojado por la lluvia... En cambio, nada de eso me ocurría con el grito de Marlon Brando al principio de *El último tango en París* (*Ultimo tango a Parigi*, 1973), el gesto reconcentrado de Harvey Keitel mientras intenta tocar el fuego sin quemarse en *Malas calles* (*Mean Streets*, 1972), la mirada estupefacta de Ana Torrent en *El espíritu de la colmena* (1972). Bertolucci, Scorsese, Erice: ésos sí eran mis padres, a ellos sí podía seguirlos. Recuerdo *Jules y Jim*, de François Truffaut, filmada en 1962, casi como una película de ciencia-ficción, la deliberada urgencia de la voz en *off* como un relato de otro tiempo que ha de narrarse cuanto antes para que no desaparezca. En cambio, la voz de Robert De Niro sobrevolando las imágenes de *Taxi Driver* (*Taxi Driver*, 1976) me resultaba cálida y cercana, la de un hermano, la de un semejante. Hasta que vi *El desprecio* (*Le Mépris*, 1963).

Para entonces ya conocía bastantes películas de Fritz Lang, lo cual me había dado una cierta idea de su cine que, por supuesto, debía variar sustancialmente con el paso de los años. Conocía *Carta breve para un largo adiós*, la novela de Peter Handke. Y conocía *Falsche Bewegung*, una película de Wenders filmada en 1972, basada en un relato de Goethe y con guión de Handke. La genealogía empezaba a tomar forma. Pero sólo lo hizo definiti-

vamente cuando, en *El desprecio*, vi a Fritz Lang flotando en el universo de Godard, a su vez tan cercano ya al cine contemporáneo en el que por aquel entonces me hallaba sumergido. Era una especie de línea sucesoria. Para empezar, el anciano tuerto, con su parche de pirata, perdido en un mundo del que apenas entendía ya algún signo, en el que apenas podía moverse, que apenas podía filmar. Luego el propio Godard, él sí su hijo, acompañando a una especie de cadáver ambulante cuya existencia sobre la tierra aún se prolongaría trece años más. Y, en fin, esa cámara que al principio me había interpelado directamente, acercándose a mí, al espectador, durante los títulos de crédito: «Es a ti a quien busco», parecía decir. Los cineastas clásicos no podían constituir para mí dioses, mitos, como lo eran para Godard. Se limitaban a poblar escenarios, lugares, que nunca había conocido ni conocería, como fantasmas de otro tiempo. Pero a la vez formaban parte de mi pasado, de una memoria que debía reconstruir si quería entender el presente. Volví a *Los contrabandistas de Moonfleet*. Y, como en el caso de Daney pero de otro modo, allí descubrí el inicio de un camino que, al igual que en la primera escena de la película, me conducía, para empezar, a la estatua de un ángel con las cuencas de los ojos vacías: ¿qué se escondía detrás de aquel abismo?



*Los contrabandistas de Moonfleet* (1955), de Fritz Lang.

Sin embargo, me estoy alejando de lo que quería contarles, ésta no es la historia, no se trata de mí, o por lo menos no únicamente. La historia, en el fondo, es la Historia: el cine como una sucesión de padres e hijos. Me dirán ustedes, y harán muy bien, que todas las artes se basan en esa tradición. Y yo les contestaré, con algo de insolencia pero también con todo el respeto que me merecen, que el cine es algo distinto. Aquí entra en liza una cuestión realmente espinosa, peliaguda. Si decimos que el cine es algo distinto, ¿estamos aludiendo a esa cinefilia rancia que aún sigue instalada en las películas de Bogart mencionadas, que querría vivir en ellas (y que, por lo tanto,

aún cree en ese concepto de las «películas-en-las-que-se-puede-vivir»)? No, más bien se trata de hablar de espacios inhabitables, de películas que causan desazón, como *La noche del cazador* a Serge Daney, porque las películas sobre filiaciones, sobre padres e hijos, no pueden ser otra cosa que películas monstruosas. Entonces, la historia del cine es un avatar monstruoso, como aseguran Dudley Andrew y Paul Schrader, entre otros: el cine no es un arte, sino la continuación de una elección estilística, la que realiza la novela realista del siglo XIX y que luego, de repente, se encuentra en el precipicio del impresionismo de Monet o, más allá, a Cézanne. Quiero decirles, para que no se me ofendan (o para que lo hagan, depende), que el cine es un invento de la burguesía para poder continuar con un gran relato que por momentos se le está haciendo ininteligible. ¡Ah, otra cuestión peliaguda ésta de la ininteligibilidad! Imaginen a un respetable comerciante de finales del siglo XIX que de repente se encuentra con determinados cuadros de Monet. Pues ahí están los hermanos Lumière para decirle: «No se preocupe, mi buen señor, vamos a darle la porción de realismo en movimiento que usted nos está pidiendo». Una pura cuestión de oferta y demanda, pues. Sin embargo, no estoy de acuerdo con Schrader cuando dice que eso termina a principios de los años ochenta, con los inicios del relato electrónico. ¿O acaso eso no pervive en los grandes éxitos de la animación de los últimos tiempos (no me refiero a la vanguardia, ya me entienden), verdaderos cursillos intensivos para los cachorros de la nueva burguesía sobre ese gran relato que no puede perder pie? Mientras los hijos ven *Ratatouille* (*Ratatouille*, 2006), los padres acuden en masa a deleitarse con *Babel* (*Babel*, 2006), en la que, por si fuera poco, también se les proporciona la ilusión de que esa inteligibilidad puede ser ininteligible sin dejar de ser inteligible. No sé si me explico, aunque en el fondo da lo mismo.

Lo importante es que, en ese tramo de «nueva inteligibilidad», se instala lo inevitable, a saber, la tendencia de todo estilo a su autodestrucción. En los años veinte, por ejemplo, las vanguardias: el cine soviético llamado «de montaje», el surrealismo, el expresionismo. Luego, los disidentes que se niegan a entender el cine como una mera narración. Finalmente (ya ven que no me alargo, que mi afán no es en absoluto enciclopédico), los «nuevos cines» de los años sesenta y setenta, que es el momento en el que pudo producirse la revolución. Cuando Bertolucci se apoyaba en aquello de que «quienes no han vivido antes de la revolución no saben lo que es la dulzura de vivir», estaba refiriéndose al cine, o mejor, al cine clásico «antes» de esa revolución que quiso ser y no fue: la Nouvelle Vague, el Free Cinema, los nuevos cines alemán e italiano... O incluso Antonioni y Bergman, que acaban de perder para siempre el pulso con la realidad cuando escribo estas líneas. Una nueva forma de decir que reivindica la ruptura no con el relato tradicional, como se ha insistido tantas veces, sino con el modo en que el espectador tradicional percibe ese relato. Los hijos de Eisenstein y Jean Epstein, sus padres en los años veinte. O de John Ford y Alfred Hitchcock, como reivindicaban ellos mismos.

Aquí se apunta otro conflicto familiar, para cerrar el bucle: ¿de qué modo Fritz Lang, el Lang que hace cine en el Hollywood de los años cuarenta y cincuenta, en el Hollywood de los estudios y los contratos de hierro, puede ser el padre de Godard, el Godard iconoclasta y premaoísta, tal como se reivindica en *El desprecio* (*Le Mépris*, 1963)? Los padres se eligen, decía Daney, y Godard elige a Lang, lo cual significa que hay una rama paralela en la historia del cine en la que unos autores se eligen como herederos y sucesores, como padres e hijos, más allá de la historia oficial. ¿Una hermandad clandestina de padres e hijos que quieren transmitirse un secreto? Vamos por buen camino.

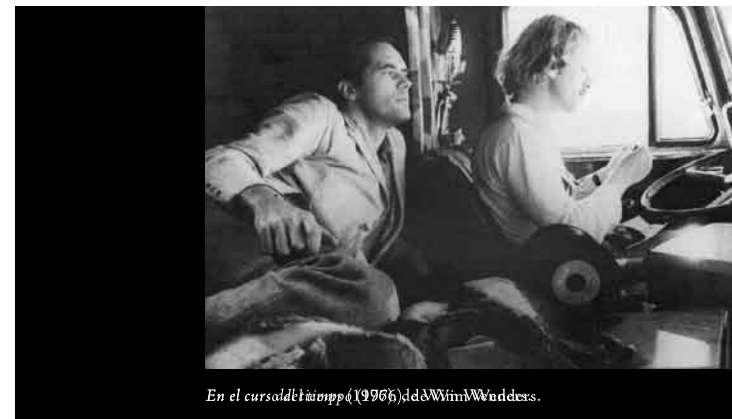


*Historia(s) del cine* (1989-1998), de Jean-Luc Godard.

Primero, sigamos el rastro de esa cofradía volviendo al principio. ¿Cuál es el rostro que aparece en *Histoire(s) du cinéma* cuando se menciona el sueño analizado por Freud? Un rostro ceñudo y arrugado, un ojo cubierto por un parche de pirata. Es John Ford, pero podrían ser Fritz Lang, Raoul Walsh o Nicholas Ray, que también utilizaron el truco del parche (cada uno a su manera, como confesión o fraude) para buscar descendencia. Parece que eso del parche es un buen invento para que los niños sigan a alguien, se sientan fascinados por alguien. Normalmente, los padres de verdad no llevan parches, no tienen ningún misterio, por lo que más vale buscar a un pirata, o a un cowboy, alguien que oculta algo, aparte del ojo cubierto. Lang, por ejemplo, ocultaba que no había nada que ocultar, pues lo suyo era pura patraña, o casi: un ojo enfermo, ciego, pero no dañado por ningún lance aventurero. Walsh ocultaba un suceso lamentable, pues según los cronistas, durante el rodaje de *In Old Arizona* (1928), un conejo se estrelló contra el parabrisas de su coche, con las consecuencias que era de prever. Pero no sigamos. El hecho es que, en el caso de Godard, el padre es John Ford, aunque sea otro parche el que aparece en *El desprecio*. Y otro hecho destacable: Ford y Lang forman parte de la cofradía de los parches, que está en la cúspide de la gran cofradía de los disidentes que dieron lugar a la historia del cine basada en la filiación a la que luego, a su vez, dieron su bendición los huérfanos de *Cahiers du cinéma*, que se inventaron padres norteamericanos para no tener que soportar a sus padres franceses, siempre mucho más aburridos. Alfred Hitchcock también forma parte de esa cofradía. ¿Su signo distintivo? No un parche, ciertamente, sino una calvicie, una figura oronda: el padre cotidiano que, sin embargo, no es como los demás. El padre cínico y malévolo que cuenta historias de terror al lado de la chimenea. El padre que cada día va a la oficina, que parece un ciudadano como los demás, pero es capaz de descubrir un cadáver en el jardín del vecino.

No terminaríamos nunca de enumerar esta cofradía de cineastas-padres singulares, y mucho menos de caracterizarlos, pues son una infinidad, y todos con sus peculiaridades. El gran padre, claro está, es David W. Griffith, el primer progenitor que se sale de la norma, y que también aparece en ese primer episodio de *Histoire(s) du cinéma*, al igual que Irving Thalberg, el productor que se enfrenta a los estudios, o Howard Hugues, el productor-aviador, al que Martin Scorsese, otro de sus hijos, homenajea en *El aviador* (*The Aviator*, 2004).

Porque ésa es otra. No se vayan todavía, que aún hay más: por supuesto, los hijos. Godard y luego François Truffaut, los primeros que se reconocen como tales, que recogen el testigo de los rebeldes de Hollywood para continuar transgrediendo las leyes. Sus primeras películas, *Al final de la escapada* (*À Bout de souffle*, 1959) y *Los cuatrocientos golpes* (*Les quatre cents coups*, 1959), tienen por protagonistas a hijos sin padres, o con padres a los que desprecian, adolescentes eternos que buscan una referencia, una guía. En la última escena de ambas, uno de esos jovencuelos mira a la cámara y se enfrenta al espectador, recogiendo el gesto de otra hija desnaturalizada en otra película de un padre putativo: Harriet Andersson en *Un verano con Mónica* (*Sommaren med Monika*, 1951), de Ingmar Bergman. Hay más referencias entrecruzadas en esta historia de paternidades desconocidas. La actriz que



En el curso de la vida (1966), de Wim Wenders.

mira a la cámara en *Al final de la escapada* es Jean Seberg, que procede de otra familia, la rama anglosajona. Seberg había encarnado a Juana de Arco en *St. Joan* (1955), de Otto Preminger, que luego la utilizó en *Buenos días, tristeza* (*Bonjour, tristesse*, 1957) como encarnación de la jovencuela intrigante que termina autodestruyéndose, la hija de David Niven que lucha contra la intrusa Deborah Kerr. ¡Oh, *Buenos días,*

*tristeza*, película-faro, admirada por Godard, que encuentra en Preminger al padre de verdad, el que le cede una actriz, un rostro, que además había representado a la hija perdida por antonomasia, a la hija de Francia, a la doncella de Orleans, a la muchacha de dieciséis años que no se siente a gusto con sus padres verdaderos, busca a otros en unas voces misteriosas y se inmola en su honor! Juana es una constante en esa línea sucesoria de cineastas, de padres e hijos que quieren mantener viva una llama, una tradición: Cecil B. De Mille, Carl Theodor Dreyer, Preminger, Robert Bresson, Jacques

Rivette... ¡Jeanne la Pucelle, el rostro cinematográfico por excelencia, el rostro de una virginidad que es la virginidad soñada del celuloide!

Pero ése es otro tema (y sin embargo no, no lo es). Ahora sigamos con la descendencia. O mejor, reconstruyámosla, ya que nos está saliendo tan desordenada: 1) los hijos díscolos de Hollywood, de Griffith a Nicholas Ray; 2) los huérfanos de la posguerra francesa, de Godard a Rivette; 3) ,, , vaya, sigo sin poder reconstruirla, me cuesta hacerlo, resulta difícil, aunque la tengo muy clara en mi mente. Para recuperar el hilo, recurriré a otra película. En *Relámpago sobre agua* (*Lightning over Water*, 1979), de Wim Wenders, aparece el último de los citados: Nicholas Ray. ¿Cómo es posible? Un cineasta alemán, perteneciente al «Nuevo Cine» de su país, un cine que se rebela contra los padres de la patria (contra los que no quisieron lavar las infamias de Hitler, el gran padre satánico de la nación), ¿cómo puede reivindicar el cine americano, ese cine que, según él mismo en *En el curso del tiempo*, «ha colonizado nuestro subconsciente»? Pero *En el curso del tiempo* ya era una película sobre padres e hijos, y aparecía una foto de Fritz Lang, el padre olvidado del cine alemán. *El amigo americano* (*Der Amerikanische Freund*, 1977), de título profético, ya ponía en escena a Ray y también a Fuller. Y *Relámpago sobre agua* es el estallido, la gran bomba de mano: Wenders se traslada a América en busca del padre, sabe que no va a encontrarlo en su Alemania natal y cruza el océano (aunque luego sabremos por qué, no es tan sencillo). Wenders busca a Ray, enfermo terminal de cáncer, y le pide, le exige su bendición. Lo imagino diciéndole: «Yo voy a filmar tu agonía, te voy a inmortalizar como uno de los grandes, y además desde Europa, desde el lugar del Saber y de la Ciencia, desde el Viejo Continente, desde la patria de Goethe [al que había adaptado en *Falsche Bewegung* (1975), por cierto], pero tú, a cambio, me concederás el derecho de ser tu hijo, de seguir el rastro de tus imágenes, de continuarlas por mi cuenta». O algo por el estilo, tampoco se lo tomen al pie de la letra. El caso es que *Relámpago sobre agua* es un documental (o no) sobre la muerte del padre, de Ray, y sobre el ruego de su hijo adoptivo.

No obstante, he prometido explicarles por qué Wenders vuela a América, y la verdad es que no va en busca de Ray. Digamos que a Ray se lo encuentra por el camino. En realidad (no se lo digan a nadie, es una suposición, tan sólo una hipótesis), Wenders va a América a enfrentarse con su hermanastro, que vive en California y se llama Francis Ford Coppola. Déjenme que me ría un poco, porque la cosa tiene su miga, y esta historia de ramificaciones infinitas se complica cada vez más, lo cual demuestra que nada es tan fácil como parece. De acuerdo, pues: Coppola como hermanastro de Wenders, o lo que es lo mismo, el llamado Nuevo Cine Americano como hermanastro del llamado Nuevo Cine Alemán. ¡Qué cosas tiene la historia paralela del cine, ésa de padres e hijos que estamos intentando desentrañar! Y no obstante, si se observa bien, la cosa no es tan descabellada. El Nuevo Cine Alemán nace como protesta

contra un tipo de padre, pero como búsqueda de otro: rechazo de Hitler, del milagro económico, de la era Adenauer, de Sissi y de Romy Schneider; búsqueda de los ancestros, de lo que hubo antes de eso —por decirlo como podría escribirlo Peter Handke—, de Lang y de la historiadora Lotte Eisner, a la que Werner Herzog quiere rescatar cuando está a punto de morir, y para ello escribe un libro precioso titulado *Del caminar sobre hielo*. Y lo mismo sucede con el Nuevo Cine Americano: rechazo del Hollywood que ha marginado a Lang y a Ray, en el que Ford y Hawks ya no tienen cabida, que está siendo invadido por hermanastros malos (como los de Cenicienta: al final Disney está en el fondo de todas las historias: ¿será el gran padre ausente de esta historia?) en forma de ejecutivos sin entrañas; búsqueda de esos mismos marginados, de Lang y Ray, de Ford y Hawks, incluso de Charles Chaplin y Orson Welles, los dos grandes ausentes a los que Coppola y sus compañeros de generación, sus hermanos (Michael Cimino, Terrence Malick, Peter Bogdanovich, Bob Rafelson, Brian de Palma, Martin Scorsese, etc.), quieren parecerse, en el sentido de «tomar la fortaleza», como diría el amigo Antonio Weinrichter. Y el encuentro, el choque, ¡boom!, se produce: Wenders versus Coppola, Coppola versus Wenders, intereses de familia. Coppola contrata a Wenders para que filme una biografía de Dashiell Hammett, pero Wenders se rebela, pues mientras Coppola defiende la tradición hollywoodiense, una historia parecida a la que él mismo urdió en *El padrino* (*The Godfather*, 1972), o a la que acaba de dar carta de naturaleza en *Apocalypse Now* (*Apocalypse Now*, 1979) —con permiso de Joseph Conrad y la modernidad europea, todo hay que decirlo—, Wenders prefiere algo más innovador, o por lo menos más acorde con esa renovación del género que ya había iniciado en *El amigo americano*. Y se produce la ruptura.

Ahí termina, creo yo, nuestra historia de afinidades y filiaciones. El hijo cruza el océano y va en busca del padre, pero se encuentra con el hermanastro, con el que tiene sus más y sus menos. En 1980 Michael Cimino filma *La puerta del cielo* (*Heaven's Gate*), que es una especie de *El nacimiento de una nación* invertida, como si papá Griffith hubiera leído a Marx (¿quién nos dice que no lo hizo, por otra parte?), y el fracaso en taquilla es estruendoso, una verdadera catástrofe. Fin del Nuevo Cine Americano, pues. Dos años más tarde, muere Rainer Werner Fassbinder, el hijo díscolo de Douglas Sirk, con sólo 37 años y una buena cantidad de alcohol y barbitúricos en su deteriorado organismo. Fin del Nuevo Cine Alemán. A partir de ahí, los hijos vagan desamparados y desperdigados aquí y allá: el superviviente Philippe Garrel en Francia (tras el suicidio de su hermano Jean Eustache), la doliente Chantal Akerman, los desterrados Straub... De repente, un buen día todo el mundo empieza a reivindicar a un padre hasta entonces ignorado, menospreciado, considerado una *rara avis*. Desde Asia lo hacen Jia Zhang-ke y Apitchapong Weerasethakul. Desde Europa, la Escuela de Berlín. Y son sólo algunos ejemplos. Wenders, siempre Wenders, se había adelantado en *Más allá de las nubes* (*Al di là delle nuvole*,



1995), en la que ayudó al padre olvidado a filmar una película, porque ese padre había sufrido un contratiempo, un infarto cerebral, y no tenía movilidad. Pero olvidé nombrar al padre olvidado: se llamaba Michelangelo Antonioni. Ahora ha muerto, el mismo día que Bergman. Es curioso, nadie reivindica a Bergman, quizá porque no hace falta: está ahí, y eso basta para todos sus hijos. Ambos han dejado un testamento intrigante, un mensaje casi indescifrable (pero eso es una fórmula: todo acaba descifrándose precisamente porque todo es indescifrable, el acto de descifrar acaba siendo la solución, no sé si me explico). Bergman, en *Saraband* (*Saraband*, 2002), prefiere la música de Bach. Y Antonioni, en *Lo sguardo di Michelangelo* (2004), se enfrenta al otro Michelangelo, Buonarrotti, y lo acepta como padre, o bien se declara su hijo. El cine sale del cine, descifra (¡otra vez!) su condición de avatar monstruoso: viene de la música, de la pintura.

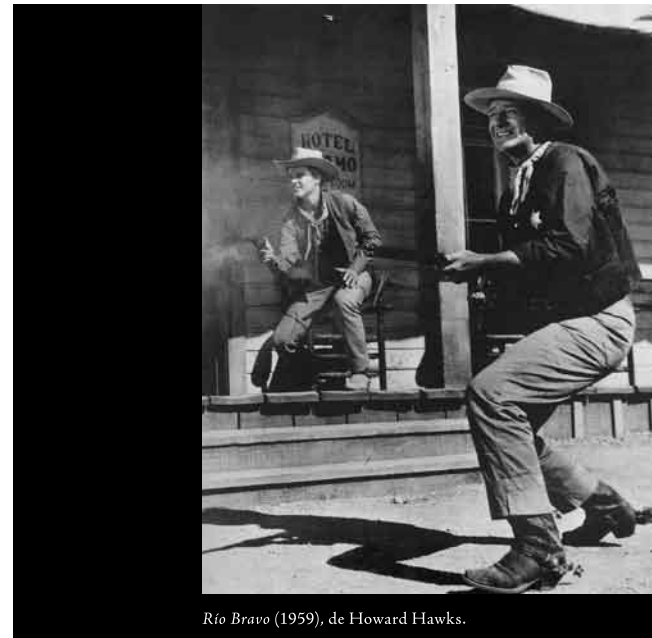
Pero todo este embrollo quizá me permita terminar mi genealogía. Veamos: 1) la vanguardia del cine clásico americano, con laterales como Dreyer, Rossellini, Renoir, Ozu (cuyo tema principal son los roces entre padres e hijos, por cierto, pero ésa es otra historia: ¿o no?); 2) los nuevos cines europeos, cuyos miembros, ya sea a través de *Cahiers* o de Lang, se declaran hijos del anterior ítem; 3) el nuevo cine americano, que reúne los dos precedentes; 4) los huérfanos de la tormenta, los herederos exiliados, una familia secreta que se ha acomodado a la globalización y por ello se encuentra en distintos lugares del mundo, ahora mismo concentrada en torno al eje oriental. Y no obstante... ¡oh, vamos, qué lío insoportable, terminemos con esto!

Mi historia, la que quiero contarles y no sé si consigo hacerlo, debe empezar ahora por otro lado, como esos paseos que requieren un respiro y luego eligen otro vericuetto distinto al principal, aunque desde un principio estaba decidido así, por lo que el camino «principal» nunca ha sido en realidad el «principal». Dejémoslo, como tantas otras cosas, porque ahora importa matar al padre, al padre de esta historia, pero también al que ha inspirado muchas de las ideas del escritor (es decir, de quien esto escribe) desde el principio (pero ¿no hemos dicho que lo «principal» no existe?). Señor Daney, escúcheme bien, allá donde esté: lo siento, pero ahora debo decirle (y de paso decirles a todos ustedes) que *Los contrabandistas de Moonfleet* no es la película de la cinefilia, porque ese padre que interpreta Stewart Granger no se lo ha ganado. O mejor dicho, se lo ha ganado de la misma manera en que puede habérselo ganado el James Stewart de *La ventana indiscreta* (*The Rear Window*, 1954), que también nos da una lección de topografía y, por lo tanto, de puesta en escena (esa puesta en escena que hoy día ya no existe, pero ésa es, también, otra historia). Si hay alguien que haya construido películas desde su posición

privilegiada es Stewart, tanto en *La ventana indiscreta* como en *Vértigo* (*Vertigo*, 1958): el tipo mira y, por lo tanto, decide encuadres, escenas enteras, ya sea en forma de ventana (la pantalla cinematográfica, dicen) o de otra cosa (en *Vértigo*, sus ojos construyen marcos, y esos marcos constriñen, ahogan, matan a Kim Novak, una y otra vez: el cine como arma asesina). Por lo tanto, señor Daney, nada de Stewart Granger, por mucho que ahí se trate explícitamente de un niño en busca de una figura paterna. Buf, cuánto me ha costado (a mí, al escritor) quitarme de encima esa influencia, pero tenía que decirlo. Matar al padre siempre es difícil, complicado, intervienen los sentimientos, pero llega un momento en que... ¡fuera sentimientos, fuera contemplaciones! ¿Dónde están, pues, las figuras paternas?

Oh, claro, en *Los contrabandistas de Moonfleet* y en *La ventana indiscreta* pero sobre todo en un western que también fascinaba a Daney (ya ven, el padre nunca muere del todo), que se titula *Río Bravo* (*Rio Bravo*, 1959) y que dirigió Howard Hawks. Aquí no hay parentesco alguno, pero en el inte-

rior de la trama (casi inexistente, por otro lado: Hawks es el maestro de la trama destramada, del hilo tenue que se deshilacha) se suceden distintas formas de paternidad, de influencia familiar en el seno de una familia que no es una familia (y por ello Hawks es el cineasta subversivo por excelencia, junto con Clint Eastwood: el grupo que se forma accidentalmente es más importante que la familia de verdad, que siempre resulta opresiva). Varios hombres en una cárcel. Algunos de ellos son los carceleros, y mantienen encerrado a otro que ha matado a alguien, y se niegan a soltarlo por mucho que la familia del otro les presione para ello, asedie la prisión, exhiba impudicamente todo su poder (la familia tiene el poder que le otorga el Poder).



*Río Bravo* (1959), de Howard Hawks.

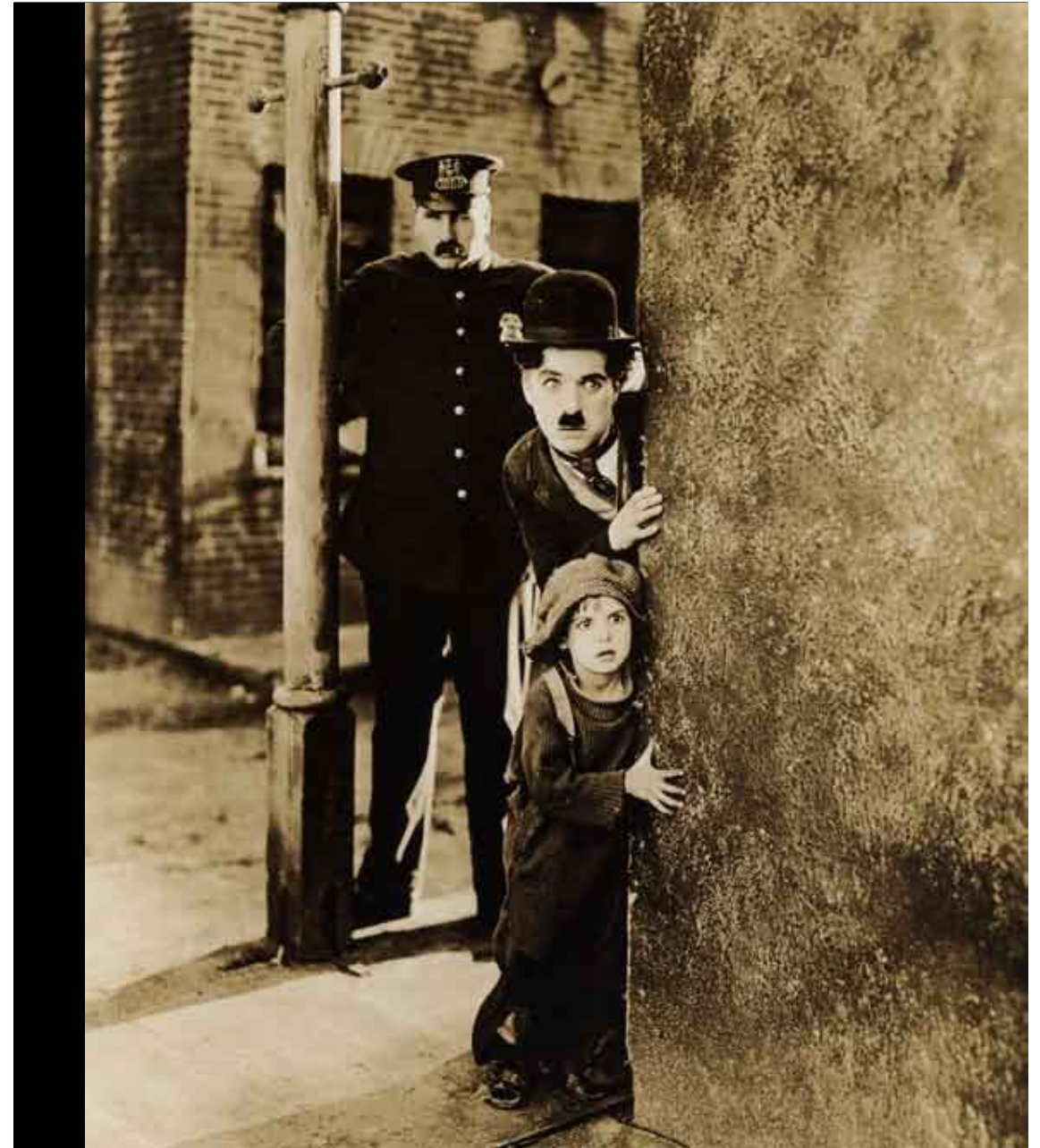
En el seno de ese grupo de carceleros (muy poco diestros como tales, inseguros y en minoría) aparecen varias figuras representativas. Walter Brennan es el más viejo del grupo, por lo que puede ser el abuelo, un cascarrabias y también un inútil, o por lo menos declarado inútil por las normas sociales imperantes, como suele suceder con los abuelos. John Wayne es, sin duda, el

padre, el que dice lo que hay que hacer, aunque ni siquiera él mismo lo sabe muy bien, también como acostumbra a pasar. Dean Martin es el hermano menor de Wayne, aunque podría ser su hijo díscolo y borracho, que aún debe encontrar su camino en

la vida, por mucho que ya no se trate de un adolescente. Y Ricky Nelson es claramente aquel que va en busca de la figura paterna, un jovencito petulante, buen tirador pero... ¡Buen tirador! Sin duda hemos dado aquí con el *quid* del asunto, con el intrínquilis. Porque se trata de tirar, de disparar. Todo tiene su centro en esa acción políticamente incorrecta. El asesino ha disparado a alguien y por eso está encerrado, mientras que sus celadores deberán disparar contra quienes asalten la cárcel. Ricky Nelson sabe disparar, pero es demasiado impulsivo, debe aún adquirir la tranquilidad, la sabiduría de Wayne. Y Dean Martin es alcohólico, le tiemblan las manos, por lo que debe dejar el whisky y reaprender a sostener un arma, a disparar como es debido. ¿Y acaso, en inglés, «disparar» y «filmar» no son lo mismo: «to shoot»? *Rio Bravo* cuenta la relación entre varios padres e hijos que se muestran unos a otros un espacio determinado y discuten sobre cómo filmarlo. Eso es el cine, pero también la vida: aprender a través de la mirada.

El jovencito petulante e inexperto es una figura clásica en los elencos del western. De hecho, un western, relato de los primeros tiempos, filma siempre un aprendizaje. Me irrita, si quieren que les diga la verdad, que sea una película tan torpe como *Raíces profundas* (*Shane*, 1953), de George Stevens, la que mejor representa este síndrome. En ella un niño elige a un pistolero como padre porque el suyo es simplemente un imbécil, un tipo amorfo y sin ningún relieve. Y para sobresalir en una pantalla hay que tener «relieve», como lo tiene (vean qué efecto más burdo) el traje de Alan Ladd, el pistolero al que admira el niño, un traje absurdo, de explorador, con flecos y colgantes (con relieves), que llama la atención de la misma manera en que lo hace la película: por acumulación e insistencia, por pura pesadez. Pero *Raíces profundas* no merece más comentarios, como tampoco los necesita el western, exceptuando un apunte final: *Muerde la bala* (*Bite the Bullet*, 1977), de Richard Brooks, es quizá el último gran western sobre veteranos y aprendices, padres e hijos fingidos, del mismo modo en que podría serlo, si así lo prefieren, *Pat Garrett y Billy el Niño* (*Pat Garrett and Billy the Kid*, 1973). Oh, esa elegía lánguida sobre un jovencito que descubre en su padre a su asesino... Antonin Artaud o Jean Cocteau tendrían mucho que decir al respecto, incluso Foucault, por lo cual podemos considerar la película de Sam Peckinpah como un producto eminentemente francés, el único western dadaísta, incluso surrealista. Sea como fuere, pura transgresión: el único buen padre es aquel que transmite el saber a su hijo a través de la muerte.

Dejemos, pues, el western, porque el cine norteamericano, aquellos desechos de Hollywood que mencionábamos como forjadores de otra historia del



El chico (1921), de Charles Chaplin.

cine (o de la verdadera historia del cine, si adoptamos los modos arrogantes de Godard), tienen más cosas que decir a través de otros géneros. La aventura, claro está, pero eso es demasiado evidente, ya nos hemos referido a *Los contrabandistas de Moonfleet*, y podríamos hacerlo a otras muchas películas parecidas: *Capitanes intrépidos* (*Captains Courageous*, 1937), por ejemplo, en la que Víctor Fleming se atreve a disfrazar a Spencer Tracy de padre adoptivo de un chavalín que le admira, aunque se trate de un arponero portugués que le canta «Ay, mi pescadito...» ¿Pueden imaginar fantasía más idiota, situación más inverosímil? Y sin embargo siempre que veo esa película derramo unas lagrimillas, no crean, a veces abundantes, cuando Tracy da la vida por su «hijo». Una simple debilidad, pues *Capitanes intrépidos* no pertenece al «género rebelde», ese chico quiere formar una familia, es un niño convencional y aburrido. De hecho, prefiero a Tracy como padre-padre, pero también padre que no quiere serlo, o que preferiría no haberlo sido nunca, el padre de *El padre de la novia* (*Father of the Bride*, 1950) y *El padre es abuelo* (*Father's Little Dividend*, 1951), el Bartleby de los padres, de la misma manera en que había sido el capitán Ahab de los padres aventureros de manual de autoayuda en *Capitanes intrépidos*. ¿Quién inaugura esa silueta del padre bartlebyano? Seguro que hay muestras anteriores, pero como la erudición no se me da muy bien prefiero decirles que es Chaplin quien, en *El chico* (*The Kid*, 1921), construye el primer arquetipo sólido al respecto. No basta con imaginar a Chaplin como «figura paterna» para hacerse una idea de la intensidad emocional de esa película. Es algo más, pero no sé muy bien qué. Es un padre-niño, o un niño-padre, pues el vagabundo siempre ha sido un niño, desde sus primeras apariciones en la pantalla: se trata, entonces, de un niño que de repente se ve convertido en padre de otro niño. ¡Qué tontería, qué ocurrencia! Y sin embargo no veo definición más acertada. Chaplin es demasiado egocéntrico como para transmitir un saber, de hecho es un cineasta sin discípulos (aunque a la vez todos los cineastas posteriores que valen la pena son sus discípulos). A Chaplin sólo le interesan dos cosas: cómo filmar un espacio que se transforma demasiado deprisa como para que él pueda «fijarlo» con su cámara y cómo situar, en esos encuadres, la figura de una chica, la Mujer, el Ideal, que por naturaleza debe permanecer inmutable. Y por eso, también, acaba siendo el padre de esas chicas, un padre lúbrico y seguramente abusivo, pero un padre al fin y al cabo. Ahí está la escena final de *Luces de la ciudad* (*City Lights*, 1928) para demostrarlo: el vagabundo reencuentra a la florista ciega, que ha dejado de serlo gracias a que él ha actuado como un padre (ha podido operarse gracias a él, digámoslo así), y la mira como a una hija, pero a una hija con la que le gustaría retozar un poco, pese a su mirada sentimental, precisamente por ello cargada de sexualidad. Eso también sucede en *El circo* (*The Circus*, 1920), en *Tiempos modernos* (*Modern Times*, 1936), en *Candilejas* (*Limelight*, 1952), pero sobre todo, insisto, en *Luces de la ciudad*, donde

intenta resolverse el enigma de *El chico*: ¿de dónde surge ese niño? Vaya, qué pregunta, qué incordio, qué embarazo, porque nos obliga a responder que «el chico» es el producto imaginario de un *coitus interruptus*, el que cierra *Luces de la ciudad*. ¿Recuerdan? La florista acaba reconociendo a su benefactor, al padre que quiere hacer el amor con ella, pero el cineasta no puede transgredir ese tabú y pone fin a la película sin que suceda nada más. Y la elipsis consiguiente nos catapultaba hacia atrás y nos hace recordar a Jackie Coogan, que interpretaba al chico, la pequeña estrella de Hollywood que nace de la nada, como un doble del cineasta. Una monstruosidad, dicho sea de paso, que nos recuerda que las relaciones filiales, en el cine, o todo lo que se le parezca, son siempre relaciones incestuosas. King Vidor, con su habitual masculinidad, quiso detener esa aberración en *El campeón* (*The Champ*, 1931), donde Wallace Beery sólo siente una especie de confraternización de clase y sexo por Jackie Cooper, pero Franco Zeffirelli, en su *remake* de los años ochenta, extrajo trabajosamente el subtexto y dio a conocer los relieves (tan torpe como George Stevens en *Raíces profundas*) de la pederastia y la homosexualidad. Pero no sigamos por ese camino, tan poco edificante, y volvamos al redil con otra subtrama que emocionará (o, por lo menos, obligará a reflexionar) a las posfeministas.

Leo McCarey filmó en 1937 una película titulada *Dejad paso al mañana* (*Make Way for Tomorrow*), en la que, al modo de Ozu, mostraba los conflictos generacionales entre padres e hijos en un sentido literal pero de una manera oblicua. De nuevo ignoro si estoy explicándome bien. Quiero decir que McCarey habla de una pareja de ancianos obligados a separarse por el egoísmo de sus hijos, que lógicamente quieren vivir su vida y los conducen de residencia en residencia, pero también de lo que significa formar parte de un sistema familiar: las obligaciones que se crean, los pactos a los que no puedes renunciar. La solución es muy fácil, a la vez que transgresora. En la escena final, los esposos tienen una tarde para rememorar sus viejos tiempos y no sólo lo consiguen, sino que logran instalarse en aquellos años felices, volver a los mismos lugares, recrear los mismos gestos, incluso reencontrar a las mismas personas en otros cuerpos. O de cómo un melodrama se convierte en ciencia ficción. O de cómo la familia se construye con aquel o aquella a quien escoges, no con quien te toca en suerte.

Dos años más tarde, McCarey insiste en el tema de una manera aún más esquinada en *Tú y yo* (*A Love Affair*, 1939), donde Charles Boyer e Irene Dunne se conocen en un barco de camino a Nueva York, deciden renunciar a sus respectivas parejas y deben pasar un largo calvario antes de reencontrarse, o mejor, de reconocerse. Lo siento, pero voy a subrayar esa palabra, algo que habitualmente no me gusta demasiado: reconocerse. Ya ven, finalmente sólo la

he repetido, ni siquiera subrayado. Para formar parte de una cadena generacional hay que reconocerse en otro, como en un espejo, y decidir que ese otro es nuestro semejante más querido. El cine sabe mucho de eso, ya que el juego del espectador con la pantalla consiste precisamente en el reconocimiento de unas sombras que podrían ser las nuestras. En fin, Boyer y Dunne, en una escala del viaje, visitan a la abuela del primero, que vive en la Costa Azul, y ahí se establece un intrincado laberinto de relaciones que trastoca cualquier tipo de dependencia social para fijarse únicamente en la dependencia voluntaria. Dunne se reconoce en la abuela, que también quiere a Boyer, que también ha gozado de un amor al que sigue fiel (su esposo, ya fallecido) y que también ama la vida retirada y tranquila, lejos del mundanal ruido. Dunne, pues, pasa a formar parte de esa familia reencarnándose en la abuela, algo que se torna literal cuando ésta fallece y le envía su chal, el objeto identificatorio, junto con un cuadro que pinta Boyer y que representa a las dos mujeres en medio de una iconografía casi religiosa (aunque ese cuadro casi no se nos dejará ver, como sucede con todos los objetos sagrados). Hay que decir también que, al final del viaje, Boyer y Dunne prometen reencontrarse al cabo de seis meses en lo alto del Empire State («Lo más cerca del cielo», dice ella, en clara alusión a esa santísima trinidad que ya está en proyecto), pero que ese plan fracasa porque... ¡un coche atropella a Dunne cuando corre al encuentro con su amado, que espera y espera, bajo la lluvia, sin saber qué ha ocurrido! Estamos de nuevo en el terreno de lo extraordinario, por no decir de lo folletinesco, pero sólo de esta manera pueden explicarse ciertas cosas. Dunne queda paralítica, pero nunca lo avisa, nunca le dice nada. Él cree que ella se ha olvidado de su amor, que ni siquiera pensó en presentarse. Un día se encuentran en un teatro, pero Dunne permanece sentada, sin darle a conocer su herida. Finalmente, él vuelve a la casa de la abuela, ya fallecida, recoge el chal junto con sus recuerdos y se entera de dónde vive Dunne. Pues bien, allá que va Boyer con el chal, un día de Navidad (¡un día de Navidad, qué desatino!), para desembuchar todos sus reproches. Ella no se levanta, no da a conocer su herida, ya lo hemos dicho. Él le da el chal (primer paso) pero sospecha algo, abre una puerta y... ¡allí está el cuadro (segundo paso) que reconstruye la familia, esa familia que tanto ha costado formar pero que, como en *Río Bravo*, al final acaba constando de abuela e hijos/nietos, que a la vez mantienen una relación filial: Boyer convierte a Dunne en otra madre, otra abuela, al verla con el chal, al concederle inconscientemente el derecho de representar (el cuadro, no lo olviden) la escena familiar deseada, la genealogía familiar inventada!

Lo mejor del caso es que McCarey se convirtió en hijo de sí mismo al volver a filmar la misma historia (hacen falta agallas) casi veinte años más tarde, en

1957, con el título de *An Affair to Remember* (en español, de nuevo, *Tú y yo*). No voy a entrar aquí en los pormenores y los cambios introducidos en lo que va de una a otra (es una de mis películas favoritas, lo he hecho varias veces y no quiero soliviantar a quienes me conocen bien: otra vez con lo mismo, qué pesado, blablabla, ya saben), pero sí me gustaría subrayar, de nuevo, que McCarey se hereda a sí mismo, se convierte en su propia tradición, en su única familia: todo lo demás pertenece al reino de la ficción, el único en el que se puede vivir sin sufrir daño alguno y a la vez reconocer la realidad. Nos habíamos olvidado de decir que también Hawks repite la historia de *Río Bravo* en *Eldorado* (*Eldorado*, 1967), donde, esa vez, Wayne enseña al joven James Caan a manejar las armas. Con McCarey podríamos decir que los sentimientos los carga el diablo, que una familia no nace sino que se hace, mientras que con Hawks se suele afirmar que los vínculos sólo se consiguen a tiro limpio. Y mientras Hawks vive en un mundo de hombres que se reproducen, que han accedido al don de concebir sin mujeres de por medio (o con las mujeres únicamente como testigos), McCarey prefiere el alma femenina como receptora de todo aquello que vale la pena conservar: Boyer (Cary Grant en la segunda versión, mucho más expresivo a este respecto) se traviste con ese chal que nunca podrá ponerse, pero que asegura la continuidad de la especie. ¿De qué especie? Ésa sería otra historia. Y van...

Pero, un momento, quizá no sea otra historia. Otra de las películas básicas para comprender cómo se establecen los nexos de la unión posfamiliar también se construye alrededor de un fantasma femenino. En *El noviazgo del padre de Eddie* (*The Courtship of Eddie's Father*, 1962), de Vincente Minnelli, un niño se dedica a recomponer, cual Frankenstein infantil, a su madre muerta, y de paso a proporcionarle otra esposa a su padre viudo. Parece una comedieta tonta, pero no se la pierdan, porque en ella está la esencia de todo, de las generaciones que se suceden, de cómo se llenan los huecos, de cómo los espacios nunca pueden permanecer vacíos (una cuestión de puesta en escena, como diría Daney, mi padre repudiado). Poco a poco, a partir de tres cuerpos de mujer, de tres imaginarios distintos, el chico filma (dispara sobre) uno solo de ellos, su objetivo prioritario: una enfermera angelical (capaz de curar el dolor, de nuevo las reminiscencias religiosas) que subsume a sus rivales, una pueblerina encantadora pero claramente insuficiente (le falta cerebro) y una urbanita sofisticada pero inútil para sus propósitos (le faltan sentimientos). En la escena final, el niño filma, dispara, mira a su padre y a la enfermera, que hablan por teléfono desde habitaciones casi contiguas, y los une mediante su mirada, restablece el núcleo familiar, se inventa su nueva familia, que tampoco es una familia tradicional desde el momento en que la nueva madre es sólo una sustituta. Los niños (no los padres, ni la nueva situación laboral, ni la nueva moral) son quienes inven-

tan la familia descentralizada, desnaturalizada, artificial. Los niños reconstruyen el mundo y, por lo tanto, las relaciones que se dan en él.

Los niños son también esos seres angelicales capaces de llevar a la muerte a los piratas que han salvado su vida, como en *Viento en las velas* (*High Wind in Jamaica*, 1965), de Alexander Mackendrick, o los que, sintiéndose abandonados por sus padres naturales, recurren a los muertos, a los espectros, como en *Suspense* (*The Innocents*, 1961), de Jack Clayton, basada en *Otra vuelta de tuerca*, de Henry James. Pero éstas son películas en las que la mentalidad infantil prefiere sembrar el caos al orden, mientras que el cine, el verdadero cine, o por lo menos aquel que hasta hace poco se consideraba como tal (y por lo tanto el que «miró nuestra infancia» —en otra expresión daneyana—, el que observó a varias generaciones de esa otra cofradía familiar que frecuentaba las salas antes de que fueran multisalas), inventa niños que inventan el cine. Y eso me permite, por primera vez en esta historia, construir algo parecido a una historia, la historia de un niño mutante que adopta cuerpos distintos para llevar a cabo una sola misión: dejar en evidencia la imposibilidad del aprendizaje tal como se entiende dentro del consenso social, es decir, como transmisión del saber de un adulto dotado a un aprendiz por lo general de corta edad, o por lo menos adolescente.

La historia empieza (por fin empieza nuestra historia) en Aveyron, hace un par o tres de siglos (no me gusta especificar: sé que los personajes visten de época, pero no quiero decir más, tampoco importa), cuando un doctor especialista en aprendizaje infantil, llamado Itard pero con la cara del director de cine François Truffaut, se encuentra cara a cara (es un decir) con un niño salvaje, o lo que llaman allí y entonces un «niño salvaje», o sea, un niño encontrado en pleno bosque, de unos diez años, que parece haber vivido siempre en plena naturaleza, y que por lo tanto no sabe hablar, ni tiene idea alguna de los rudimentos sociales más elementales. Itard le ayuda a aprender, le hace de padre, en el sentido de enseñarle todo lo necesario para que pueda andar por la vida, o mejor, para que pueda vivir en sociedad, en la sociedad de su tiempo. Pero Itard no se limita a eso, porque quienes les ven (hay una vieja criada, por ejemplo) tienen la sensación de que ese aprendizaje no es tanto social, por mucho que lo parezca, como personal. Pero ¿vale la pena que ese niño deje de ser como es, abandone su estado de inocencia (aunque sea salvaje) y se integre en el cuerpo social (integre su cuerpo libre, de movimientos libérrimos, en el cuerpo social)? De cualquier manera, sea como fuere, en nuestra historia el dilema se plantea en términos cinematográficos (debe de ser porque el doctor se parece a Truffaut), a saber: ¿vale la pena sustituir el caos por el orden, los hechos en bruto por la narración, el movimiento libre por la gracia del movimiento, la mirada que se limita a vagar por la mirada que pone en escena? Porque lo que quiere Itard es trans-

mitir al niño un saber cinematográfico (y por eso no importa el siglo en que nos encontramos, en cualquier caso se trata del siglo del cine), convertirlo en un actor que camine y se comporte a su gusto, que quizá no sea el suyo estrictamente hablando pero sí es el gusto social. En cualquier caso, ese niño se escapa, huye cuando parecía que todo iba por buen camino. En un aparte, aunque aún en el seno de nuestra historia, quizá en el apéndice, se podría decir que todos los modelos acaban huyendo, de una forma u otra, y cuando digo «modelo» me refiero a un ser vivo al que otro está «modelando», «pintando», «esculpiendo», «filmando», «tiroteando». Mirando para ver cómo funciona: acordémonos de otra historia, la de Madeleine, en la que una mujer joven que se parece a Kim Novak es mirada por un hombre maduro que se parece a James Stewart (aunque en la versión cinematográfica pretendían que tuviesen la misma edad) y eso acaba haciéndola huir, por una escalera de caracol, la escalera de un convento, que la conduce a la muerte. Todos, todas, siempre huyen: de la mirada, del aprendizaje, de los mayores, de los ancianos.

En fin, supongamos que el niño salvaje se adentra de nuevo en la selva y, no se sabe cómo (en las historias que me gustan nunca se sabe cómo suceden las cosas, no por afición a lo fantástico, sino por aversión hacia el racionalismo), aparece un par o tres de siglos más tarde, en España, después de la guerra civil (este dato que parece histórico no es histórico, sino, como veremos después, argumental), en un pueblo de la meseta castellana, convertido en niña, una niña más pequeña, de unos seis o siete años, que un día asiste a una proyección cinematográfica de *El doctor Frankenstein* (*Frankenstein*, 1932). Hay muchas cosas interesantes en la continuación de nuestra historia, así que espero exponerlas con un poco de orden, con una cierta claridad. La niña salvaje ha aprendido a comportarse en el seno de la sociedad, incluso tiene una familia, un padre y una madre, una hermana. Pero conserva, de su vida en el bosque, un carácter huraño y silencioso, una mirada que observa sin deseos de aprender, sólo por ver qué ocurre ahí afuera. Y «ahí afuera» ocurren muchas cosas: al parecer, en España ha habido una guerra, y por lo tanto hay unos vencedores y unos vencidos. Sus padres parecen pertenecer a estos últimos, pero no está muy claro (podrían ser también unos renegados), Por el bosque circundante, que seguramente le recuerda al bosque del que procede, sobreviven resistentes que todavía luchan por los ideales de los vencidos, pero de eso la niña no sabe nada hasta que ve *El doctor Frankenstein*. ¿Y qué tiene que ver una cosa con la otra?, me dirán los lectores de esta historia, que quizá empiecen a perderse. Vamos, no se impacienten, pues precisamente ésta pretende ser una historia de encuentros, no de pérdidas. Nuestra niña se encuentra con otra niña, en el interior de la película, que hace lo que ella querría: enseñar a un adulto, invertir el orden habitual del aprendizaje, dejar en evidencia su arbitrariedad. Curiosamente, ese adulto le trae a la niña

determinados recuerdos de cuando fue niño: como ella entonces, se trata de alguien que no sabe hablar, que no tiene ninguna habilidad social, y que ha sido modelado por un tal doctor Frankenstein, al igual que ella, cuando era «él», fue modelada por un tal doctor Itard. Ese adulto (extraño, muy extraño, pues no habla, ya lo hemos dicho, sólo emite gruñidos, y apenas sabe andar, se mueve con torpeza extrema) se encuentra, pues, con la niña, al borde de un río, en el bosque de siempre. La niña intenta enseñarle un juego muy simple: lanzar florecillas al agua y ver cómo flotan, qué inocencia de juego. Pero el adulto, que no tiene nombre, no entiende muy bien las reglas, aunque finja entenderlas, y por eso, cuando las florecillas se acaban... ¡qué buena idea, tirar a la niña al río, ya que se han terminado las florecillas! Ahí está el detalle (voy a subrayar otra vez, aunque ya saben que no me gusta): la inversión del proceso de la enseñanza lleva a dejar su absurdo al descubierto, de manera que «lanzar florecillas» no significaba, como con buen criterio ha colegido el adulto, «lanzar cosas bonitas» (como la niña), sino simple y llanamente «lanzar florecillas», y no otra cosa. El aprendizaje, la transmisión del conocimiento de generación en generación es siempre demasiado literal, demasiado racional, y puede llevar a trágicos equívocos por su propia imperfección.

Pero no divaguemos, no moralicemos, sigamos con nuestra historia. La niña-niño (la niña que ha visto todo eso en una pantalla de cine, la niña que ha podido pensar que ella misma, de no haber ido a parar al seno de una familia, podría haber terminado como ese extraño adulto, sin rumbo, sin habla, sin conciencia del bien y del mal, o de lo que a ella le han enseñado que es el bien y el mal) queda fascinada por esa historia y quiere recrearla en su gris realidad de cada día. Es lógico, pues sus padres no le enseñan nada, no le transmiten nada, y por lo tanto no sólo quiere buscar eso en el exterior de la familia, sino ser ella la que «modele», como hacía el doctor Itard, como ha hecho el doctor Frankenstein, pero «modelar» con el fin de «automodelarse», es decir, enseñar para aprender, y ni siquiera a la manera de un maestro, sino como un narrador, un pintor, un cineasta, por ejemplo el que ha filmado *El doctor Frankenstein*. Aquí surgen otras dos notas al pie, que quizá podrían pasar a engrosar el apéndice antes mencionado. Por un lado, lo que aprende la niña de su familia es un orden falso, impuesto, que no da lugar a ninguna mirada, sino a un repliegue, a un ensimismamiento: su padre, que ejerce de apicultor en sus horas muertas, le enseña el funcionamiento atrozmente racional de una colmena, ese orden fatal que recuerda al de una vida demasiado vacía como para no desear la muerte, como para no tener la muerte como único deseo. Por otra parte, lo que aprende la niña en la escuela apunta también hacia eso, pues su maestra sólo le enseña a situar los órganos del cuerpo en un muñeco al que llama don José, qué tontería, saber dónde está el hígado, el corazón, los pul-

mones, saber eso, ¿para qué?, ¿sólo por saberlo? ¿sólo por acatar, una vez más, el orden de las cosas? Desordenemos, se dice la niña, y para ello espera a que llegue un tren, a que de él descienda uno de esos hombres que siguen resistiéndose a ser simplemente los vencidos, a que se esconda en una casa abandonada. ¿Y para qué? Para modelarlo, para convertirlo en el adulto extraño que ha visto en la pantalla, para enseñarle algo que él, luego, a su vez, pueda devolverle a ella: el aprendizaje como intercambio, como toma y daca; las generaciones como algo que se elige, pero ya no únicamente como figuras vicarias, sino en toda su literalidad, en el llamado mundo «real».

La niña, pues, ya no quiere poner en escena, ni tampoco que la pongan en escena: quiere ser el terrorista de la realidad entendida como constructo social, y por lo tanto quiere dinamitar procesos, enseñanzas, aprendizajes. Quiere convertir el cine en algo que no necesite de aparatos, ni de maquinarias, que pueda, a la vez, continuar con el arte de la narración y sabotearlo, moverse en sus márgenes, resistirse ante el saber burgués. Al final de nuestra historia, la niña sale al balcón, sabiendo que el objeto de su deseo ha sido aniquilado (por la policía, por el orden impuesto, el orden de la col-

mena y del cuerpo escuálido de don José), y cierra los ojos. ¡Cierra los ojos! No quiere ver nada y lo quiere ver todo. No quiere que el cine la mediatice, sino reinventar el cine. Ya no quiere ver más películas. «¡Soy Ana!», dice para identificarse ante el bosque que se le extiende delante, el bosque de donde surgió como niño y al que quiere volver como simple mirada, con los ojos cerrados.

«¡Soy Ana!»: no soy hijo de tal, ni de cual, ni de ése que me enseña,

ni de ésa de la que aprendo, ni de un padre al que querría adoptar, ni de una madre adoptiva a la que querer. La soberanía de la individualidad, de nombrarse a uno mismo como dueño y señor de sí, como ajeno a toda familia. Entonces la niña sabe que ha vivido en una película titulada *El espíritu de la colmena* (1972), y que antes de eso, cuando era niño y no niña, vivió en otra titulada *El pequeño salvaje* (1970), y que estuvo a las órdenes de dos directores, Víctor Erice y François Truffaut, que le enseñaron ese doloroso camino, cosa que ella no quería que le enseñaran, porque no creía en ningún tipo de enseñanza, de transmisión, de relación entre familiares o «familiares».

Años después, la niña leerá *Perseverancia*, de Serge Daney, y encontrará una referencia a *Los contrabandistas de Moonfleet*, a la puesta en escena, al aprendizaje como lectura topográfica. Y dirá: «¡Qué bonitas esas cosas que sólo suceden en el cine, en el cine tal como se entendía antes!»



*El pequeño salvaje* (1970), de François Truffaut.

**Chus Martínez** (Ponteceso, España, 1972)

Es directora del centro alemán de arte contemporáneo Frankfurter Kunstverein en Frankfurt desde enero de 2005. Entre los proyectos que comisarió para este espacio se incluyen *60 Seconds Well Spent* (60 segundos bien empleados) y las primeras exposiciones individuales de Ersa Ersen, Arturas Raila, Tommy Stockel, Wilhelm Sasnal y Gardar Eide Einarsson. También organizó las exposiciones colectivas *Whenever it starts, it is the right time* (Cuando comienza, es el momento oportuno) y *Pensée Sauvage* (Pensamiento salvaje). Además, en el Frankfurter Kunstverein desarrolla actualmente un programa para comisarios, artistas y críticos, el «Deutsche Börse Residency Program».

Entre 2002 y 2005 fue directora artística de la Sala Rekalde, espacio contemporáneo de exposiciones de Bilbao, y anteriormente dirigió la programación de la Sala Montcada, de la Fundación La Caixa.

Especialmente reconocida por su amplio conocimiento de la escena artística contemporánea internacional y autora prolífica, ha escrito ensayos, textos para catálogos y artículos sobre la relación entre la teoría y las prácticas artísticas, y sobre cómo, tras el «giro lingüístico», la tradición filosófica anglosajona se ha centrado en encontrar una definición de arte mientras que la Escuela Continental intenta arrojar luz sobre el concepto de experiencia a través de las prácticas artísticas.

**Lars Bang Larsen** (Silkeborg, Dinamarca, 1972)

Crítico y comisario *free-lance*, vive entre Frankfurt y Copenhague. Actualmente desarrolla un proyecto de investigación sobre «psicodelia global», y enseña en la Universidad de Copenhague. Entre sus comisariados más recientes se encuentran las exposiciones *The Invisible Insurrection of a Million Minds* (La insurrección invisible de un millón de mentes) en la Sala Rekalde, Bilbao (2005), y *The Echo Show* (El show de Eco), Tramway, Glasgow (2003). Ha sido además curador del artista Lars Mathisen como representante oficial de Dinamarca para la Bienal de São Paulo 2004.

Larsen colabora periódicamente en publicaciones sobre arte y cultura como *Artforum*, *Frieze* y *Springerlin*, y ha publicado un libro sobre el artista sueco Sture Johannesson y el arte psicodélico radical de los años 60 (NIFCA / Lukas & Sternberg, 2002).

Ha sido también comisario de la Fundación de Arte Contemporáneo Danés, y de las exposiciones *Populism* (Populismo) (2005), *Fundamentalisms of the New Order* (Fundamentalismos del Nuevo Orden) (Charlottenborg, Copenhague, 2002), *Pyramids of Mars* (Pirámides de Marte) (The Fruitmarket Gallery, Edinburgo; The Barbican Centre, London; Trapholt, Kolding, 2000–2001), *Bicycle Thieves* (Ladrones de bicicleta) (Chicago y Milwaukee, 1998), entre otras, así como de la Bienal Momentum de Moss (1998).

Larsen es además editor de artes visuales del *Lette Internationale* de Dinamarca.

# LA MÁQUINA DEL HORIZONTE EL DESENCANTO DE LA PEDAGOGÍA EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO

Lars Bang Larsen  
Chus Martínez

La educación –qué se supone que debe hacer, para quién, qué la define y controla– es un tema muy controvertido en la cultura contemporánea. Desde que se adjudicó al arte el papel de ser el «educador del hombre», tal y como lo expresó Friedrich Schiller a principios del siglo XIX, la pedagogía ha sido crucial en la forma en que los artistas se relacionan con cuestiones de disciplina. En este intercambio, Chus Martínez y Lars Bang Larsen analizan cómo se desarrollan las transferencias de conocimiento y los procesos de conversión subjetiva y social en algunas prácticas artísticas recientes.

**Chus Martínez:** El estatus del conocimiento en el arte es un tema difícil y al mismo tiempo crucial. Aquí tardaríamos demasiado si recordásemos las antiguas discusiones sobre la propugnada autonomía del arte o los intrincados caminos que llevan hacia una comprensión más amplia de la función del arte en la sociedad y no tanto en el «*Bildung*». El arte no es un maestro, ni la institución artística es una clase. Pero es evidente que el arte puede jugar un papel en nuestra manera de entender el mundo, y que el ejercicio del arte afecta a la sociedad. Independientemente del fracaso al alcanzar objetivos, algunas obras de arte y algunas prácticas artísticas son capaces de crear situaciones en las que los espectadores se encuentran en una posición en la cual se pueden desafiar sus horizontes vitales. Uno de estos casos es el patio de juegos organizado por el artista danés Palle Nielsen en 1968 para el Moderna Musset de Estocolmo. Transformó una institución –un museo– en otra –un patio de juegos; y una comunidad– los espectadores de arte

Palle Nielsen

*Modelo para una sociedad cualitativa*, 1968.

Instalación.

Fotos de documentación, Moderna Museet, Estocolmo.



–en otra– los niños, y por lo tanto no sólo alteró un lugar sino el estatus de este lugar en el edificio del conocimiento, por llamarlo así. No se puede cambiar o desafiar nada si no empezamos a alterar desde el principio las condiciones de la transmisión del conocimiento, la experiencia y los valores. ¿Qué aspectos de este experimento social específico lo diferenciaban de otros intentos de alterar el pacto entre el objeto de arte y el espectador? Nielsen parecía haber entendido que el museo es una máquina de hacer historia, y por decirlo de alguna manera sustituyó el núcleo del motor con un material de producción totalmente diferente...

**Lars Bang Larsen:** Por seguir con su acertada metáfora del museo como máquina de hacer historia, *El Modelo* de Nielsen definitivamente usaba un combustible ideológico diferente del de las estrategias artísticas existentes que se ofrecían en aquel tiempo. Dejarme dar una breve descripción del proyecto: *Modellen – En model för ett kvalitativt samhälle* (*El Modelo – Un modelo para una sociedad cualitativa*) era un patio de juegos para niños que Nielsen organizó dentro del Moderna Museet en octubre de 1968. El patio de juegos ofrecía libre acceso a todos los niños de Estocolmo para que pudieran asistir a una amplia variedad de funciones y actividades. No se puede relegar a la categoría actual, ya bien establecida, de los programas que los museos dedican a los niños, y que cumplen una función de servicio: aun cuando era un proyecto explícitamente para los niños, no formaba parte del trabajo del museo en este aspecto, ni de hecho estaba interesado en la infancia como tal. El hecho es que *El Modelo* era una utopía de masas de un activista del arte que sustituía las preocupaciones de la época por la conquista del espacio y la obra de arte abierta a través de una presencia incontrolable en el cubo blanco, basada en la participación y el juego. *El Modelo* se inauguró el 30 de septiembre de 1968 en el gran vestíbulo del Moderna Museet: con la ayuda de algunos voluntarios, Nielsen había decorado el espacio de la galería con nuevas paredes y pavimentos, se habían erigido torres y puentes y había cubetas de goma espuma para facilitar las formas de juego funcionales (saltar, escalar, columpiarse). También se fomentaban las formas constructivas de jugar, dado que ponía a disposición de los niños materiales y herramientas, pinturas y cepillos, y mientras duró la exposición el espacio de la galería se fue transformando gradualmente con la interacción de los niños. El Teatro Real de Estocolmo hizo una donación de vestidos de época que se podían usar para hacer obras de teatro improvisadas, junto con máscaras de carnaval actuales que el mismo Nielsen proporcionó: 100 máscaras del presidente Mao, 100 del presidente Johnson y 100 de Charles de Gaulle. En cada esquina del patio de juegos, columnas de altavoces se conectaron a unos gramófonos. Al cabo de dos semanas, el jefe de bomberos de Estocolmo cerró *El Modelo* por peligro de incendio. Nielsen y sus ayudantes cumplieron las estipulaciones de los bomberos y reconstruyeron el patio en cuatro días; se volvió a abrir al



público con pancartas rojas colgadas al techo y *grafittis* revolucionarios en las paredes como protesta contra aquello que, según su opinión, había sido una intervención política. Con prestigiosos patrocinadores y socios colaboradores –como el diario de Estocolmo *Dagens Nyheter*, el Ministerio de Educación, el Instituto Sueco de Investigación de la Construcción y el Consejo de Estocolmo para el Bienestar de los Niños– *El Modelo* se convirtió en un tema de un amplio interés periodístico y crítico, como se había deseado; no como proyecto de arte, sino como proyecto controvertido relativo al tiempo de ocio y al lugar de los niños en la ciudad.

Para volver a su cuestión, Nielsen definitivamente quería dar una determinada dirección a la historia, animando a los niños a «decirnos tantas cosas sobre su mundo que también se convierta en un modelo para nosotros», tal y como declaró en el comunicado de prensa. Nielsen empleó el tropo del juego de una manera específica, como un auténtico modo de producción (a diferencia de la noción más universal y antropológica del juego de Huizinga, por ejemplo, que había inspirado a los situacionistas unos años antes); del mismo modo que concibió el niño como una especie de proletario primordial. De esta manera, *El Modelo* definitivamente tocaba aspectos artísticos y activistas que flotaban en el ambiente en aquella época (por no decir que se había concebido inspirándose en él). En Alemania, los activistas establecieron los denominados *Kinderläden* («tiendas de niños»), que se convirtieron en una práctica extendida a los centros educativos atendidos de forma colectiva que promovían pedagogías antifascistas. De forma similar, a las instalaciones de la Feria de Frankfurt en la que el artista Thomas Bayrle organizó, en 1974, un campamento de verano alternativo para niños de familias desfavorecidas que no se podían permitir irse de la ciudad en vacaciones. Así, *El Modelo* debería verse en la perspectiva de las pedagogías radicales en las que la inclusión de los niños era un sinónimo de luchas antidisciplinarias.

Creo que lo que también hace destacar *El Modelo* es la ambición con la que se llevó a cabo. Fue un proyecto monstruoso: durante las tres semanas que estuvo abierto, atrajo a más de 33.500 visitantes, 20.000 de los cuales fueron niños. Pero no fue sólo un experimento social, sino también artístico: proporcionando un marco para el juego, tenía como objetivo introducir un concepto antielitista del arte y crear un nuevo ser humano con una gran necesidad de relaciones de grupo. Quizás lo que le confirió su energía y su carga anti-autoritaria es que consiguió combinar y unir los dos tipos de utopías que Ernst Bloch había diferenciado en su día (y que es interesante recordar hoy, cuando la noción de la utopía sufre abusos tanto por la parte corporativa como la artística). Según Bloch, hay utopías abstractas y concretas: expresiones de ilusiones, deseo compensador e ideología escapista de una parte, y expresiones de auténtica esperanza y una acción transformadora real por la otra. A pesar de ello, debería calificar esta distinción porque supongo que aquel Bloch, como muchos activistas de convicciones marxistas ortodoxas de los 60,

Roberto Cuoghi

*Sin título, 2005.*

Impresión lenticular, 56 x 52 cm.

Cortesía Galleria Massimo De Carlo, Milán.



Roberto Cuoghi  
*The Goodgriefies*, 2000.  
 Fotograma de vídeo.  
 Cortesía Galleria Massimo De Carlo, Milán.



relegaría el arte al primer tipo de utopía –la de la ilusión, la del escapismo. Pero la de Bloch todavía es una distinción válida para la obra estética, *mutatis mutandis*: a veces debes empezar con nociones muy abstractas y propuestas especulativas para conseguir cambios reales. Teniendo esto en cuenta, creo que Nielsen consiguió imbuir las calidades abstractas y eróticas del arte con un esfuerzo estructural, autoorganizado, y realmente transformador.

Uno de los riesgos potenciales, cuando hablamos de pedagogías, utopías y conocimiento en el arte, son las ideologías de transparencia y objetividad latentes. Para mí, estas promesas o reivindicaciones de realidad no se acoplan bien con los esfuerzos experimentales y especulativos que caracterizan la práctica artística, y el pensar, con el arte. Me gustaría devolverles la pelota con una relación pedagógica bastante diferente, un auténtico psicodrama que definitivamente no corre el riesgo de ser transparente. El artista italiano Roberto Cuoghi desarrolló un proyecto a largo plazo que invertía las jerarquías de la pedagogía y el «*Bildung*»: en pocas palabras, tiene la intención de convertirse en su padre. Este es un proceso de conversión que consiste en una regresión genética extraña; un proyecto caníbal que probablemente es la crítica más radical e imaginable de la familia. ¿Por qué hace esto Cuoghi? ¿Y cómo podemos pensar que es una obra de arte, cuando es un proyecto que parece cancelar relaciones con el mundo que hay fuera del cuerpo de Cuoghi (literalmente se queda en la familia)?

**Chus Martínez:** Un día, a finales de los noventa, tal y como él cita en una conversación publicada en la página web de *Manifiesta 4* (Frankfurt 2002), Roberto Cuoghi empezó a desarrollar un interés especial por la ropa de su padre: usando su ropa y también estudiando los lugares dónde había vivido su padre, usando los objetos que él usaba... Lentamente vio que, haciéndolo, había iniciado un verdadero proceso de transformación: convertirse en su padre. Convertirse en otra persona obviamente implica algo más que simplemente ponerse su ropa. El experimento duró unos siete años, una transformación física radical que no pretendía ser una obra en ella misma, sino un viaje para descubrir la persona que él había conocido como su «padre». Cuoghi aumentó de peso hasta los 139 kilos, se dejó barba, se tiñó el pelo de color gris, y desarrolló bolsas crónicas bajo los ojos, sin mencionar los problemas de salud correspondientes. Sin la ayuda de maquillaje o intervenciones quirúrgicas al estilo de Orlan, Cuoghi –por coger prestado un término puramente discursivo– se «hacía pasar» de forma convincente por un hombre de sesenta años. Sería erróneo entender este acto radical como un gesto, primero, o como una actuación, dado que la transformación no era una representación de la figura del padre ni una obra en él mismo. De hecho, Cuoghi estaba buscando una base, es decir, un cambio de perspectiva. Quería situarse en una edad, una mente, un cuerpo y una vida diferentes para explorar el tipo de trabajo que podría desarrollar si fuera un artista diferente. Naturalmente, es una tarea imposible y alocada que

pretende inquirir en el tipo de conocimiento que la representación nos proporciona: Cuoghi quería entrar en el cuerpo y la mente de otra persona, no para acercarse más, sino para estudiar hasta qué punto este proceso alteraría su propia mente y percepción. El arte es una práctica muy relacionada con el conocimiento; por lo tanto, embarcarse en una alteración total de las condiciones cognitivas que hacen posible el arte es un tema interesante. ¡Naturalmente, podemos cuestionar si ésta es la manera de hacerlo!

Como en el caso de Nielsen, Cuoghi también se refiere a «fases de conocimiento». Nielsen estaba convencido de que el cambio es posible y que aprendemos a relacionarnos con el mundo de formas diferentes desde la niñez. Cuoghi, por otro lado, cuestiona la noción de hablar «desde la experiencia» haciéndonos mayores rápidamente e invirtiendo este proceso otra vez. Estamos determinados por nuestro tiempo sea cual sea el significado de esto—, nuestra generación y las diferentes narrativas que ayudan a nuestra cultura a explicar qué es la vida. A menudo escuchamos personas que hablan sobre los «alocados años de la adolescencia», la crisis de la mitad de los treinta, la crisis de la madurez, la «llamada del reloj biológico» (en el caso de la mujer)... Todo ello son dispositivos narrativos para entender el hecho de que el paso del tiempo se corresponde con diferentes estados de ánimo y diferentes necesidades. No es una coincidencia, por ejemplo, que en las sociedades judeocristianas consideremos que una persona es joven hasta la treintena. Culturalmente se nos ha formado e informado mediante la potente narrativa de la vida de Cristo. Estamos influenciados por su imagen como hombre joven, su muerte y el punto álgido de su madurez. El arte y la literatura reproducen y reinventan estas formas particulares de explicar la vida. Tenemos grandes dificultades para imaginar la vida tras los cincuenta, y culturalmente nos faltan las herramientas para pensar que lo «mejor» puede pasar tras la madurez. No hace mucho, las compañías de publicidad empezaron a mostrar a una mujer mayor, con muy buen aspecto, riéndose y hablando sobre el cuidado del cuerpo y de la piel a los sesenta. También se usa a menudo el término «segunda juventud», lo cual ya muestra que nos falta un lenguaje simbólico potente para enfrentarnos a este capítulo de la vida: sólo repetición. Pero una segunda juventud ya implica una primera y mejor juventud. De esta manera, el acto de transformación de Roberto Cuoghi desafía a la naturaleza y también a la cultura. ¿Qué pasa si alguien desea ser primero viejo y después joven? ¿Qué pasa si sólo queremos saltar hacia al reino desconocido de la «persona vieja»? ¿La vida puede ser igual? Durante este extraño proyecto, Cuoghi era dos personas diferentes en una, aislándose de su generación y creando un distanciamiento con la de su padre. No puedo imaginar un hombre joven simulando que tiene casi setenta años y pasando el tiempo con personas que biológicamente están en la sesentena... Cuoghi, definitivamente, plantea más preguntas que respuestas, pero creo que su investigación es de una relevancia crucial para ver —en esta forma radical— las condiciones bajo las cuales hoy «crecemos» como individuos.

No hace mucho vi una obra de vídeo muy interesante, de una artista joven llamada Asli Sungu. Es de Turquía, pero vive y trabaja en Alemania. Como con Cuoghi, en su obra aparece la investigación de formas de conocimiento cultural así como cuestiones de género y... ¿Por qué no decirlo?, «modernidad» frente al tradicionalismo. En uno de los viajes a su país para visitar a sus padres, decidió preguntarles, por separado, cómo les gustaría vestirla. Primero vemos una sala de estar bastante normal, con muebles de color marrón oscuro, un sofá, libros, una televisión. Su padre en el sofá y ella aparece en pantalla con diferentes prendas de ropa sobre el sofá. Le pregunta cómo le gustaría que se vistiera, si con falda o con pantalón. Una falda, dice. Ella se saca los tejanos y se pone una falda. Después le dice si debería ponerse medias. De acuerdo, dice él. De esta manera, todo el vídeo evoluciona alrededor de las elecciones de sus padres, que hacen que ella acabe como una mujer joven y bastante femenina (pero nunca sexualmente provocativa) a los ojos de su padre; y una mujer más alegre y extrovertida para su madre. Ninguna de sus elecciones, obviamente, tienen nada a ver con la forma de vestir real de Sungu. Es un extraño ejercicio que probablemente sólo refleja los deseos de los padres en relación con una mujer de la sociedad actual moderna de Turquía.

Creo que los dos proyectos cuestionan la posición del «maestro», la existencia de un lugar en el que las cosas tienen un aspecto diferente pero también desde el que se pueden ajustar y corregir los modelos ya existentes... Superflex, el colectivo danés de artistas, también se podría haber pensado en estos términos, ¿No creen? Los proyectos como el Supergas o el Guaraná son, de alguna manera, lo contrario de lo que hace Cuoghi. En vez de intentar ver el mundo desde el punto de vista del «problema», se ven capaces de proporcionar soluciones. ¿Ningún comentario?

**Lars Bang Larsen:** Superflex y otros grupos daneses y colaboradores, como el N55, que empezaron a mediados de años 90, se pueden considerar herederos del temprano activismo en arte de Nielsen. Aun así, debería mencionarse que Nielsen nunca ha sido oficialmente «registrado» por la historia del arte, y que dejó de hacer arte a finales de los años 70, de forma que las generaciones más jóvenes de artistas de Dinamarca y otros países no tuvieron la oportunidad de conocer este proyecto. A consecuencia de esto, revisitaron o en cierto modo reinventaron este tipo de posición extrovertida y orientada a las soluciones. Por tanto, desde una determinada perspectiva, lo que estoy intentando hacer es revisitar la historia del arte con Nielsen, después de que su trabajo haya tenido un recibimiento inesperado en el arte de los 90.

En su estudio del tema de conocimiento, Cuoghi y Sungu se ocupan del nombre del padre, por decirlo en términos lacanianos, y la carga psicodinámica de la firma artística: hay alguien tras la subjetividad hipotética del artista, pero ¿Quién es? Nielsen y Superflex, por otro lado, están claramente orientados hacia la noción que Benjamin formuló sobre el artista como productor.

Aslı Sungu  
*Igual que la madre e igual que el padre*, 2006.  
 Videoinstalación, 2 películas (14 ' y 12 ').  
 Estambul, Turquía.  
 Cortesía de la artista.



Aun así, Benjamin se inspiró en las vanguardias históricas, los surrealistas y los constructivistas, y su proyecto de integrar el arte en el mundo vital. Sin embargo, hoy –o incluso en los años 60– esta ecuación ya no es tan simple (si es que nunca lo fue). Incluso si el artista se convierte en productor seguirá siendo un autor, un efecto de y dentro del sistema del arte. En el caso de *Superflex*, la relación entre el arte y la producción se ve todavía más complicada por el hecho de que actúan en una identidad corporativa. Por lo tanto, su posición no es sólo la del artista como productor, como todavía lo era para Nielsen ¡Sino el artista como productor y como director! Esta trilogía de identidad del autor provoca una gran variedad de preguntas, naturalmente. Está bastante claro que la idea que tenía Benjamin del productor estaba informada por un materialismo dialéctico, y que las soluciones que el artista-productor podía proporcionar dependían de los parámetros de la producción industrial (por lo menos en el caso de los constructivistas rusos). Por otro lado, ¿Qué significa como artista-productor-director proporcionar «soluciones» en la época de la producción de signos? ¿Y cuál es el problema? Para mí, ésta es la cuestión que encarna *Superflex* y con la que lucha, cuando se ocupan de temas tan diversos como la tecnología del biogás y la participación del estado de Palestina en el festival europeo de la canción.

Para dar un nuevo cambio de perspectiva, estaba pensando en otro tipo de enseñanza, la sabiduría oculta –porque sé que ustedes han estado trabajando con esto. Aquí también encontramos un tipo especial de pedagogía; no la de la transparencia, sino la de la iniciación y la invocación. Una vez más, una posición orientada al problema.

**Chus Martínez:** Hace bastante tiempo que me fascinan los artistas que se ocupan de la relación entre los reinos racionales e irracionales. El modernismo nos animó a todos a hacer las cosas por nosotros mismos; como productores de Historia, agentes del Destino, creadores de Cultura. Pero al mismo tiempo que se está produciendo una gran narrativa, aparecen dudas entre bastidores. Permítanme que cite un caso práctico para ilustrar mi interés en la fascinación del arte al «otro lado» y en las fuerzas que no controlamos. El año pasado, en el Frankfurter Kunstverein, produje un proyecto del artista lituano Arturas Raila. Raila, fotógrafo y director de cine, me propuso un espectáculo basado en el tema de las líneas energéticas del planeta Tierra. Al principio la idea me va sorprendió bastante. Es conocido por su preocupación por la historia y por una serie de obras sobre la ascensión del nacionalismo en Europa. El proyecto *Poder de la Tierra* (*Kraft der Erde*) giraba alrededor de individuos que proponen una manera diferente de entender nuestra relación con la naturaleza, o mejor dicho, con la «Tierra». Dos colaboradores poco habituales, Vaclovas Mikailionis y Villius Gibavicius, jugaron un papel decisivo al introducir al artista en una esfera de conocimiento diferente, así como al abrir una puerta a una comunidad diferente dentro la

sociedad lituana. Ingeniero de maquinaria y escritor respectivamente, Villius y Vaclovas se implicaron en la investigación de la geobiología, el estudio de la influencia de las energías de la tierra sobre todas las formas de vida. Un número diverso de influencias nutren esta comprensión tan particular de la naturaleza, la comunidad, el sujeto y la ubicación. Algunas están impulsadas por una búsqueda inequívoca de la identidad nacional, tal y como expresa, por ejemplo, el filósofo Vilius Storosta-Vydūnariz (1868-1953), que defendía un regreso a la religión pagana original lituana y que inició celebraciones públicas de las antiguas festividades lituanas, que volvieron a tener una gran popularidad desde que Lituania recobró su independencia, en 1991. Otras fuentes, como las teorías del doctor Ernst Hartman (Manheim 1915-1992) están más centradas científicamente en proporcionar una lectura del tramado energético planetario.

El punto de partida del proyecto era la suposición de que la Tierra está engarzada con líneas de energía o meridianos de energía electromagnética que tienen una gran influencia sobre los seres vivos. El Kunstverein, y también el centro de Frankfurt, sirvieron como casos prácticos para ubicar estas energías. El tramado energético planetario actúa a través de determinados patrones geométricos que siguen una simetría específica y que se reprodujo en el suelo de la galería con líneas blancas que mostraban la distribución de la energía dentro el Kunstverein, mientras que los campos de fuerza de Frankfurt se trazaron sobre un mapa ampliado del centro de la ciudad. Siguiendo la teoría de Hartmann –un médico que fue el primero al describir el fenómeno poco después de la Segunda Guerra Mundial– la red se puede describir como algo que consiste en líneas cargadas de ocurrencia natural, que transcurren de norte a sur y de este a oeste. Normalmente, las líneas alternativas están cargadas positiva y negativamente, de forma que en los puntos de intersección de las líneas es posible tener dobles cargas positivas y dobles cargas negativas, o una carga positiva y otra negativa. Las intersecciones se consideran una fuente de problemas potenciales. Esta suposición explica los cuadros rojos (negativos) y verdes (positivos) del suelo que nos hacen visibles estos polos de energía y nos descubren un nuevo «espacio» bajo el espacio físico de la exposición.

El tramado, igual que la búsqueda de energía dentro y alrededor del Kunstverein, proporciona el marco perfecto para entender la relación entre todos los elementos del espectáculo; como las ramas y las piedras recogidas por María, la «bruja» que aparece en algunas de las fotos que Raila presentó en la exposición. Bajo el mismo título de *Poder de la Tierra* (2006), una de las obras fundamentales de la exposición la formaba una serie de doce imágenes de la naturaleza lituana. Las imágenes son el resultado de un complicado proceso de decisión muy específicamente destinado a proporcionar al observador esta particular visión del «paisaje». Las fotografías tienen una simplicidad

expresiva y de composición que destaca el carácter profundamente psicológico de la imagen. Todas poseen alguna extraña y misteriosa belleza que roza la antinaturalidad. Las imágenes hacen que nos preguntemos si los lugares son reales o como –en los días clásicos de la pintura de paisajes de exterior– un híbrido entre lo que es real y la imaginación del artista. Con estas imágenes, Raila –conscientemente– nos hace pensar en las obras del pintor romántico nacional ruso Ivan Shishkin (1832-1998), famoso por sus paisajes de bosques basados en lo que él denominaba un estudio analítico de la naturaleza. Arturas Raila parece recuperar estas imágenes románticas tanto para tratar la noción de la naturaleza en un sentido más amplio –el universo físico y el mundo material– como para reflejar la manera en la que Lituania, con su turbulenta historia como nación, ha sido imaginada en el pasado y está siendo reimaginada en la época postsoviética. La «Naturaleza» es Vida, de una manera completamente diferente a cualquier tipo de objeto manufacturado o incluso de interacción humana. Así, el *Poder de la Tierra* intentó capturar una idea diferente del lugar y sus influencias sobre nosotros, de manera comparable a los esfuerzos de la comunidad de hombres y mujeres sabios que Raila seguía en su búsqueda para el espectáculo.

Raila propuso la exposición como un lugar, una ágora, en la que se enfrentaban visiones completamente diferentes del mundo. Un proyecto como el *Poder de la Tierra* nos ofrece a todos una interacción en directo entre segmentos de la sociedad que parecen estar completamente separados: venimos aquí para ver lo que ha hecho Raila, pero también para descubrir aquello que los agentes presentes en el proyecto –los sabios lituanos, la bruja, el poeta del vídeo– deben decirnos sobre su universo, y hacer que nos preguntemos cómo vamos a posicionarnos. Hasta qué punto creemos que es «cierto» o una «creencia». Pero, lo que es más importante: el proyecto nos invitaba a reconsiderar el espacio para la superstición y el ritual que hay a nuestras sociedades altamente desarrolladas; piensen en los que echan las cartas del Tarot o las pantallas de móvil con horóscopos representados.

Arturas Raila  
*Fuerza de la Tierra*, 2005–2006.  
Vistas de la instalación en el Frankfurter Kunstverein.  
Cortesía del Frankfurter Kunstverein y del artista.



Arturas Raila  
De la serie *Fuerza de la Tierra*, 2005–2006.  
Impresión fotográfica, 125 x 125 cm.  
Cortesía del Frankfurter Kunstverein y del artista.



Arturas Raila

De la serie *Fuerza de la Tierra*, 2005–2006.

Impresión fotográfica, 125 x 125 cm.

Cortesía del Frankfurter Kunstverein y del artista.



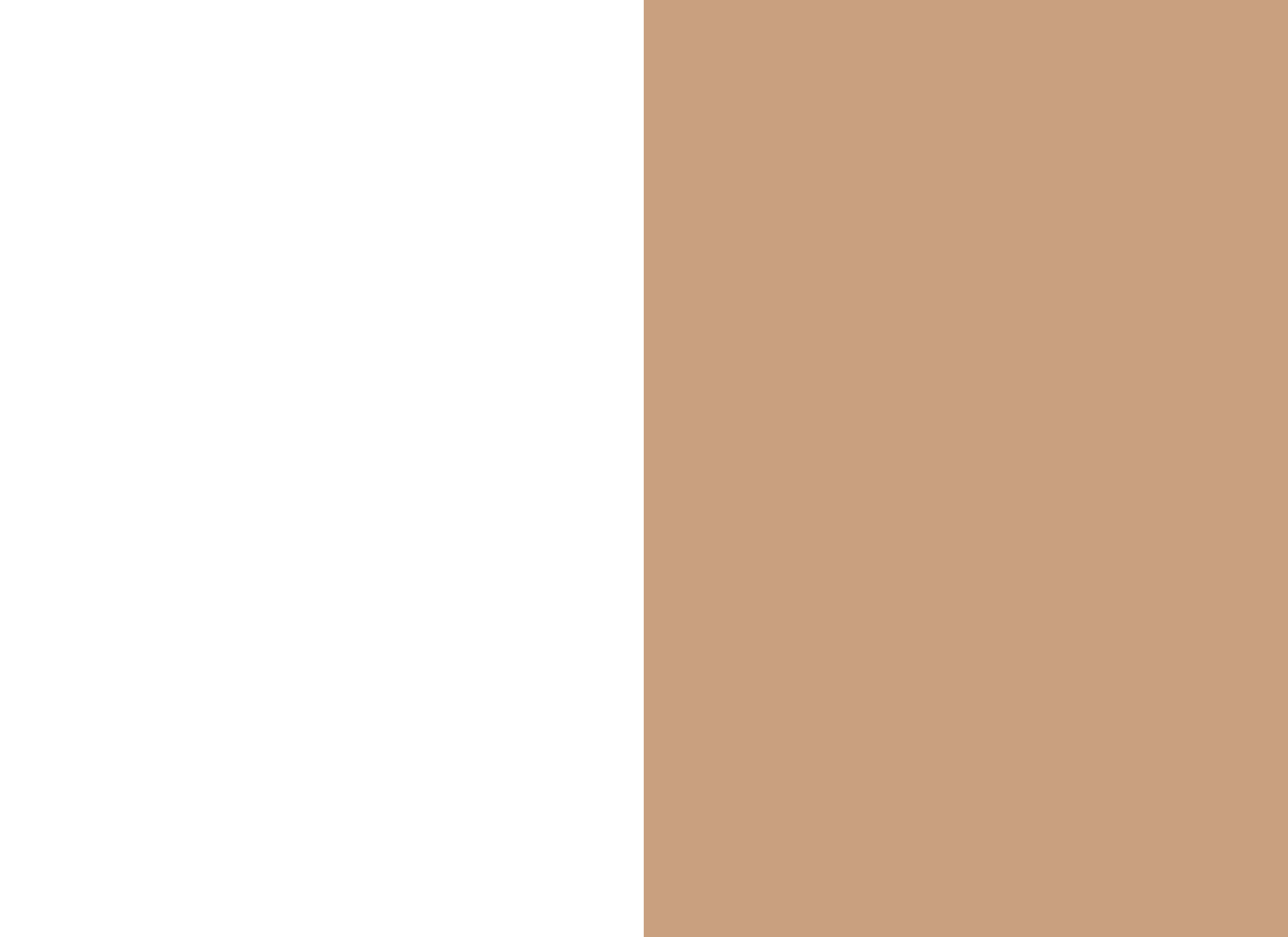
Arturas Raila

De la serie *Fuerza de la Tierra*, 2005–2006.

Impresión fotográfica, 125 x 125 cm.

Cortesía del Frankfurter Kunstverein y del artista.



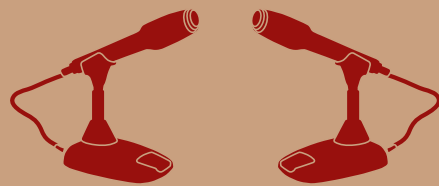




---

# DESDE LAS PRÁCTICAS INTER-GENERACIONALES

---



P. 317  
DESDE  
LA FUNDACIÓN  
VIURE  
I CONVIURE  
Josep Solans



P. 289  
RELACIONES  
INTERGENERACIONALES:  
UN CATÁLOGO  
DE EXPERIENCIAS  
Mònica Duaigües



**Mònica Duaigües Duaigües**  
Jefe de Programas  
Fundació Viure i Conviure  
Obra Social de Caixa Catalunya

---

# LAS RELACIONES INTERGENERACIONALES: UN CATÁLOGO DE EXPERIENCIAS

## Mònica Duaigües

---

Las relaciones intergeneracionales son aquellas que se establecen entre personas de distintas generaciones, que conviven en un mismo tiempo. Actualmente, los cambios demográficos que han tenido lugar en nuestras sociedades convierten las relaciones intergeneracionales en una condición inseparable de la experiencia vital.

En un reciente informe de la ONU, como ejemplo, puede leerse que «Antes de mediados del presente siglo, las personas de edad y los jóvenes representarán aproximadamente el mismo porcentaje de la población mundial. Se calcula que se duplicará la proporción de personas de más de 60 años, aumentando del 10 % al 21 % entre el 2000 y el 2050, y que disminuirá en un tercio la proporción de los menores de 14 años, pasando del 30 % al 20 %. La población juvenil disminuirá del 18 % al 14 % de la población total».

Esta nueva realidad demográfica ha provocado que los viejos enfoques de una sociedad estrictamente dividida en grupos de edades y compartimentada en función de su eficiencia funcional den paso a una dimensión más relacional de la existencia social, que fomenta el diálogo entre generaciones y la integración a través del contacto entre individuos de edades diversas.

En todos estos procesos se pone a prueba la construcción de la identidad. Las situaciones de cooperación familiar, por ejemplo, constituyen el tipo más importante de cooperación social. Esta cooperación se manifiesta en diversas funciones: asistencia en las necesidades primarias: alimentación, vestido, vivienda, educación social y transmisión de los valores familiares y culturales

del grupo. Sirven también para proporcionar ayuda económica en cualquier momento según la necesidad del sujeto, y apoyo emocional desde el nacimiento hasta la muerte.

Las relaciones intergeneracionales son el pilar de las buenas relaciones sociales y de la existencia de un estado armónico de comprensión y aceptación de todas las etapas de la vida humana. Si se reconoce la necesidad de compensación entre generaciones y se educa a los jóvenes para practicarla, se fomenta la integración entre las diferentes edades y se reduce el riesgo de conflicto social.

La familia sigue siendo la institución social primordial, en la que cohabitan diferentes generaciones. No obstante, las estructuras familiares están sufriendo cambios profundos. La familia nuclear está reemplazando a la familia extensa y aumenta el número de hogares unipersonales y de parejas no casadas. Por primera vez, la edad a la que se contrae matrimonio se sitúa entre los 25 y los 30 años, a menudo debido a la prolongación de los estudios y a una incorporación más tardía al mercado de trabajo, especialmente en el caso de las jóvenes. Ello se combina con una tendencia a retrasar la maternidad y a tener menos hijos.

Las relaciones intergeneracionales también deben considerarse, por lo tanto, en el contexto de las tendencias sociales y culturales. En la etapa de transición entre la infancia y la edad adulta, los jóvenes crean su propia identidad cogiendo las normas y valores culturales de sus padres y adaptándolos a la sociedad que les rodea. La globalización de los medios de difusión ha ampliado el repertorio de normas y valores con los que los jóvenes crean su identidad. Cada vez más, éstos adoptan elementos de culturas de todo el mundo y los incorporan a su propia identidad, lo que puede agravar las diferencias culturales con respecto a sus padres y abuelos.

La «brecha digital intergeneracional» entre los jóvenes y las generaciones anteriores también contribuye a crear esa diferencia. Es evidente que hoy en día los jóvenes están muy familiarizados con las nuevas aplicaciones tecnológicas y que Internet se ha convertido en una de las herramientas más utilizadas por este segmento de la población.

Esta convivencia cotidiana de las generaciones jóvenes con las nuevas tecnologías permite que los jóvenes de hoy interioricen la tecnología como un hecho perfectamente natural en su contexto educativo, laboral o de ocio, permitiendo un aprovechamiento efectivo de las grandes posibilidades que estas herramientas facilitan. Para ellos, la presencia de estas tecnologías desde los niveles básicos de enseñanza es, sin duda, de gran ayuda para desarrollar estas habilidades en un futuro. Por el contrario, aquellas generaciones que han desarrollado su aprendizaje sin contacto con las nuevas tecnologías, experimentan en determinadas ocasiones un cierto rechazo y desconfianza hacia este tipo de herramientas, generándose incluso un comportamiento tecnofóbico.

## I. Las prácticas intergeneracionales

Un importante grupo de instituciones en todo el mundo ha abordado el tema de las relaciones intergeneracionales con una serie de programas dirigidos a reducir la brecha intergeneracional y fomentar políticas sociales de convivencia, aun cuando se constata que no existe un modelo único y reconocido de programa intergeneracional. La mayor parte de los países no ha desarrollado todavía su propio modelo pero podemos identificar programas que, desde diferentes áreas, incorporan dimensiones intergeneracionales. Otros países (como Alemania, Japón, los Países Bajos, Estados Unidos o el Reino Unido) han desarrollado muchos tipos de programas que les han permitido estructurar un diseño para alcanzar resultados previstos e impactos deseados.

Para ordenar un poco este vasto conjunto de experiencias institucionales (entre las que destacan, sobre todo, las de los países anglosajones) hemos intentado una tipología sucinta y no excluyente, a partir de la manera en que se concibe al sujeto sobre el cual inciden estas prácticas.

**1. Un primer enfoque que se materializa en un conjunto amplio de experiencias intergeneracionales es el que puede denominarse «intercultural».** Desde este enfoque se conciben las prácticas culturales como un espacio donde plantear y/o resolver los problemas asociados a las relaciones intergeneracionales. La cultura es el lugar en el cual mostrar y dinamizar el proceso de intercambio de experiencias entre los diferentes grupos de edad, una zona en la que confluyen los intereses de distintas generaciones y que la sociedad ha de reconocer y estimular.

Podemos ver ejemplos muy ilustrativos del enfoque intercultural en la cooperativa inglesa Pandaemonium, una institución que tiene programas muy interesantes y creativos, en los que la cultura tiene un papel fundamental cuando se trata de estimular relaciones intergeneracionales. Convivencias entre distintas generaciones dentro de programas de acogida para inmigrantes extranjeros –como en el programa *The Bridge* –, o el fomento de la creatividad artística sin distinción de edades –como en el programa *Many Hands*–, son apenas algunos de los proyectos llevados a cabo por esta institución.

### 1.1 *The Bridge*

*The Bridge* es un proyecto que trabaja con personas desplazadas o emigrantes en North Staffordshire. Sus miembros –personas mayores de 60 años, por una parte, jóvenes de 13 a 20 años por otra– proceden de Irak, Afganistán, Albania, Sudán, Kosovo y Macedonia.

Las relaciones intergeneracionales se utilizan aquí como una manera de ayudar a superar los retos humanos que comporta la situación de estos exiliados. Estos jóvenes tienen grandes problemas que superar, y por ello se les ofrece una ayuda incondicional y a largo plazo.

Las personas mayores o voluntarios que se ocupan de generar esta situación de acogida deben dedicarse a resolver una gama muy variada de problemas a estos emigrantes, que va desde entender una carta o fijar una cita con el dentista hasta encontrar una casa para vivir. Al mismo tiempo, se les ofrece la posibilidad de tener nuevas experiencias –aprender a nadar, practicar el voluntariado, formar parte de proyectos comunitarios, jugar al fútbol, clases de inglés básico, visitar museos, jugar a diversos juegos y conversar en las lenguas en las que se pueden comunicar.

Entre estas actividades, el arte juega un papel esencial. El arte es justamente «el puente» por el que estos emigrantes se introducen en el nuevo contexto social. En la cooperativa trabajan con música, actuaciones de teatro, video o fotografía. Los fundadores de Pandaemonium creen que el trabajo creativo es una herramienta muy poderosa para no abandonar la propia cultura y, al mismo tiempo, entender que las culturas de los otros son igualmente importantes.

### 1.2 *Many Hands*

Otro de los proyectos que se llevan a cabo en Pandemonium se llama *Many Hands* y está dedicado a fomentar las relaciones intergeneracionales en un contexto de festivales tradicionales, a través de nuevas maneras de representar las viejas tradiciones.

Todo ello se combina con ejercicios de danza, canto, fiestas, veladas, comidas y cenas, cursos de cerámica, etc. En este contexto no es difícil hacer amigos a pesar de las diferencias de edad y de cultura de procedencia.

### 1.3 *Small World Theatre*

Otro buen ejemplo es el Small World Theatre, una compañía de teatro del Reino Unido que concibe la cultura como la mejor herramienta para ayudar a personas de diferentes edades. En el programa de Small World Theatre se explicita una concepción de las actividades artísticas, del teatro y de otras formas culturales como un medio ideal para ayudar a las personas a transformarse como individuos y como comunidad, pero también para hacerse cargo de su propio desarrollo.

Tal vez el mejor ejemplo de cómo esta concepción puede aplicarse a las relaciones intergeneracionales sea el programa *Generation X*, que la compañía llevó a cabo entre 1995 y el 2000 en el estado de Ely, Cardiff (Gales), una zona considerada «difícil». Ely es una de las zonas suburbanas más extensas de Europa, se fundó en la década de los años veinte y desde entonces ha crecido en dimensiones y en mala reputación. Sufre la mayoría de los problemas urbanos de las ciudades modernas, como una alta tasa de desocupación, tensiones intergeneracionales, problemas en la escuela, bandas violentas y altos niveles de robo, pero aún así, muchos de los que viven allí buscan respuestas. Hay una necesidad de soluciones creativas para que el barrio tenga un futuro seguro y razonable.

A principios de los años noventa, una serie de barullos y disturbios sacudió la zona, y muchos sentían que las causas profundas no se habían detectado. Los habitantes de más edad del suburbio consideraban como problemáticos los actos de delincuencia con vehículos, cometidos por jóvenes que no tenían aún edad para conducir, los robos con violencia y la falta de respeto hacia las personas mayores de que hacían gala las bandas juveniles. Puede resultar interesante observar que, en más de veinte años de experiencia como compañía de titiriteros, que ha visitado lugares tan diversos como los desiertos del Sudán, las ciudades de barracas de Kenia, los campos de refugiados de Hong Kong y las calles del Vietnam, el único lugar de todo el mundo en el que al Small World Theatre le han robado un títere en plena representación fue en Grand Avenue, en Ely, a principio de los años ochenta.

*Generation X* es el título de un libro de Charles Hamblett, publicado en 1964. Trata los temas de la delincuencia juvenil, la violencia y las drogas eran tan relevantes en el 2000 como treinta y seis años antes. Bill Hamblett, el hijo del autor, y Ann Shrosbree, trabajaron de manera participativa con las personas mayores de una organización de educación comunitaria de Ely, la Health, Wealthy and Wise (Sanos, Ricos y Sabios) y adolescentes de una escuela de secundaria también de Ely. Formaron el grupo «Act your Age» para producir una versión teatral de un imaginario programa televisivo de juegos de tipo show en el cual se ponían de manifiesto los miedos y las preocupaciones de estas dos generaciones. Los conflictos del suburbio y las tensiones subyacentes que había se plantearon a un público de niños más pequeños, grupo de edad escogido durante las consultas hechas a las personas mayores, al considerar que en estas edades se debe ser ya muy consciente de los peligros de ser forzados a participar en una subcultura de violencia y crimen.

En 1994, Bill Hamblett fue seleccionado para trabajar como artista residente en la escuela primaria Herbert Thompson, de Ely. Su misión consistía en trabajar tres días por semana, durante un periodo de doce semanas, con niños y personas mayores, utilizando títeres para explorar temas intergeneracionales. El otro objetivo del encargo era crear un títere gigante para el festival de Ely. Bill escogió tres clases para trabajar, cada clase confeccionó un espectáculo de sombras chinescas con personajes, y todos los participantes dibujaron y realizaron una figura. Los estudiantes se ocuparon de pensar las historias, ensayar y actuar para el resto de la escuela. Participaron más de noventa alumnos a partir de los seis años. Todos se encontraron para hablar del trabajo con un pequeño grupo de personas mayores, que participaron en el espectáculo como narradores. Esta interacción con los niños tuvo lugar casi siempre dentro del horario escolar.

El trabajo intergeneracional se incorporó al proyecto con las tres obras de sombras chinescas a base de figuras. Las personas mayores que participaron resultaron ser clave al alentar a los niños a adquirir un buen nivel de comportamiento y actuación. Los más pequeños respondieron con entusiasmo ante la perspectiva de actuar ante toda la escuela.



Los tres espectáculos, ideados con los alumnos y narrados por los mayores, se exhibieron en cinco escuelas de primaria más y a centros de día para personas mayores. La emoción, el interés y el debate que suscitaron estas funciones representaron un estímulo en la búsqueda de fondos para ampliar el proyecto, pero ahora centrado en el alumnado de secundaria.

En julio se hicieron siete espectáculos en Ely, y en noviembre se celebró otro con motivo de una conferencia. Dos mil personas, aproximadamente, vieron el espectáculo en su totalidad, y las televisiones inglesas emitieron resúmenes y comentarios en sus programas de noticias.

Muchos aspectos de este proceso de colaboración tuvieron un efecto positivo en los participantes escolares. Los cortos periodos de atención iniciales fueron alargando gradualmente. Empezó a ejercitarse su capacidad de escuchar, que al principio brillaba por su ausencia. Los profesores comentaron que algunos de los participantes que eran absentistas reiterativos habían mejorado en asistencia. Los participantes demostraron compromiso, trabajo en equipo y madurez individual. A medida que el proyecto avanzaba fueron demostrando más confianza, algunos vencieron el miedo escénico y la timidez, y mejoraron en las habilidades de comprensión de la lengua y en expresión oral. La comunicación entre las clases de diferentes cursos, que al principio era difícil, mejoró a medida que el proceso les hizo convivir. El ánimo y el respeto a los puntos fuertes peculiares de cada cual empezaron a desarrollarse, especialmente durante la semana de representaciones, en la que todos dependían de los demás si querían crear un buen espectáculo.

En general, el contacto intergeneracional fue bueno desde el principio. Inicialmente, los miembros de más edad del equipo encontraban frustrantes la falta de concentración y el nivel de ruido, pero su influencia tuvo un efecto remarcable en la mejora de estos problemas. Entre las dos generaciones se crearon lazos reales de amistad y de aceptación mutua. Desde el punto de vista de Ann y Bill, en cuanto las dos generaciones empezaron a trabajar juntas, el clima de trabajo cambió. Se dieron cuenta de que no era una representación escolar sino algo más, que tenía un papel transformador dentro su comunidad. Mediante las conversaciones, la resolución de problemas y el humor compartido se diluían las diferencias de edad. Durante la semana de representaciones, el *feedback* del público fue muy positivo, sobre todo el *feedback* inmediato, en forma de atención concentrada, risas y aplausos. La producción logró unos resultados que excedieron de las expectativas, confirmadas por muchos comentarios elogiosos.

El seguimiento televisivo en el telenoticias de HTV en el que se habló cuatro veces, y las dos apariciones a la cadena S4C, representó un gran reconocimiento para los participantes, convencidos de que la obra era importante.

Cinco años después, en el 2000, la misma compañía llevó a cabo otro proyecto con la finalidad de explorar las relaciones entre las personas mayores y los jóvenes, que debían mostrar sus experiencias a través de un drama y montar una obra de teatro que se presentaría en un festival cultural, el Ely Community Festival.

Un grupo de unas cincuenta personas mayores participó en diferentes momentos en actividades grupales, en las que se utilizaban ideas sacadas de la experiencia del Small World Theatre en el empleo de técnicas participativas en proyectos de desarrollo comunitario en otros continentes.

Se utilizaron unos títeres a escala humana de un hombre anciano, un chico y una chica adolescentes, en dos sesiones, durante las cuales el grupo habló de sus experiencias con los jóvenes que viven en Ely.

Fue un largo proceso que empezó con sesiones introductorias en las que se utilizaban los títeres en asambleas escolares y clases de teatro con niños de nueve y diez años. Durante las siguientes sesiones del taller dramático, mediante fotografías e improvisaciones, se pusieron de manifiesto las actitudes de los propios participantes hacia la gente mayor y las ideas sobre cómo ésta debía sentirse en Ely. Los estudiantes tuvieron la oportunidad de manipular a Frank, el títere, y de hablar a través suyo.

En un primer encuentro preparatorio, los chicos y las chicas representaron un *sketch* improvisado sobre la tienda de comida rápida local. Esto estimuló una discusión, que puso de manifiesto los temores comunes sobre los grupos de jóvenes de Ely.

Cuatro personas mayores se animaron a participar en la obra. Se confeccionó un texto, a partir de improvisaciones, en el que se utilizaban temas que habían surgido durante la investigación con las dos generaciones. El proceso de trabajar juntos fue todo un reto con este grupo de gente joven en particular, muchos de los cuales tenían dificultades de aprendizaje o de concentración. Incluso los miembros más difíciles del grupo desarrollaron al final lazos de afecto y respeto hacia los ancianos, que se mostraron increíblemente pacientes y comprensivos.

La obra se convirtió en un *show* televisivo de juegos y viajes titulado *Not the Comfy Chair*, presentado por una de las personas mayores, con la participación de Frank, el títere. Se representó once veces durante la semana del festival de Ely, en cuatro lugares diferentes, para un público de alumnado de primaria, padres, madres y personas mayores. Al acabar la semana el grupo estaba agotado, pero finalmente habían aprendido a funcionar como un equipo. Estas actuaciones demostraron a la comunidad en general que la relación entre las diferentes generaciones puede ser creativa y divertida. El contenido de la obra trataba temas que, en la evaluación posterior, se demostró que eran claramente reconocidos por la audiencia como problemas que les afectaban.

Así, a través de estas prácticas en las que se ponía frente a frente a los protagonistas sociales del barrio, y se mostraban los argumentos de cada uno de los «bandos» para iniciar así un proceso de diálogo social, el Small World Theatre consiguió estimular las relaciones intergeneracionales y aliviar una situación de tensión que, sin embargo, estaba provocada por características mucho más complejas que aquellas que encaran habitualmente las instituciones que se dedican a ello.

En cualquier caso, no cabe duda de que la cultura puede ser un instrumento único al orientar las prácticas intergeneracionales, fomentando el reconocimiento y la resolución de conflictos.

2. Un segundo enfoque, bajo el cual agruparemos el conjunto tal vez más fácilmente identificable de experiencias intergeneracionales como parte de una práctica institucional sostenida, es el que podríamos denominar «asistencial». Aquí se considera a las personas objeto de las prácticas como un grupo necesitado de determinado tipo de ayuda, separado –e incluso marginado– por una serie de factores que resultan de las dinámicas de nuestras sociedades actuales.

Este enfoque asistencial suele cubrir el espacio que dejan vacante las prácticas institucionales del estado, y su función más visible es canalizar una serie de recursos para asumir las necesidades de ciertos grupos sociales, intentando, al mismo tiempo, fomentar su inclusión en la dinámica de la sociedad y la transmisión de una experiencia acumulada de incalculable valor para ésta.

El perfil de las instituciones dedicadas a fomentar prácticas intergeneracionales desde el punto de vista asistencial cubre una amplia gama de fundaciones, centros para las personas mayores, etc., y su principal reto es superar una visión jerárquica y unidireccional de las relaciones entre la institución y el individuo que constituye el objetivo de sus programas. Por lo tanto, no se trata solamente de hacer llegar algún tipo de ayuda o estímulo, sino de fomentar una red en la que cada cual tenga algo que aportar al conjunto de un auténtico diálogo intergeneracional.

2.1 Para poner un buen ejemplo de estas prácticas es indispensable citar la institución con un trabajo más prolongado y sistemático en el área de las relaciones intergeneracionales en todo el mundo, la Beth Johnson Foundation. Con sede en Stoke on Trent, en el Reino Unido, y ramificaciones en países como Estados Unidos, Canadá o Australia, la Beth Johnson Foundation hace más de 30 años que apuesta por desarrollar, estudiar y valorar un conjunto de experiencias de integración que constituyen un material valiosísimo para todos los que estamos interesados en el tema de las relaciones intergeneracionales.

De su amplio programa, hemos escogido algunos de los ejemplos que nos parecen más característicos, pues sería difícil explicar en esta conferencia la vasta red de actividades que se han dedicado a fomentar en estos años.

2.1.1 *Active Ageing Programme* (Programa de envejecimiento activo), del Centro de Atención Primaria del sur de Liverpool.

El Programa de Envejecimiento Activo se originó en Speke, uno de los barrios más pobres de Liverpool y de todo el país, en todos los indicadores, incluyendo el nivel educativo. En Speke tienen tasas elevadas de embarazos en adolescentes, paro, actos de delincuencia y comportamiento antisocial hacia las personas mayores, etc.

El servicio de asistencia a personas mayores de Speke desarrolló y aplicó una herramienta de evaluación global de las personas mayores, dirigida a las de más de sesenta y cinco años de la zona, especialmente aquellas que no salían de su casa o que tenían una movilidad reducida. Tras muchos meses de conversaciones con las personas mayores y de hacer evaluaciones en su casa, se evidenció que la comunidad de más edad de Speke tenía pocos conocimientos y comprensión de su propia salud y de los servicios que tenía a su alcance; es decir, no sabían como sacar partido a sus ingresos y participaban en muy pocas actividades. También manifestaban que, a veces, tenían miedo de salir de casa por los comportamientos antisociales de que eran objeto por parte de los jóvenes de la zona.

Tras recoger esta información y preguntar a los propios interesados qué les gustaría que se organizase en el barrio para ellos, el servicio de asistencia a personas mayores desarrolló el Programa de Envejecimiento Activo, un programa que el Departamento de Salud consideró un ejemplo de buena práctica en la prevención de caídas, y que se incluía en un conjunto de herramientas del personal sanitario en la web *Help the Aged*.

El programa ha funcionado durante dos años, en los que se han atendido entre 40 y 50 personas cada semana, y ha ofrecido prestaciones de un amplio abanico de profesionales de la salud, entes locales y otros servicios para mejorar el conocimiento de la propia salud, la gestión de los ingresos, la utilización eficiente de la energía, o la preparación en prevención de incendios, por mencionar algunos campos de actuación. Después de una pausa para el té, el grupo participaba en una actividad de una hora, como por ejemplo tai-chi o incluso... idanza del vientre!

Pero después de escuchar de manera continuada a las personas mayores y de trabajar para satisfacer sus necesidades, el problema del comportamiento antisocial hacia este colectivo seguía aumentando. Con el fin de combatir positivamente, el programa se llevó a un instituto de secundaria del barrio y se utilizó como herramienta de trabajo intergeneracional, en el que parte del alumnado intervenía activamente en las sesiones y en las actividades junto con las personas mayores.

Para que resultara efectivo, el Servicio de Asistencia a personas mayores implicó en el grupo de planificación a los entes locales y a representantes de la comunidad, tanto jóvenes como mayores. Era una medida para hacer del programa una iniciativa comunitaria, en la que tanto la comunidad como las entidades locales participaran en el proceso de toma de decisiones, planificación, financiación y seguimiento semanal.

El Programa de Envejecimiento Activo se desarrolló con éxito en la escuela durante dos años, e hizo las delicias de las personas mayores, que volvieron a sentirse miembros valorados de la comunidad. El programa ha alentado a las dos generaciones a participar en discusiones relacionadas con la salud, la alimentación saludable y los servicios, y ha contribuido a detectar en las personas mayores con habilidades qué deseaban transmitir a los más jóvenes.

Los jóvenes se encontraban y daban la bienvenida a las personas mayores, interactuaban con ellos y les ayudaban llevándoles té y café en el descanso, y además, les organizaban espectáculos.

El resultado de esta iniciativa ha sido valorado como muy satisfactorio. Las personas mayores se volvieron más confiadas, y expresaban más sus necesidades. Accedieron a información relativa a la salud y a otros servicios, y se sabe que hicieron uso porque mejoraron sus indicadores de salud y nivel de actividad, y porque utilizaron servicios de los cuales antes no tenían noticia. También expresaron que aprendieron a gestionar mejor sus ingresos, la calefacción, las ayudas y las adaptaciones.

Después de esta experiencia, la gente mayor también demostró que estaba más integrada socialmente en la comunidad y menos aislada que en años anteriores. Actualmente se siente más segura al comunicarse con la gente joven y no le asusta informar a la escuela de los chicos que la molestan en el barrio o en casa. Las actividades añadidas han estimulado el trabajo intergeneracional más allá de los encuentros semanales del grupo. Las personas mayores, que ahora quieren ser conocidas como «adolescentes reciclados», van a las escuelas y a otros centros, donde se encuentran con los jóvenes y comparten con ellos sus recuerdos de la guerra, sobre la que los chicos están trabajando en clase. Ésta ha sido una gran oportunidad, que ha permitido alcanzar una mejor comprensión de las personas mayores y de los problemas a los que se enfrentan, que los jóvenes los vean de manera más positiva y, por lo tanto, ha contribuido realmente a salvar las distancias generacionales.

### 2.1.2 *Mobile Phone Training for Older People* (Formación en Teléfono Móvil para Personas Mayores)

El proyecto «Apoyar a los estándares seis (prevención de caídas) y ocho (envejecimiento activo) del National Service Framework en comunidades con pocos recursos», en enero del 2005, encargó que se investigase cuáles eran las necesidades y las aspiraciones de la gente mayor en dos barrios de Liverpool con pocos recursos. El propósito inicial de la investigación era realizar una aproximación a las necesidades de los usuarios para fijar los objetivos para el último año del proyecto, que el centro de atención primaria del norte de Liverpool encargó a Age Concern Liverpool. La entidad que financiaba el proyecto consideró la investigación lo suficientemente meritoria y amplió el objetivo a seis barrios deprimidos, y en junio del 2005 se publicaron los resultados.

Los datos obtenidos revelaron que las personas mayores demandaban actividades y servicios más diversos, que les ayudaran a desenvolverse en la vida moderna. Asimismo, ponían de manifiesto que estas personas creían que los adolescentes eran los responsables de la mayoría de los problemas que afligían sus barrios, una creencia que tenía un efecto negativo en su actitud hacia la gente joven. Asimismo, el trabajo previo con personas mayores había detectado el deseo de ser capaces de utilizar los teléfonos móviles de una manera más efectiva.

Por tanto, en los meses de julio y agosto del 2005, se desarrolló un curso de formación que se proponía enseñar a las personas mayores a entender mejor los teléfonos móviles y aprender a utilizarlos con más seguridad. La primera parte del curso era una sesión de grupo en la que se repartió información sobre el funcionamiento de los teléfonos; los diferentes tipos de aparatos, tarifas y la red; los móviles y la salud; los teléfonos móviles y la ley relativa a la conducción; la utilización segura de los teléfonos móviles; y la utilización de los móviles para estimular la independencia. Se proporcionó a los alumnos un manual que se había elaborado como material de apoyo para el curso.

En la segunda parte del curso, se transmitieron las habilidades prácticas a la gente mayor, con una proporción de dos alumnos por tutor. Los tutores eran once adolescentes de entre 12 y 15 años, que fueron reclutados en un centro de juventud del barrio. Los tutores tenían que descubrir qué es lo que los alumnos ya sabían hacer, les preguntaban lo que les gustaría aprender y trabajaban con ellos para enseñarles nuevas habilidades. Y después, el alumnado practicaba las habilidades adquiridas, los unos con los otros, para reforzar el proceso de aprendizaje. Para ayudar a los adolescentes a entender todo el proceso, y proporcionarles orientaciones sobre los problemas con que se encontrarían en un contexto de enseñanza a personas mayores, se les impartió una sesión de formación.

Los cursos finalizaron sin problemas y se fueron repitiendo, ampliándolos a otras ubicaciones más accesibles a las personas mayores, como por ejemplo los centros de día. El retorno fue muy positivo, tanto para los tutores como para los alumnos.

Lo más importante es que se produjo un cambio demostrable en las actitudes, que dejó atrás las percepciones estereotipadas que tenían tanto las personas mayores como los jóvenes que participaron en el proceso

**3.** Un tercer enfoque es el que denominamos «educacional». El impulso formativo, la necesidad de extender los beneficios de la educación a todos los grupos de edad de nuestra sociedad y de ayudar a los de mayor edad a salvar los problemas derivados del cambio tecnológico con una formación sistemática y constante, como el también inevitable compromiso de las universidades y los centros de enseñanza para no dejar fuera de sus programas de enseñanza a las personas mayores, son las dos directrices que orientan un buen número de prácticas institucionales en las sociedades actuales.

**3.1** Veamos, por ejemplo, el programa del Center for Intergenerational Learning de la universidad de Temple, en Filadelfia, Estados Unidos. Este centro ha creado un listado amplio de programas intergeneracionales entre los que pueden mencionarse:

– Un programa de alfabetización para adultos.



- El programa *Familia y Amigos*, en el que adultos mayores ofrecen ayuda a familias con niños discapacitados.
- Un programa de teatro en el que grupos intergeneracionales presentan diversas obras que abordan temáticas sociales en colegios, centros de adultos mayores, grupos comunitarios y sedes de empresas.
- Un programa para niños criados por abuelos o cuidadores alternativos, que busca prevenir la violencia y el abuso de drogas.
- El programa Shine: en el cual estudiantes universitarios ofrecen tutorías en lengua, alfabetización y ciudadanía a inmigrantes ancianos.
- El programa Time-out en el que estudiantes universitarios ofrecen atención a domicilio a ancianos enfermos.
- El programa Across Ages

Creado en 1979, el Center for Intergenerational Learning de la Universidad de Temple busca estrechar las relaciones entre generaciones, creando oportunidades para que jóvenes y ancianos contribuyan y colaboren en sus respectivas comunidades. Promueve asociaciones entre organizaciones que sirven tanto a jóvenes como a familias y adultos mayores y las ayuda a integrar enfoques intergeneracionales en sus programas. Además, desarrolla programas modelo, capacita y ofrece asistencia técnica.

*Across Ages* (A través de las edades) es un programa creado el año 1999, en el que las personas mayores hacen de mentores, es decir, de consejeros o guías, a estudiantes de secundaria en la educación de habilidades orientadas a la mejora de la salud. Este proyecto se amplió y aplicó en más de 20 comunidades escolares, y ha demostrado que los estudiantes que han participado:

- Demuestran mayor sensibilidad hacia las cuestiones de salud;
- ofrecen respuestas más seguras y están más precavidos contra el consumo de drogas; y
- muestran actitudes más positivas hacia la escuela, su futuro y las personas mayores.

En el ámbito del aprendizaje y la educación, según un estudio de la Fundación Annie E. Casey, los programas intergeneracionales que intentan apoyar a la juventud más desfavorecida en la escuela son el área en la que se han dado los resultados más prometedores.



En el ámbito de los programas de *mentoring*, también pueden destacarse los siguientes:

- El programa canadiense denominado *Black Achievers* (Triunfadores Negros) orientado a la juventud minoritaria negra, con altos índices de deserción escolar. A través del apoyo de personas mayores (de rasgos raciales y étnicos similares) que habían tenido éxito a su vida y que hacían de mentores a estos jóvenes, declaraban que se habían reforzado los vínculos entre el hogar, la escuela y la comunidad. Entre 1995 y 1996, el programa consiguió que el 96 % de los jóvenes participantes volviera a la escuela, indicador que reflejaba un fuerte potencial de motivación para los jóvenes implicados.
- En 1990 el Departamento para el Envejecimiento en la Ciudad de Nueva York desarrolló un programa orientado a las escuelas superiores y, especialmente, a estudiantes con pocos recursos o en el umbral de la pobreza. Éstos debían destinar entre 10 y 12 horas semanales a prácticas profesionales y, como mínimo, el 50 % de este tiempo tenían que dedicarlo a tratar con personas mayores. Los resultados obtenidos mostraron que los estudiantes:
  - Consiguieron experiencia y habilidades laborales básicas,
  - desarrollaron relaciones con las personas mayores como si se tratase de sus propios abuelos y abuelas;
  - mejoraron su autoestima, habilidades, motivación, actitud y técnicas de planificación; y
  - entre el 80 y el 90 % aumentó su asistencia a clase y/o mejoró su rendimiento académico.

Sobre este último punto debe señalarse que el Departamento de Educación de la Ciudad de Nueva York consideraba exitosos los programas de prevención de la deserción escolar que conseguían superar el umbral del 50 % de los participantes que aumentaba la asistencia o mejoraba el rendimiento escolar. De hecho, dentro del propio programa, el trabajo intergeneracional se demostró como más eficaz en la mejora de la asistencia a clase, que el trabajo no intergeneracional.

- La Beth Johnson Foundation elaboró un estudio sobre sus experiencias en *mentoring* intergeneracional, desarrolladas entre los años 1999-2002, en las que las personas mayores hacían de mentores a alumnos de primaria en peligro de fracaso o marginados del sistema escolar, con el objetivo de promover su autoconfianza y autoestima, mejorar la asistencia escolar y el rendimiento académico, y facilitarles la transición de la primaria al instituto. Las experiencias también pretendían: a) promover beneficios sociales y de salud para todos sus participantes, tanto en los niños como en las personas mayores; y b) proporcionar modelos de envejecimiento positivo para la gente joven y para la comunidad escolar local.

Los resultados cuantitativos del estudio indicaban que:

- Las personas mayores voluntarias, mayoritariamente, sentían que su salud general era excelente o buena al finalizar las experiencias, y se encontraban mucho más sanas que un año atrás.
- Hasta el 20 % de las personas mayores decía tener algunos problemas emocionales durante las cuatro semanas previas al estudio y el 50 % parecía haberse deprimido durante una parte del tiempo dedicado al *mentoring* de niños; aun así, tras participar en las experiencias intergeneracionales, el 60 % de las personas mayores afirmaba que se sentían más tranquilos y el 50 % con cantidades renovadas de energía<sup>2</sup>.
- Respecto a los niños, la mayoría respondía favorablemente a la mejora de su confianza, autoestima y motivación, si bien un tercio de la muestra de niños respondía desfavorablemente.
- De manera similar, se registraba una respuesta mixta para cuestiones de habilidades, perspectivas de futuro y asistencia escolar. Los datos parecían indicar que existían previamente dos perfiles diferenciados de niños: algunos con necesidades emocionales y educativas claras, y otros sin ellas, pero que se habían apuntado porque «ya les iba bien». En este segundo caso, parecía que el *mentoring* les había permitido, incluso, mejorar y progresar escolarmente en una proporción aun más significativa que al otro perfil.

Del análisis de los datos cualitativos, la conclusión más relevante que se extraía era que el *mentoring* intergeneracional es una interacción compleja de apoyo formal e informal, en la que tienen importancia las influencias actitudinales y las experienciales previas. Asimismo, el proceso no podía hacerse rápidamente, sino en un periodo largo de tiempo y podía tener altibajos. En este sentido se detectaba una importante variedad de aspectos que podían dificultar o facilitar el desarrollo de una relación constructiva de *mentoring* intergeneracional. Las personas mayores detectaban estos aspectos mayoritariamente, mucho más que los niños; entre los elementos que la dificultaban la relación señalaban la sintonización con los niños, el desconocimiento del ambiente escolar y problemas estructurales dentro las escuelas; y entre los aspectos que la facilitaban, indicaban el apoyo, el control y la formación en *mentoring* que habían recibido, el apoyo incondicional del mentor hacia el niño, así como el apoyo de los padres en el proceso.

Cualitativamente, los resultados principales para ambos grupos de edad eran mejores en el rendimiento escolar en lo referente a los niños; el sentimiento de haber marcado una diferencia en los niños, pero también la mejora de su bienestar físico y mental, en lo referente a los mentores; y la mejora de la autoconfianza, la autoestima y la felicidad, para ambos grupos.

**3.2** En el ámbito europeo, vale la pena observar de cerca el programa EAGLE, incluido dentro del programa de enseñanza comunitaria Socrates (en la división de enseñanza de adultos - GRUNTVIG), y su interés en elevar específicamente el nivel de la enseñanza tecnológica entre las personas mayores.

EAGLE son las siglas de *European Approaches to Inter-Generational Lifelong Learning* (EAGLE) (Aproximaciones europeas a la formación continua intergeneracional), un proyecto europeo de cooperación en el campo de la educación de adultos que se dedica a trabajar sobre las diferentes visiones de convivencia provocadas por los cambios demográficos y basadas en el concepto de formación continua, que fomentan el aprendizaje autónomo.

Algunos de los objetivos de EAGLE son:

- Experimentar, probar y validar un conjunto de aproximaciones a la enseñanza intergeneracional.
- Apoyar el intercambio de ideas y experiencias de aprendizaje entre las diversas generaciones.
- Contribuir a desarrollar nuevas y estimulantes alternativas de enseñanza en la educación de adultos.
- Estimular relaciones y contratos intergeneracionales en la vida privada y profesional de los ciudadanos europeos.

El proyecto se basa en la idea de las numerosas segmentaciones que se dan en las vidas humanas individuales y en la sociedad en general, y en el aprendizaje mediante grupos de diferentes edades y generaciones, especialmente si se considera que la población cada vez está más envejecida, los cambios demográficos substanciales que esto causa y la constante necesidad de recualificación y regeneración, desde la óptica de la formación continua. Por todo ello, EAGLE tiene previsto centrarse en el campo de los procesos de aprendizaje, tanto intergeneracional como en edades avanzadas de la vida, dentro de los diferentes marcos de los aprendizajes formales e informales, así como del autoaprendizaje.

**3.3** En otro extremo, el de las experiencias locales, debe citarse la experiencia de la SECOT, apadrinada por la Cámara de Comercio de Barcelona, que tiene un programa de asesores *senior* que funciona como un colectivo de consejeros voluntarios que ofrecen un servicio de asesoramiento empresarial a los jóvenes que empiezan a establecer sus propias empresas.

Como vemos, aquí el vínculo educacional no debe limitarse a lo que los jóvenes tienen que enseñar a los mayores, sino que también puede establecerse en sentido contrario, para no desaprovechar experiencias que, en otro caso, quedarían desconectadas del conjunto social.

**4.** El último enfoque, del que podemos extraer un bloque de experiencias y prácticas intergeneracionales, es el que llamaremos COMUNITARIO. Aquí se trata de dinamizar las relaciones intergeneracionales de una comunidad con

el objetivo de conservar una tradición o una serie de tradiciones que le imprimen un sello distintivo a esa comunidad o a la sociedad en su conjunto.

Por lo general, y a diferencia de los enfoques anteriores, que se han implementado a través de prácticas institucionales en sociedades más desarrolladas, el enfoque comunitario abarca también experiencias de sociedades menos desarrolladas, donde las comunidades permanecen a menudo como islas incomunicadas en el vasto mar de la globalización y la modernización.

**4.1** En este sentido, hemos querido traerles un ejemplo comentado en el *Journal of Intergenerational Relationships*, una revista que busca integrar perspectivas prácticas, teóricas, familiares y públicas desde disciplinas diversas. Se trata del programa de desarrollo comunitario, a cargo del Museo Comunitario de Ollantaytambo, en Perú.

La gente de Ollantaytambo, como la de muchas otras zonas de los Andes, vive un momento en el que el mantenimiento de la identidad y la preservación de la etnia indígena quechua conviven con las presiones de la globalización y la modernización de la sociedad. En el museo comunitario hay un interesante proyecto que apoya a las comunidades tejedoras existentes en algunas de las zonas más remotas de Ollantaytambo. En las instalaciones del museo, tejedoras de todas las edades procedentes de las comunidades andinas tradicionales de Patacancha y Huilloc se reúnen a tejer piezas tradicionales y ponerlas a la venta para los turistas que pasan por el museo.

**4.2** Sin embargo, la experiencia comunitaria y las prácticas institucionales dedicadas a fomentar las relaciones intergeneracionales en el marco de una comunidad no tienen necesariamente que ir a contracorriente de las experiencias de la modernidad, regidas a menudo por un concepto demasiado uniforme del ciudadano. Ahí está, por supuesto, el ejemplo de Japón, una sociedad moderna que ha tenido un especial cuidado en fomentar las tradiciones en el seno de su comunidad, y en otorgar a las personas mayores un lugar privilegiado dentro del conjunto social.

Ejemplo: En la Universidad de Shinjuku, Koichi Yoshida dirige un grupo Totsuka Bayashi, que es una música tradicional del período Edo (siglo XIX) y ha formado un conjunto musical intergeneracional dentro de la universidad.

**4.3** Sin necesidad de ir tan lejos, también en Cataluña tenemos excelentes ejemplos de relaciones intergeneracionales que sostienen la experiencia comunitaria, y uno de ellos, los *castellers*, ha llegado incluso a convertirse en un icono que identifica nuestra cultura y nuestra identidad.

Los *castellers* son una actividad festiva catalana tradicional con un origen muy antiguo que se ha mantenido muy viva hasta hoy. Consiste en la construcción de torres humanas que simbolizarían altas edificaciones o *castells*. Los *castellers* participantes se van colocando unos encima de los hombros de

otros hasta una determinada altura. Los *castellers* se organizan en *colles* y suele haber una *colla* por población, aun cuando, a menudo, hay muchos pueblos y ciudades con más de una agrupación. Las actuaciones *castelleres* se dan en determinadas fechas, fiestas especiales anuales de santos o fiestas mayores de pueblos. En los *castells* participan integrantes de distintas generaciones y todos son imprescindibles.

## II. Experiencias originales

En el conjunto de las prácticas institucionales que hemos venido estudiando hay algunas que destacan por su originalidad y que creemos que merecen ser conocidas más allá del contexto particular en el que se aplican.

La primera la ha llevado a cabo la New Jersey Intergenerational Orchestra (Estados Unidos), con su programa *Bridge the Generations Through Music*.

Nacida en 1993, la idea de fundar una orquesta para fomentar la convivencia intergeneracional partió del Estado de Nueva Jersey. Con una cifra inicial de 67 voluntarios, con edades que iban desde los 5 hasta los 92 años, el proyecto se ha ido ampliando y actualmente abarca personas procedentes de 44 comunidades diferentes. Son numerosas las actuaciones de esta orquesta a todo lo largo y ancho de Estados Unidos, ya que tocan para distintos tipos de audiencia. En la New Jersey Intergenerational Orchestra se ha conseguido unir a las diferentes generaciones, sobre todo a través del amor por la música, pero en ese contexto se fomenta también el intercambio de experiencias, el entendimiento y la camaradería.

La otra experiencia se ha desarrollado en Canadá, auspiciada por el TRIP (Twin Rivers Intergenerational Program). Se trata de *Intergenerational Radio Show*, un programa de radio dedicado a intercambiar experiencias con invitados de diferentes edades.

Los conductores del programa son seleccionados entre personas de diferentes edades, que deben invitar a una persona de otra generación y comentar con ella sus experiencias en el programa.

Con esta iniciativa, el diálogo intergeneracional se convierte en parte del espacio público, y funciona como un vivero de experiencias comunicativas que, de otra manera, quedarían en el anonimato.

### **Screen Dreams (Sueños de Pantalla)**

La Unidad de Desarrollo Educativo del British Film Institute (BFI Education) desarrolló este proyecto durante el periodo 2001-2004. El proyecto surgió de un deseo de continuar el trabajo iniciado por el equipo educativo en el Museo de la Imagen en Movimiento del BFI, cerrado en 1999. Usando las exposiciones del museo y, a veces, la compañía de los actores, los talleres más relevantes incluyeron los temas de Londres en el cine, la importancia del cine durante el periodo de la guerra, el contexto social del hecho de ir al cine, especialmente durante los años 30-40, y un proyecto escolar orientado hacia el drama,

*Entertaining the Nation*, destinado a los alumnos del nivel KS2 (es decir, entre 11 y 13 años) que estudian en la Gran Bretaña desde los años 30

El BFI Education recibió asesoramiento y formación de diferentes fuentes con respecto al uso del cine en la tarea de recuperación de la memoria, y se asoció con la entidad Age Exchange de Londres.

Antes de esta colaboración, la Age Exchange había hecho proyecciones de cine ocasionalmente. Con la entrada del BFI Education, pasaron a ser proyecciones habituales de películas escogidas por los asistentes, a las que seguía de una discusión informal alrededor de una mesa con té y pasteles y plantea-

mientos más formales, basados en el recuerdo, alrededor de la película y de las cuestiones que ésta planteaba.

Basándose en este trabajo inicial, el BFI Education presentó una solicitud a la Fundación para el Aprendizaje de Adultos y de la Comunidad para seguir desarrollando formas de trabajar con la gente mayor y el cine. Los objetivos de este proyecto eran los siguientes:

- Permitir que las personas de más de 60 años hicieran realidad el potencial de sus recuerdos y experiencias personales sobre el hecho de ir al cine.
- Empezar a registrarlos y archivarlos para las generaciones futuras.
- Fomentar e informar un debate animado alrededor del hecho de ir al cine en el pasado y en el presente.
- Fomentar el debate intergeneracional e intercultural.
- Alimentar y ampliar la comprensión,

el interés y el estudio de la cultura cinematográfica.

Era importante incorporar el factor intergeneracional en el proyecto para garantizar que estos recuerdos y experiencias no sólo se recopilarían sino que también pudiesen disfrutarlos otras personas de otra genera-

ción de una manera muy positiva, y para reforzar en los participantes el valor de sus contribuciones. El trabajo intergeneracional no sólo unió dos de sus



principales públicos, sino que también introdujo un planteamiento totalmente nuevo al trabajar con estos públicos.

El proyecto *Screen Dreams* incluyó la producción de una exposición sobre el hecho de ir al cine en el sudeste de Londres durante el periodo 1920-1960, basada en los recuerdos de las personas, y que incluía fotografías históricas y actuales y objetos donados, como revistas, chapas, diarios personales, etc. Se animó a los participantes de los clubes de cine a dejarse entrevistar (individualmente o en grupos) y a que sus recuerdos se grabaran para incluirlos en la exposición. Algunos elementos de esta exposición se conservaron para usarlos en otras sesiones de recuerdos y para incluirlos en las cajas de recuerdos que se usan en escuelas y en otros lugares.

Con la ayuda y la financiación adicionales de la zona de acción educativa de North Southwark, el BFI Education dirigió un proyecto intergeneracional con tres escuelas de primaria locales, que comprendía:

- Una sesión de formación para voluntarios mayores, con la que se les introducía en las actividades de recuerdo y en las técnicas de entrevista que los niños usarían como parte de su visita a la exposición. Esto dio a los voluntarios la posibilidad de entender el contexto del trabajo educativo, prepararse para las entrevistas y explorar los tipos de recuerdos personales que ellos podrían compartir con los niños.
- Una sesión de formación para los maestros, como introducción al proyecto en la que se ofrecían recursos escritos y visuales, para preparar a sus alumnos en la visita a la exposición *Screen Dreams*, y que enlazaba el proyecto con el trabajo basado en el currículum.
- Una visita de medio día a la exposición de *Screen Dreams*, con una sesión interactiva dirigida por el personal del BFI Education y entrevistas con voluntarios de más edad, centradas en sus recuerdos sobre el hecho de ir al cine antes, durante y tras la segunda guerra mundial.
- Una intervención en las escuelas dirigida por los maestros, en la que se realiza un seguimiento de las visitas de la clase a la exposición *Screen Dreams*, que incluye los trabajos en sus cajas de recuerdos sobre el cine y sus evocaciones.
- Una visita al National Film Theatre del South Bank de Londres, para todos los alumnos, socios y voluntarios que habían participado. El acontecimiento adoptó la liturgia de una mañana de sábado en el cine, con un voluntario que hacía de portero del cine y un actor que hacía de acomodador de los años 40. La mañana empezó con una recopilación en vídeo de las entrevistas con los niños y los voluntarios, y después el público pudo disfrutar de una selección de películas de archivo, dibujos animados y extractos de sus películas preferidas, como *Flash Gordon* y *The Lone Ranger*. Hubo un concurso sobre estrellas de cine y los niños compartieron ejemplos del trabajo que habían hecho en la escuela.

### Compañía de Danza Intergeneracional Crossover

La Compañía de Danza Intergeneracional Crossover se formó en enero del 2003 como proyecto un único de Cecilia Macfarlane, artista de danza independiente y profesora muy reconocida por su dedicación al fomento de la danza en la comunidad. Contó con la participación de ocho bailarines sin ningún tipo de relación entre sí, y con edades que oscilaban entre los 11 y los 60 años. Elaboraron una actuación de danza, en la que se exploraba la manera en que podemos entender el mundo desde la perspectiva de las diferentes edades. La primera parte, *Future Remembered, Past Imagined*, obtuvo un éxito tal que decidieron continuar y desde entonces han creado cinco proyectos de danza diferentes. El participante más joven del taller de entonces tenía seis meses, y el mayor, 94 años. La compañía se constituyó formalmente en septiembre del 2005 y ha actuado en teatros, centros comunitarios, galerías de arte, centros de día, una abadía, una universidad, una iglesia, un hospital, una escuela superior de danza y un jardín botánico.

### III. Experiencia de la Fundación Viure i Conviure

Con respecto a la experiencia internacional, se constata que no hay un único modelo reconocido de programa intergeneracional y que la mayoría de los países no ha desarrollado todavía su propio modelo.

Se trataría de no aislar cada uno de estos enfoques, más allá de los objetivos didácticos que nos proponemos en esta conferencia. En la vida cotidiana de nuestras sociedades, y sobre todo en la práctica institucional de quienes nos dedicamos al tema de las relaciones intergeneracionales, estos enfoques que hemos presentado se interrelacionan constantemente y la eficacia de un determinado programa depende muchas veces del uso que se haga en función de los objetivos de otro.

No se trata de directrices separadas, sino de concepciones dinámicas que deben corresponderse con las características de las sociedades para las que estos programas han sido diseñados.

El caso de la Fundación Viure i Conviure de Caixa Catalunya es un buen ejemplo de cómo la práctica institucional nos obliga muchas veces a no priorizar un determinado enfoque. Una visión meramente asistencial, por ejemplo, del conjunto de las relaciones intergeneracionales, con programas diseñados exclusivamente para cubrir determinadas necesidades de ciertos grupos de edad tendría, (y lo hemos podido comprobar en la práctica) un nivel de eficacia más limitado que una estrategia en la que se intente combinar diferentes enfoques para adaptarlos a cada situación concreta.

Demostremos un breve repaso a algunos de los programas que nuestra fundación ha llevado a cabo en los últimos años, y a algunas de las experiencias que consideramos más significativas respecto a las relaciones intergeneracionales:

### **Programa Intergeneracional de vivienda compartida entre personas mayores y jóvenes universitarios *Viure i Conviure***

*Viure i Conviure* es un programa de vivienda compartida entre personas mayores y estudiantes universitarios, basado en los principios de la convivencia y la solidaridad. Gestionado y administrado por la Fundación *Viure i Conviure*, este año cumple su décimo aniversario.

Dos generaciones, jóvenes y mayores, que en los últimos años, y sobre todo a causa de los cambios y transformaciones en las estructuras familiares, no conviven cotidianamente, de forma que un importante potencial de enriquecimiento personal se pierde. Esto sucede porque, por un lado, no se puede producir el traspaso de la experiencia de vida que acumulan las personas mayores y, por otro, no se genera la tolerancia y la adaptación a las nuevas realidades sociales y culturales que comporta la relación con los jóvenes.

De esta manera se quiere combatir también la falsa idea de que la vejez es una etapa inactiva e improductiva de la vida y, a la vez, sensibilizar a los jóvenes respecto de la realidad de las personas mayores y del crecimiento personal de la conciencia solidaria en una sociedad remarcablemente individualista.

Evidentemente, es un programa adaptado a la realidad de cada ciudad en la que está implantado, y que quiere tener un carácter significativamente social, en el que la motivación básica de los participantes sea la de colaborar activamente en un intercambio solidario y sin ánimo de lucro entre las dos generaciones.

Los objetivos de *Viure i Conviure* son, por lo tanto:

- Promover y facilitar relaciones solidarias y de ayuda mutua entre dos generaciones: las personas mayores y los jóvenes.
- Proponer medidas alternativas para afrontar el problema de la soledad en las personas mayores.
- Facilitar alternativas de alojamiento a los jóvenes estudiantes universitarios.

El programa está implantado en 27 ciudades de seis comunidades autónomas del Estado español, y colaboran en él los correspondientes ayuntamientos, que son los responsables de la captación, selección y posterior seguimiento de las personas mayores de aquel municipio, y las universidades, que llevan a cabo la captación y selección de los jóvenes. La condición para que una ciudad se pueda acoger a *Viure i Conviure* es que sea sede universitaria.

*Viure i Conviure* se dirige a personas de más de 65 años que vivan solas y a jóvenes estudiantes universitarios de menos de 30, que no trabajen ni residan en la misma ciudad. En el caso de los estudiantes de postgrado podrán acceder hasta los 35 años.

Para participar, las personas mayores deben mantener un estado psicofísico que les permita valerse por sí mismas y deben disponer de una vivienda en unas condiciones adecuadas de habitabilidad e higiene, así como estar dispuestas a compartirla a cambio de compañía y de algunas otras ayudas que se pacten.

Con respecto a los estudiantes, básicamente se les valora la motivación, los hábitos y el estilo de vida, la disponibilidad y las contraprestaciones que estén dispuestos a asumir. También se tiene en cuenta la situación económica de la unidad familiar de procedencia.

Los profesionales que intervienen son un equipo multidisciplinar formado por un trabajador social del ayuntamiento, que es el referente de la persona mayor, y un psicólogo de la fundación, que lo es de los jóvenes universitarios. Estos profesionales analizan los perfiles de los solicitantes, realizan las propuestas de aparejamiento intentando buscar los perfiles más compatibles posibles, y llevan a cabo el seguimiento de la convivencia. Una buena selección es clave para el desarrollo del programa, pero el seguimiento es tan importante, o más.

La convivencia se mantiene durante todo el curso universitario y, siempre que sea posible, se intenta que la pareja continúe el curso siguiente.

La experiencia nos demuestra que las personas mayores que participan en *Viure i Conviure*, aparte de ver resuelto su problema de soledad, consiguen otros beneficios, como por ejemplo una mayor tranquilidad por parte de la propia persona mayor y de su familia; en algunos casos, el joven ejerce un control en la medicación de la persona mayor; también se generan hábitos más saludables, como salir a pasear un rato cada día y se mejora en la alimentación (por el hecho de compartir las comidas con otra persona). Así se han superado muchos estados depresivos ocasionados por el hecho de estar solo; y también se ha de destacar que la fundación otorga unas ayudas compensatorias de 100 euros mensuales a la persona mayor, para que el hecho de tener en casa a un joven no le suponga un gasto extra en los consumos de agua, luz y gas.

Asimismo, el programa tiene un efecto redistributivo, puesto que posibilita que jóvenes provenientes de familias con pocos recursos (el 76 % de los jóvenes acogidos a *Viure i Conviure* tienen unos ingresos familiares por debajo de los 24.000 euros anuales), que no podrían escoger estudios por el inconveniente del precio de la vivienda en determinadas ciudades, puedan hacerlo. También es destacable que el joven, con esta alternativa, consigue un entorno más familiar, que facilita el estudio; y también –de la misma manera– recibe una ayuda compensatoria de la fundación, de 490 euros por curso académico, para hacer frente a los gastos de transporte y a otros relacionados con los estudios.

Pero lo más importante es el diálogo intergeneracional que se consigue con la convivencia, el proceso de aprendizaje que experimentan las dos generaciones: los jóvenes, de la experiencia de vida de las personas mayores, y éstas, de las nuevas tecnologías y conocimientos, más al alcance de las generaciones más jóvenes.

Aparte de cubrir las necesidades más tangibles, que eran la puerta de entrada a *Viure i Conviure*, es decir, la seguridad física por parte de la persona mayor y la alternativa a un alojamiento universitario por parte del joven,

se consigue cubrir otras demandas vinculadas con los déficit relacionales de la sociedad actual: la soledad y la solidaridad.

Sólo querríamos destacar, para acabar, que este proyecto ha recibido múltiples premios durante estos diez años.

#### **Concurso periodístico intergeneracional, «Tienes una Historia que contar»**

«Tienes una historia que contar» es un proyecto de comunicación intergeneracional, que tiene el objetivo de fomentar el diálogo entre dos generaciones, los mayores y los jóvenes, a través de un concurso periodístico.

En este proyecto colabora la Unión Democrática de Pensionistas y Jubilados de España, y está dirigida por la empresa de iniciativas sociales Esto es Vida. Actualmente está en marcha la segunda edición. La primera fue el curso 2005-2006, en Madrid, y la segunda se está desarrollando en Valencia.

El proyecto se basa en las entrevistas que mantienen estudiantes de periodismo con personas mayores previamente seleccionadas para recuperar experiencias con un interés particular.

Los más mayores actúan como testigos y protagonistas de experiencias vividas en primera persona, y los jóvenes, estudiantes de periodismo, dan a conocer estas historias memorables, de gran valor histórico y humano, a través de la redacción de artículos periodísticos, que se presentan al concurso. La buena comunicación, la comprensión y la complicidad que se crea entre emisor y receptor, es de gran importancia para el resultado final.

Los protagonistas son personas de más de 65 años que vivan en centros residenciales o vayan a centros de personas mayores, que puedan hablar de sus propias vivencias, recordarlas y compartirlas, a la vez que establecen contacto con jóvenes estudiantes.

Y los estudiantes de periodismo de las universidades participantes (Complutense, Carlos III y Rey Juan Carlos, en el caso de Madrid, y Universidad de Valencia, Jaume I, Miguel Hernández de Elche y Universidad de Alicante, en el caso de la edición valenciana) tienen la oportunidad de entrevistarse con los más mayores para recoger las historias de estos. La participación en el concurso, además de una experiencia muy gratificante, resulta una práctica periodística de gran valor para el estudiante.

Para las personas mayores, el primer premio es la realización del sueño de su vida, que ellos mismos expresan al inscribirse en el concurso, y para los estudiantes, el primer premio es de 6.000 euros y la publicación de su trabajo en los medios de comunicación nacional colaboradores del proyecto. Asimismo, se reparten 10.000 euros más en premios a los finalistas.

Los mejores relatos se publican en medios nacionales de comunicación, en boletines de asociaciones y publicaciones universitarias. También se recogen, en la página web del proyecto, todas las historias presentadas al concurso y se publica un libro con una selección de los mejores artículos.

#### **«El libro de mi vida»**

«El libro de mi vida» es un concurso literario que convoca la Fundación conjuntamente con Òmnium Cultural, y que está abierto a todas las personas de más de 60 años. La persona mayor, mediante una narración, una descripción o un poema da a conocer a un niño el impacto que ha tenido un determinado libro en su vida. Y estos niños menores de 12 años dibujan la explicación de este relato.

La entrega de los premios se realiza en el marco de los actos de celebración de la noche de Santa Llúcia de Òmnium Cultural.

#### **Proyecto «Diálogo educativo intergeneracional»**

El «Diálogo educativo intergeneracional», proyecto que lleva a cabo la fundación con la colaboración de UNESCOCAT, pretende potenciar la interacción entre personas de edades muy diferentes que viven en un mismo barrio o pueblo, en un marco de acción educativa innovadora. La idea clave es hacer compartir conocimientos y experiencias que potencien la comprensión de los demás, a la vez que se da relevancia a los diferentes puntos de vista propios de cada generación, en la perspectiva de potenciar nuevas percepciones de la realidad, más ricas y tolerantes.

Las acciones que se proponen están basadas en actividades de enseñanza y aprendizaje vinculadas a la memoria, al descubrimiento, a la vivencia y al uso de las nuevas tecnologías a partir de una metodología educativa basada en la reciprocidad.

El objetivo de los talleres es poner en situaciones compartidas de carácter educativo a adolescentes y personas mayores, para que establezcan un diálogo educativo intergeneracional. Mediante este diálogo se pueden transmitir valores, experiencia y conocimientos de manera recíproca; se pueden desarrollar actividades de aprendizaje basadas en el intercambio, la investigación y el uso de las nuevas tecnologías, y se lleva a cabo un aprendizaje vivencial.

En el proyecto educativo han participado, en esta primera edición, 98 socios de ocho clubes Sant Jordi de Cataluña y 781 estudiantes, de ocho escuelas de educación primaria y de institutos de educación secundaria.

#### **«Convivir con los nietos»**

Es un programa de formación en recursos educativos dirigido a las personas mayores, que está desarrollando la Fundación Viure i Conviure con el fin de aprovechar la presencia de las abuelas y los abuelos en la educación de sus nietos para potenciar los valores de la relación. Se pretende ofrecer ideas e informaciones útiles para reflexionar, para potenciar habilidades y valores y poder establecer una relación más enriquecedora y educativa con los nietos. Los temas que se tratan son:

- las necesidades de los niños y las familias,
- aprender a poner límites,

- alimentación y salud,
- relación entre generaciones,
- comunicación asertiva,
- cuestiones de seguridad, y
- el ocio

Actualmente, se está desarrollando en cinco clubes Sant Jordi, durante los meses de junio y julio, y participan en él los socios con sus nietos.

#### **Cursos de informática**

Estos cursos tienen como objetivo intentar reducir la brecha digital intergeneracional que actualmente se está dando entre las generaciones más jóvenes y las mayores.

En la actualidad, la fundación dispone de una red de 15 aulas de informática donde se imparten cursos de iniciación. Durante el año 2006 se realizaron 232 cursos y participaron en ellos 1.979 personas mayores. Los profesores son estudiantes universitarios, de las diferentes universidades con las que la fundación tiene convenio.

Y por último, la fundación también lleva a cabo proyectos en colaboración con otras entidades.

#### **Convocatoria de ayudas a proyectos intergeneracionales**

Durante los años 2005 y 2006, la fundación dedicó su convocatoria anual de ayudas a entidades sin afán de lucro, más específicamente a proyectos que promovieran las relaciones intergeneracionales. En estas dos convocatorias la fundación apoyó a 64 proyectos de todo el estado, por un importe de un millón de euros.

Estos 64 proyectos planteaban, por ejemplo, el que los abuelos contando un cuento, y los niños lo dibujen, y que estos cuentos con los dibujos se editen en un libro; otro proyecto recuperaba los juegos de nuestros abuelos, juegos como la peonza, los bolos; también se creó una coral intergeneracional, formada por residentes de un centro de día, y alumnos de una escuela de primaria de aquel barrio; otro proyecto se llamó «Pasteles del recuerdo», y en el las personas mayores enseñaban a cocinar a jóvenes con discapacidad; o bien los huertos intergeneracionales, en los que personas mayores educaban a jóvenes con discapacidad intelectual a cultivarlos, y después iban a vender los productos al mercado, entre otros. Todos estos proyectos contaron con un seguimiento de la fundación, los visitamos a todos para conocerlos de cerca y saber si la entidad necesitaba algún apoyo extra.

1 *Generations as partners. A practical framework for us by anyone interested in bringing young and older people together* (2003), Age Concern West Sussex.

2 El mismo estudio indica que las personas mayores que participaron en las experiencias intergeneracionales, se encontraban alrededor de la media de la comunidad en cuanto a salud física, mientras que algo por debajo en cuanto a salud mental; seña-

laba también que algunas de las personas mayores sufrían dificultades emocionales. Por otra parte el estudio también indica que la mayoría de mentores disfrutaba de una muy buena calidad de vida.



**Josep Solans Domínguez**  
Director-Gerente de la Fundació Viure i Conviure  
Obra Social de Caixa Catalunya

---

## DESDE LA FUNDACIÓN VIURE I CONVIURE

Josep Solans

---

Vivimos en una sociedad en la que los cambios demográficos son cada vez más veloces, en la que en una parte importante éstos propician la segregación entre generaciones, y en la que las estructuras familiares y sociales evidencian cada vez más este distanciamiento generacional. Así, vemos cómo se han creado estereotipos entre generaciones enteras, mayoritariamente negativos, con una disminución de los intercambios positivos entre ellas.

Estas generaciones distanciadas tienen valiosos recursos para la sociedad en conjunto, y también tienen áreas de interés y de preocupación comunes. Tanto la persona joven como la persona mayor, a menudo, son marginadas de las esferas de decisión sobre cuestiones que afectan directamente a sus vidas.

Seguramente se hace necesario construir de otro modo, tanto la juventud como la vejez, favorecer los cambios sociales y culturales que permitan que los unos puedan «apoderarse» dignamente de su juventud y los otros de su vejez y, desde luego, crear espacios que posibiliten y favorezcan relaciones e intercambios intergeneracionales positivos. Pero también deben crearse espacios de análisis, reflexión y debate que permitan abordar el presente y el futuro de las relaciones intergeneracionales sin prejuicios ni tabúes y, evidentemente, más allá de las representaciones tópicas y de las declaraciones de buenas intenciones.



En este contexto, La Obra Social de Caixa Catalunya, a través de la Fundación Viure i Conviure, destina recursos y realiza su aportación, poniendo a disposición de la sociedad y de las personas una serie de programas intergeneracionales, algunos de los cuales se reflejan conocer en esta edición, concretamente en el catálogo de experiencias. Pero queremos significar de manera especial el programa de vivienda compartida *Viure i Conviure*, que este año cumple el 10º aniversario. Los valores que esta experiencia vital aporta a sus participantes son tan positivos, que nos han hecho continuar promoviendo las relaciones entre generaciones. La solidaridad entre jóvenes y mayores, el respeto mutuo, el diálogo, la tolerancia, el conocimiento del otro y, en algunos casos, el intercambio cultural, entre otros, son valores que permiten mantener vivo el objetivo de la Fundación de realizar una aportación a la sociedad para mejorar la calidad de vida de las personas.

Desde la Fundación Viure i Conviure, nos formulamos una serie de preguntas de manera permanente, en cada una de las acciones, en cada uno de los proyectos y programas que promovemos y/o en los que tenemos la oportunidad de participar: ¿Qué aportamos a las personas? ¿Qué aportamos a la sociedad? ¿Cuál es nuestro valor añadido? El mejor indicador para continuar con la acción, empezar a impulsar un nuevo proyecto, es una respuesta concreta y afirmativa a estas preguntas.

Dentro de los actos de celebración del 10º aniversario del Programa Intergeneracional *Viure i Conviure* se organizó un acto lúdico en homenaje a todos los participantes del Estado español, en el Palau de la Música Catalana. Pero también decidimos hacer una aportación más a la sociedad en general, y especialmente a los profesionales que trabajan diariamente con proyectos intergeneracionales y a los teóricos del ámbito de las ciencias sociales, promoviendo y organizando la celebración de la Conferencia Internacional sobre la Convivencia entre Generaciones, con el objetivo de aportar reflexión, conocimiento, información y recursos útiles para un mejor desarrollo de nuestro trabajo de cada día, en beneficio de las personas para las que trabajamos.

El reto que suponía nuestra decisión era muy atrevido, y difícil, ya que queríamos tener, compartir y debatir en nuestra casa sobre el presente y el futuro de las relaciones entre generaciones, con los mejores especialistas, el mejor conocimiento, los mejores recursos y toda la información posible existente en este momento, a nivel mundial.

Y el resultado de ese reto se ha materializado con la edición de este libro, que recoge el conjunto de ponencias que pudieron escucharse en la Conferencia Internacional. Esperamos que el libro haga realidad nuestro objetivo de aportar un valor añadido en el ámbito de las relaciones intergeneracionales.

**Josep Solans i Domínguez**

**Patronato**

**Presidente**

Narcís Serra Serra  
*Presidente de Caixa Catalunya*

**Vicepresidente**

Josep M. Loza Xuriach  
*Director General de Caixa Catalunya*

**Secretario**

Ramon M. Llevador Roig  
*Asesor Institucional de Caixa Catalunya*

**Patrón delegado**

Miquel Perdiguer Andrés  
*Director de la Obra Social  
de Caixa Catalunya*

**Vocales**

Josep Querol Segura  
Estanis Felip Monsonís  
Joan Güell Juan  
Gemma López Canosa  
Pablo Ros García  
Maties Vives March  
Carme Llobera Carbonell

**Director – Gerente**

Josep Solans Domínguez

**Edición y producción:**

Fundació Viure i Conviure  
de Caixa Catalunya

Mònica Duaigües Duaigües  
*Jefe de Programas*

**Director de la edición:**

Jorge Larrosa Bondía

**Coordinación:**

Socorro Giménez - Art in Project

**Diseño gráfico:**

Rosa Lladó - Salon de Thé,  
Reinhard Steger - St/P

**Corrección y traducción de textos:**

Estudi Balmes:  
Carles Alcoy (castellano)  
Peter Sotirakis (inglés)

Ann Oltra (inglés)

**Fotomecánica e impresión:**

Nova Era

**Textos:**

Lars Bang Larsen  
Zygmunt Bauman  
Laurence Cornu  
Mia Couto  
Manuel Delgado  
Mònica Duaigües  
Ignacio Echevarría  
Carles Feixa  
Ricardo Forster  
Enrique Gil Calvo  
Fernando González  
Paul Holdengräber  
Jorge Larrosa  
Carlos Losilla  
Josep M. Loza  
Michel Maffesoli  
Alberto Manguel  
Chus Martínez  
Joan Carles Mèlich  
José Luis Pardo  
Carlos Skliar  
Josep Solans

**© de los textos y las traducciones:**

sus autores, 2007

**© de las imágenes:**

sus autores y sus propietarios, 2007

**Créditos fotográficos:**

**© de las imágenes de la Conferencia  
Internacional sobre la Convivencia  
entre Generaciones:**

Helena Encinas  
Fotoleve Productora

Museo Nacional del Prado, p. 235  
Photo RMN © René-Gabriel  
Ojéda, p. 235  
L. Orgel-Köhne/DHM, Berlin, p. 237  
Bruno Barbey / Magnum Photos /  
Contacto, p. 240  
The Kid © Roy Export Company  
Establishment, p. 257  
Palle Nielsen, p. 268  
Galleria Massimo de Carlo  
y Roberto Cuoghi, pp. 271-272  
Asli Sungu, p. 276  
Frankfurter Kunstverein  
y Arturas Raila, pp. 280-283

**© de la edición:**

Fundació Viure i Conviure  
de Caixa Catalunya, 2007

ISBN: 978-84-612-0109-9  
DL: B-50247-2007