

# Nómadas y anfibios: dos metáforas de insurgencia cultural

**WILLIAM RAMÍREZ TOBÓN\***

WILLIAM  
RAMÍREZ  
TOBÓN  
Investigador del  
Instituto de  
Estudios Políticos  
de la Universidad  
Nacional

A finales de 1997 se realizó en Barcelona el Primer Laboratorio de Nomadología, importante encuentro de quienes bajo las sugerencias de la obra de Deleuze, Guattari y Lyotard, se disponían a debatir lo que parecer ser el más reciente malestar existencial de la cultura francesa. La nueva reflexión académica había venido haciendo uso del nomadismo, noción propia de la sociología, la antropología, la etnografía y la demografía, como herramienta para tallar una metáfora acerca de las búsquedas y ansiedades del hombre contemporáneo. Lo nomádico, lo nómada, muy dentro de la perspectiva de la posmodernidad, llegó a ser, así, un des-

centrarse respecto de los paradigmas y modelos consagrados, según un recurso deconstructor de los anteriores consensos políticos, culturales y científicos con el fin de construir nuevas propuestas de indagación y certeza. Desde la historia y la política, por ejemplo, algunos procesos han sido vistos como flujos de resistencia y de movilidad frente a las hegemonías del entorno. Desde la ciencia, se ha procedido a una inversión y desplazamiento de los presupuestos científicos sobre la base de una deconstrucción de las bases del conocimiento y de su función social. Desde los nuevos espacios de la comunicación electrónica, se habla del medio

digital en el sentido de una promoción "del nomadismo como forma de vida preponderante en el planeta tierra"<sup>1</sup>.

Como era de esperarse, la nomadología ha llegado también a Colombia. La revista "Nómadas" de la Universidad Central, cuyo nombre es más una coincidencia que una relación de identidad con esta nueva postura venida del viejo continente, celebra su quinto aniversario con un número especial dedicado al nomadismo. En el proyecto editorial<sup>2</sup> se buscan neo-nómadas en los gitanos de Colombia, en los Nukak-makuk del Amazonas, en los Goliardos del medioevo europeo, en los cartoneros y jóvenes callejeros de las ciudades colombianas, en los campesinos desplazados a lo largo de casi todo el territorio nacional.

En el presente artículo, si bien se reconocen los ilustres antecedentes filosóficos del nuevo producto académico, no se deja de reseñar lo que parece ser una muestra más de las periódicas travesuras culturales europeas y no la sólida propuesta ontológica que presumen sus publicistas. Al mismo tiempo y sin que ello suponga de nuestra parte un planteamiento comparativo entre lo de aquí y lo de allá, a la metáfora del nómada se le antepone la metáfora del anfibio cultural con un sentido de contraste apreciativo entre dos talantes culturales diferentes, y no como cotejo explicativo de sus diferencias y similitudes. No es, pues, que el anfibio y el nómada sean comparables ya que sus particulares bases de sustentación cultural son, de suyo, tan diferentes que se anulan como alternativas de intercambio. Lo que se pretende mostrar en este breve ensayo es, entre otras cosas, los

deleznables modos de recepción que nuestra cultura tiene frente a las propuestas llegadas desde las metrópolis del desarrollo occidental. Al punto de que por aderezar la casa para recibir al nómada de europa se nos olvida que en uno de los patios interiores mora, desde hace tiempo, un modesto y habitual anfibio.

### LAS CABRIOLAS ONTOLOGICAS

La Nomadología ha resultado ser una particular ontología social destinada a aliviar la crisis de conciencia producida por el fracaso de las utopías modernas. Con la arrogante desenvoltura propia de la ensayística francesa, con los sofisticados giros de sus líneas de pensamiento, se ha ido conformando una romántica y autocomplaciente epopeya individualista para escapar al crónico malestar de la derrota.

Según Santiago López Petit, uno de los participantes en el laboratorio de Barcelona, los antecedentes de la Nomadología se remontan a la famosa frase de Foucault, "no existen relaciones de poder sin resistencias", sobre la cual se pospuso el agregado de Deleuze, "y siempre hay algo que huye del poder". De este diálogo no consentido por Foucault pero sobreimpuesto por Deleuze, se dedujo que la entidad social no se alcanza por las contradicciones estructurales en el seno de la sociedad (base vs. superestructura, fuerzas productivas vs. relaciones de producción) sino por "sus líneas de fuga, por las líneas de desterritorialización que la atraviesan"<sup>3</sup>. Líneas de fuga que al evitar la conquista del individuo por parte del Estado mediante la cooptación o el sometimiento

(1) Gómez, Manuel. [www.espacio.com.mx/mortigoza](http://www.espacio.com.mx/mortigoza)

(2) Serrano, Fernando; Rueda, Rocío; Valderrama, Carlos Eduardo "Propuesta preliminar", En: *Nómadas*. Diuc. Universidad Central: Santafé de Bogotá, No.10, octubre 29 de 1998.

(3) López Petit, Santiago. <http://nodo50.ix.apc.org/laboratorio/documentos/milmesetas/Santi-Marina.htm>

coercitivo, le permite a aquél afirmar la vida como "pura fluencia sin forma, como puro indeterminado e ilimitado al que nada falta y que continuamente escapa, como el agua escapa a la mano que quiere cogerla"<sup>4</sup>. En Deleuze, de conformidad con las raíces nietzscheanas de su filosofía, la vida tiene una dimensión asertiva mediante la liberación de las líneas de fuga "que hacen proliferar el deseo y la vida", e introducen vivencias creativas "con toda su positividad y plenitud"<sup>5</sup>.

Pero lo que en Deleuze-Guattari es una primacía del deseo que busca configurar realizaciones de plenitud y positividad según una dinámica de líneas de fuga frente al poder, en autores posteriores las contradicciones con el poder ser vuelven un devenir donde la plenitud solo se alcanza a través de la negación. En este punto es necesario resaltar cómo los lúcidos y asertivos análisis de Deleuze acerca del deseo y lo social se vuelven, en sus epígonos de la nomadología, una cansina evocación de la derrota. Deleuze ha sido rotundo al afirmar que el aserto de "es la sociedad la que reprime el deseo", resulta ser un expediente consolador pero ingenuo para encontrar un chivo expiatorio de tal represión así se especifique la fórmula con concesiones acerca de un sistema de sociedad y una particular forma de producción y reproducción social. De todos modos, señala el pensador francés, el problema se sigue manteniendo en el plano de lo abstracto con lo cual se impide su solución ya que los responsables últimos de la represión del deseo no existen: "Sólo un afecto puede reprimir otro afecto, sólo una fuerza se opone a otra fuerza, sólo una pasión

incide sobre otra (...) lo abstracto no reprime a lo concreto, porque ni siquiera puede tocarlo"<sup>6</sup>. Y concluye que si hemos de hablar de la represión del deseo por la sociedad o una parte de ella, nos debemos enfrentar a la paradójica conclusión de "que es el deseo mismo el que ejerce la represión sobre sí"<sup>7</sup>.

Para la nomadología pos-deleuziana, en cambio, la reivindicación de lo concreto en la oposición deseo-sociedad se pierde en las sedativas pero artificiales impugnaciones abstractas acerca de las fuentes de la represión. La línea de partida de ello es el progresivo victimismo construido a partir de la crisis de la utopía socialista según un itinerario de frustraciones que se remonta a mayo de 1968, culmina con la caída del Muro de Berlín en 1989 y no da tregua con los paradigmáticos desarrollos de la China comunista y Vietnam, la anacrónica insularidad sociopolítica de Cuba y la dramática autoinmolación de Corea del Norte. En lo que pretende ser una nueva ontología del desarraigamiento social, el placer aparece originado en el abstracto desmantelamiento de una utopía deshecha por un ubicuo e impersonal designio de castigo sobre los altruistas deseos de los mejores hijos del siglo. Así se construye una romántica e indeterminada epopeya de la derrota: "la derrota, el fracaso, el hecho de que quienes queríamos cambiar la vida y transformar el mundo hemos sido vencidos" hasta reducirnos a hijos de la Noche del Siglo, una condición que nos condena a estar perdidos, expuestos a las travesías del nihilismo, (...) porque únicamente tenemos claro que hay que "resistir sin esperar nada"<sup>8</sup>. Y se llega así a una parti-

---

<sup>(4)</sup> Idem.

<sup>(5)</sup> Garcés, Marina. <http://nodo50.ix.apc.org/laboratorio/documentos/milmesetas/Santi-Marina.htm>

<sup>(6)</sup> Pardo, José Luis. Deleuze: *Violentar el Pensamiento*. Cincel Kapelusz: Santafé de Bogotá, 1992, p. 123

<sup>(7)</sup> Idem.

<sup>(8)</sup> López, Santiago. Ob. Cit.

cular “política nocturna” (por aquello de la Noche del Siglo) que cobija a las huestes de los derrotados y les proporciona un doble sentido: el querer vivir en tanto que desafío proporciona resistencia cuando se presenta como fuerza, y amistad cuando se presenta como relación. De ahí que, con un barroquismo verbal propio de su trágica metáfora sobre el destino humano, se concluye en lo siguiente:

El querer vivir como desafío comporta, por tanto, una des-sustancialización, un vaciamiento. Más exactamente, hacer del querer vivir un desafío es poner un desierto en el interior de uno mismo: decir no a las sujetaciones, a las dependencias. Es un estar dispuesto a pedirlo todo en cualquier momento. En definitiva, el querer vivir como desafío se vacía de la forma sujeto y se convierte en un sujeto imposible. Y no hay que olvidar que un sujeto imposible es aquel que es insoportable. Insoportable frente al poder pero también frente a sí mismo<sup>9</sup>.

El tremendumismo filosófico propio de la “política nocturna” antes dicha, llega a su punto culminante en la ponencia de la nomadóloga Marina Garcés quien declara en Barcelona con un irrefrenable impulso poético,

Ser hijo de la noche del siglo significa, antes que nada, haber nacido en el espacio/tiempo de una derrota que ya no es nuestra, es decir, en el espacio/tiempo de una derrota de la que no podemos disponer ya como acontecimiento determinante. Ser hijo de la noche del siglo significa por lo tanto estar ya embarcado en unas travesías que no dejan nada atrás y que no tienen como punto de referencia ni siquiera la luz tenue de lo que se ha perdido. (...) Los hijos de la noche del siglo hemos heredado del pasado un futuro hecho de posibles pero desprovisto de fin último<sup>10</sup>.

No obstante la terrible encrucijada nocturna donde varias generaciones de seres humanos se debaten bajo una derrota que no es la suya y un porvenir que no les pertenece, existe una posibilidad de redención. Es la de la comunicatividad, un nexo construido a partir de la recuperación de la naturaleza lingüística del hombre, una manera de “hacer experiencia del lenguaje mismo sin contenido real alguno”, lo cual lo aleja de la socialización entendida ésta como forma integracionista desde la cual el poder recibe numerosos consensos, conscientes e inconscientes. Se puede llegar de ese modo a un nuevo espacio dentro del cual, al romperse toda identidad o pertenencia representable propia de la lengua y ponerse fuera y en contra del Estado, se construye la comunicatividad como potencia esencialmente común<sup>11</sup>.

Otra propuesta, sin duda seductora por su brillantez propositiva y la actualidad de su soporte tecnológico, es la de Hakim Bey. Su enunciado es una contrastante imagen de pasado, presente y futuro donde alternan alquimistas de la Edad Media, piratas y corsarios del Siglo XVIII, adictos del ciberespacio actual y creadores de ciencia-ficción ciberpunk. Es un alucinante escenario por donde circulan: a) proscritos alquimistas enlazados en una red de remotos valles y castillos, estratégicamente invulnerables a la invasión, “conectados por un permanente flujo informativo de agentes secretos, en guerra con todos los gobiernos y dedicados exclusivamente al conocimiento”, b) piratas y corsarios creadores de una red de información que pese a lo primitiva y a su objetivo primordial de negocios ilícitos, envolvía al globo y funcionaba admirablemente: “repartidas por ella había islas, remotos escondites donde los barcos

<sup>(9)</sup> Idem.

<sup>(10)</sup> Garcés, Marina. Ob. Cit.

<sup>(11)</sup> Idem.

podían ser aprovisionados (...) completas mini-sociedades que vivían conscientemente fuera de la ley y mostraban determinación a mantenerse así, aunque fuera solo por una corta - pero alegre - existencia"; c) autores de ciencia-ficción como Bruce Sterling, quien hizo el relato de un futuro no muy lejano donde la decadencia de los sistemas políticos desembocaría en una proliferación descentralizada de experimentos sobre formas de vida: "gigantescas corporaciones de propiedad obrera, enclaves independientes dedicados a la piratería de datos, enclaves verde-social demócratas, enclaves de trabajo cero, zonas anarquistas liberadas, etc"; d) y finalmente, la tecnología moderna de la comunicación, que ya no hará necesarias las islas piratas porque "en el futuro, la propia tecnología - liberada de todo control político - hará posible un mundo entero de zonas autónomas"<sup>12</sup>.

Así nace la TAZ, zona temporalmente autónoma, que el autor pide no tomar como "una fantasía política (...) pese al entusiasmo oratorio de mi lenguaje", ni como un dogma político ya que "al final, la TAZ es prácticamente autoexplicativa (puesto que) en el contexto del mundo contemporáneo podría ser entendida sin dificultad... entendida en la acción"<sup>13</sup>. Las disculpas de Hakim Bey no están por demás, como se comprueba una vez se descubre lo que preludiaban. En efecto, el autor no se permite ningún reposo en la urgencia propositiva que puja por salir una vez instauradas sus TAZ. Estas son campamentos de guerrilleros ontológicos que golpean y corren al mantener "en movimiento a la tribu entera, aunque solo se trate de datos en el Web". Porque si la revolución está clausurada, la insur-

gencia sigue abierta: en nuestro tiempo no cabe sino concentrar nuestra fuerza en "poderes insurgentes" que eluden "todo entrampamiento en cualquier solución permanente". Fundamental para darle forma a la TAZ es el concepto de "nomadismo síquico" que configura a los "nómadas, viajeros síquicos que se mueven por la curiosidad o el deseo", aventureros de escasas lealtades, no ligados a ningún tiempo ni lugar y lanzados a la búsqueda de diversidad y aventura. Finalmente, en un delirante clímax contestatario, Hakim Bey concluye:

El nomadismo síquico como táctica, lo que metafóricamente Deleuze y Guattari llaman la máquina de guerra, transforma la paradoja de pasiva en activa, e incluso violenta. Los últimos estertores de Dios se han prolongado durante tanto tiempo – en las formas del Capitalismo, Comunismo y Fascismo, por ejemplo – que todavía queda mucha "destrucción creativa" por hacer para ser satisfecha por los comandos post-bakunianos y post-nietzscheanos, o por los apaches – literalmente "enemigos" – del viejo Consenso. Estos nómadas practican la razzia, son corsarios, virus. Necesitan y desean Taz, campos de tiendas oscuras bajo las estrellas del desierto, interzonas, fortificados oasis escondidos en las rutas de las caravanas, pedazos liberados de jungla y tierras baldías, áreas prohibidas, mercados negros y bazares underground<sup>14</sup>.

## DEL NÓMADA SÍQUICO AL ANFIBIO CULTURAL

La nomadología parece ser una forma de ontología social donde confluyen banales conclusiones con graves antecedentes filosóficos e históricos. Sobre un territorio devastado por el desencanto y la derrota

<sup>(12)</sup> Bey, Hakim. TAZ. *La Zona Temporalmente Autónoma*. En: <http://aleph.arts.org/accpar/número3/taz.htm>

<sup>(13)</sup> Idem.

<sup>(14)</sup> Idem.

la figura del nómada recorre sucesivas etapas de fuga, de negación pasiva, de activa destrucción, de exaltación libertaria, como alternativas de existencia a unas condiciones de vida hostiles y enajenantes. La paradoja inmediata de todo esto es, sin embargo, el elevamiento a metáfora de la libertad de un nomadismo que en su sentido objetivo no deja de implicar forzosas negaciones a las autonomías de grupo e individuales. Aun cuando el ejercicio metafórico supone trascender la forma dada, la licencia creativa tiene límites señalados por la necesaria conservación de una coherencia interna en la lógica de los significados que le imparten el nuevo sentido a la imagen. En el caso aquí tratado, la reconfiguración de significados exhibe un gratuito trastoque de sentidos. La condición nómada caracterizada por un penoso y determinante movimiento que reproduce condiciones de vida y de percepción ajenas a la voluntad individual, se convierte de pronto en un opcional viraje hacia una relación social plena de aperturas liberadoras. Aun más: la trashumancia hacia un punto que como meta es de por sí el comienzo de la indefectible partida hacia un nuevo y sin embargo previsible destino, se propone como una abierta y libérrima línea de horizonte.

Hay en todo esto una cierta reminiscencia del Buen Salvaje. La simple y prosaica verdad de que el nomadismo es un estado social de las épocas primitivas o de los pueblos poco civilizados se vuelve, bajo los efectos de una mala conciencia colonial aún no superada del todo, el romántico cliché del salvaje indómito, incontaminado y dueño de su sino. Gracias a ello se producen licencias tan extravagantes como la de Hakim Bey al colocar a los piratas y corsarios del siglo XVII -una dura época para todo aquel que no fuera noble ó prelado -bajo el guión Hollywoodense de aventureros conscientemente instalados fuera de la ley para elegir "una corta -pero alegre- existencia".

Pero la nomadología, ese campo de "tiendas oscuras bajo las estrellas del de-

síerto" parece ser, sobre todo, el impotente producto de un pensamiento europeo que bajo el tedio y la mala conciencia de su civilización etnocentrista, busca consolarse con una imagen alucinada de lo que podría ser su liberación. Con la ayuda instrumental de una secular tradición en las ciencias, artes y mañas de la racionalización, la justificación y la seducción, ese pensamiento del desengaño y la derrota ha echado mano de todo cuanto tiene al alcance. De la valiosa y todavía inacabada superación de la modernidad, por ejemplo. De ahí que la conversión del nomadismo a metáfora de la libertad sea, en ese caso, el equívoco desvío de quienes al forzar la clave desinhibidora de la posmodernidad han hecho de ésta una simple caja de herramientas para el desmantelamiento de cuanto aparato lógico se ponga a su alcance. De esa manera, bajo los efectos de su compulsión deconstructora de los horizontes estructurales legados por la modernidad, lo objetivo y lo coherente se vuelve un volátil e informe fluido frente a la voluntarista subjetividad que todo lo deshace y todo lo recrea.

Muy llamativo todo ello, no puede negarse. Sobre todo para quienes, como los intelectuales latinoamericanos, casi siempre han levantado la mirada, fascinados, hacia los luminosos globos de ensayo lanzados por el ingenio conceptual de la cultura europea. Así tal cosa les haya impedido mirar, a ras de tierra, los destellos esporádicos que iluminan nuestro paisaje cultural. Por eso tal vez ha pasado desapercibida una metáfora criolla sembrada por investigadores nativos con nutrientes aborígenes y en los eriales de nuestro pensamiento académico. Una razón de más, seguramente, para el huizado reconocimiento del cual ha sido objeto.

Se trata de la expresión "anfibio cultural", acuñada en discusiones sobre la política educativa del país a finales de 1990, según una visión del sistema educativo como un espacio carente de articulación entre sus eslabones constituyentes con lo

cual se impedía el aprovechamiento social del saber, se agravaban las diferencias sociales y se debilitaba la cohesión nacional. La condición anfibio, como voluntad articuladora de los diferentes eslabones del sistema, solo fue en ese momento un memorando de expertos educativos desatendido por el Departamento Nacional de Planeación. Despues tuvo mejor suerte en la Universidad Nacional de Colombia ya que el principal gestor de la metáfora, Antanas Mockus, le dio al anfibio cultural una doble consigna dentro del claustro académico: la de formar personas capaces de desenvolverse en varios eslabones del sistema educativo y la de formar personas capaces de enseñar a aprender en contextos ajenos al mismo sistema. En síntesis, "buenos recontextualizadores y personas preparadas para actuar en el marco de diversidad cultural propio de nuestro país y de un mundo cada vez más integrado"<sup>15</sup>. Ya en este punto inicial la diferencia entre las dos metáforas empieza a ser elocuente. Ante la deconstrucción y el desmantelamiento de estructuras, propias del nómada síquico, la recontextualización a través de un proceso integrador de diversidades, propia del anfibio cultural. Ante el vacío respecto de su identidad humana, propia del nómada síquico, la conciencia global y el ánimo propositivo frente a la integración, propias del anfibio cultural.

Mas tarde, el anfibio cultural saltó del ámbito educativo y se metió de lleno dentro de la sociedad colombiana. Aquí resultó ser alguien

capaz de obedecer a sistemas de reglas parcialmente divergentes sin perder integridad intelectual y moral. Es esta integridad la

que le ayuda a seleccionar y jerarquizar fragmentos de conocimiento y de moralidad en un contexto, para traducirlos y hacer posible su apropiación en otro<sup>16</sup>.

El anfibio se vuelve un intérprete. Bajo la coexistencia de sistemas de reglas culturales distintos (de la misma manera como pueden coexistir lenguas diferentes) el anfibio desencadena un diálogo que según un proceso de selección y jerarquización, coloca puentes entre diferentes orillas hasta lograr una progresiva circulación de la riqueza cultural. Despojado hasta el máximo de cualquier vestidura, el problema moral del anfibio se puede formular, según Antanas Mockus, de la siguiente manera: "¿es posible respetar simultáneamente desde dentro sistemas de reglas culturales diversos y parcialmente divergentes? ¿es posible hacerlo conservando integridad moral?"<sup>17</sup>.

La reiterada advertencia de Antanas en los dos textos precedentes sobre la necesidad de no "perder integridad intelectual y moral" y de conciliar el respeto a la heterogeneidad de reglas y sistemas con la conservación de la "integridad moral" puede plantear, sin embargo, algunos problemas. Según los implícitos de tal condicionamiento podría concebirse al anfibio como un receptor y procesador de particularidades obligado, según un imperativo ético absoluto, a condensar las diferencias dentro de una categoría universal de moral con valores ejemplares y moralizantes. Así parece sugerirlo el hecho de que "la integración del fondo moral de diversas tradiciones" conducirían a un punto en el cual "moralidad y cultura coinciden y se expresan con pureza o perfección ejemplar" hasta llegar a

<sup>15</sup> Mockus, Antanas "Anfibios Culturales y Divorcio entre Ley, Moral y Cultura". En: *Análisis Político*, IEPRI: Santafé de Bogotá, No 21, enero-abril 1994.

<sup>16</sup> Idem., p. 38

<sup>17</sup> Mockus, Antanas "Anfibios Culturales, Moral y Productividad". En: *Revista Colombiana de Psicología*. Universidad Nacional de Colombia: Santafé de Bogotá, No.3, 1994, p. 129

lograrse por tal vía, una "especie de integración moral de la Humanidad"<sup>18</sup>. Aún cuando Antanas indica, más adelante, que "no se trata de encontrar un diccionario global y estable" puesto que hoy no es permitido "suponer ingenuamente la existencia de tales invariantes", la ambivalencia entre la garantía de las premisas explícitas y los alcances implícitos de los presupuestos filosóficos de su discurso, no queda resuelta<sup>19</sup>.

Pero más allá de las tensiones de Antanas Mockus entre los imperativos morales kantianos y las transparencias comunicativas habermasianas, por un lado, y el relativisante hábitat opuesto al maximalismo moral propio del anfibio, por el otro, habría que redefinir en este último sus características modulares. Es posible asegurar, de entrada, que el anfibio cultural encarna una de las características determinantes de nuestra condición nacional: la de ser una entidad inacabada y en constante formación y presentar, al mismo tiempo, un comportamiento de tipo caótico en el cual la inestabilidad, la complejidad y la no-linealidad dificultan al máximo la configuración de unidades constantes. La cultura para el anfibio se define, por consiguiente, como la búsqueda y configuración de una identidad particular y variable sometida, de manera constante, a las vicisitudes de una pluralidad que por seducción y coacción, o ambas a la vez, desequilibra o modifica los rasgos hasta el momento obtenidos. En consecuencia, más que una cultura y una identidad, el anfibio asimila varias y diferentes culturas e identidades que rebasan, por la divergencia de sus intereses, la posibilidad de una solución integral. La ética es para el anfibio el camino y los procedimientos a través de los cuales vive el compromiso siempre diferenciado de

las identidades y no un a-priori moral que funde, en la virtud absoluta y trascendente de la moral, los siempre contingentes valores creados a partir de las relaciones sociales.

En un medio semejante la utopía social, como advenimiento final de una magna realización humana transportada por una historia lineal, progresiva y de virtualidades incontenibles, tiende a volverse una utopía de alcance intermedio. Esta, como meta parcial y no total delvenir humano, adquiere un carácter más relativo e instrumental que termina expoñiéndola a la prueba de la realidad y por consiguiente a la adaptación o desplazamiento permanentes a favor de otras utopías de igual alcance intermedio. En Macondo, otra excelente metáfora de nuestro ser cultural, la muerte de la utopía no es un duelo inconsolable porque la pujanza de los días no da tregua y hay que secar las lágrimas para reabrir la brecha. Hay allí, en consecuencia, un ambiente poco propicio al cultivo de los desgarramientos existenciales. Dado que el descubrimiento, el montaje y la verificación de las estructuras es un quehacer cotidiano con inmaduras raíces en un reciente ayer de la historia, los problemas "post" de los europeos suelen reflotar como advenedizas y pasajeras natas en las élites culturales vanguardistas de nuestra sociedad. Y es que el posmodernismo solo puede tener vigencia e incluso fuerza vinculante cuando las raíces estructurales de la modernidad pierden significado por efecto de esclerosis múltiples, y su deconstrucción se vuelve un camino para el hallazgo de otros sentidos que pese a su novedad no renuncian a los elementos que soportaban las viejas estructuras. No es inventar de la nada porque la nada es ya un imposible en la aparatoso y multisecular

<sup>(18)</sup> Idem., p. 130

<sup>(19)</sup> Idem.

civilización occidental; es, más bien, una reconfiguración de las viejas claves del pensamiento y de la conciencia racionalista y antirracionalista que han impulsado su cultura.

En el ámbito de las dos metáforas que según nuestro entender expresan cabalmente nuestra personalidad cultural - Macondo y el anfibio cultural - la deconstrucción es una tarea extraña porque en nuestro medio, más que reconfigurar herencias, hay que hacerlas y esperar a que de acuerdo con su solidez se proyecten como patrimonio cultural al mayor número posible de generaciones posteriores. ¿Cómo, sin embargo, asegurar la estabilidad y consistencia de tal patrimonio en un sistema complejo inestable que podría asimilarse a esa "lógica borrosa" en la cual, "cuanto más de cerca se mira un problema del mundo real, tanto más borrosa se vuelve su solución"?<sup>20</sup> Este es uno de los medios propios del anfibio cultural dada su desenvoltura para recorrer y conectar entre sí los diversos y a veces opuestos territorios del paisaje social sin perder, en tanto, la necesaria coherencia lógica:

Una de las maneras en que se podría conservar consistencia moral obedeciendo sucesiva o simultáneamente a diversos sistemas de reglas sería el reconocimiento de las estructuras comunes subyacentes. Un caso extremo -mas no imposible- sería el de quien se ve obligado a "trabajar" simultáneamente para dos ejércitos enemigos. Una vez dejada de lado la dicotomía básica (la definición amigo - enemigo), puede descubrir que el comportamiento cotidiano y las relaciones personales se estructuran de manera muy similar en ambos contextos: los ejércitos se parecen<sup>21</sup>.

## EL ANFIBIO CULTURAL FRENTE A LOS EJÉRCITOS ENEMIGOS

Puestos ya frente a la situación de guerra que amenaza con comprometer la totalidad de la población colombiana, uno no deja de preguntarse donde colocar la metáfora del anfibio cultural. El escenario no podría ser más complicado. Basta ver la ambivalencia de unas conversaciones de paz en medio de la guerra que al enrarecerse y dilatarse en el tiempo sin asegurar conexiones creíbles con una fase de negociación, están polarizando cada vez más las posiciones. Rota por la guerrilla la previsible secuencia entre conversación y negociación, el proceso se convierte en un exasperante trámite dilatorio en el que las FARC superponen diversas maniobras tácticas para favorecer factores tales como la acumulación de fuerzas propias, el agrietamiento del bloque gubernamental y un máximo aprovechamiento del aparato mediático con fines de propaganda. De esta manera la distensión que debería haber provocado la inicial muestra de acercamiento entre los oponentes se ha ido trocando en desconfianza, crispación y complicados artificios para mantener en pie una mesa en la que ninguno de los invitados quiere correr el riesgo de dar la última baraja.

Mientras tanto, a lo largo y ancho del país los ánimos se atrincheran y la territorialización del odio y el miedo se hace más tangible. Los antagonistas se niegan entre sí anulando o reduciendo la legitimidad política que a cada uno les confiere el hecho de hacer la guerra a favor o en contra del Estado: a la guerrilla se le busca confinar en la delincuencia común por su soporte económico en la extor-

<sup>(20)</sup> Kosko, B. *Pensamiento Borroso: La Nueva Ciencia de la Lógica Borrosa*. Grijalbo/Mondadori: Barcelona, 1995, p. 147.

<sup>(21)</sup> Mockus, A. "Anfibios Culturales y Divorcio entre Ley, Moral y Cultura". Ob. Cit., p. 38.

sión, el secuestro y el narcotráfico; a las autodefensas se les niega, por sus orígenes paramilitares, la autonomía correspondiente a una derecha armada cada vez más coherente en sus fines restauradores del orden tradicional; a las fuerzas gubernamentales se les minimiza el carácter legal de sus funciones represivas por las frecuentes violaciones de los derechos humanos y su proclividad a defender los intereses de las élites del poder. Dentro de cada bando casi nadie piensa que se puede pasar de un lado al otro para mirarse en el espejo del enemigo; a muy pocos se les ocurre que estamos dotados para pasar del agua a la tierra y de la tierra al agua.

Sobre la dicotomía amigo-enemigo y el nefasto derivado de colocar al amigo del enemigo en las filas contrarias se levanta, no obstante, la neo-insurgencia del anfibio cultural que penetra las trincheras divisorias entre los diferentes adversarios, se mete en sus tiendas de campaña y hace de todas las razones de guerra de los combatientes, sin exclusiones, una hipótesis de paz. Ésta, como forma positiva que incluye en las premi-

sas todos los intereses que han hecho posible y mantienen la guerra, en su plan estratégico y en su cumplimiento evita los aparcamientos que por seducción o intimidación le inducen a tomar las diversas máquinas de guerra dentro de sus parcialidades. El anfibio es móvil porque para él la lealtad con grupos e intereses sólo tiene carácter vinculante cuando estos se adhieren al proyecto estratégico de la convivencia ciudadana. Ésta es su a-priori y a partir de ella construye una gramática del poder que le da sentido a su política de interpretar, en cada fuerza, las legitimizaciones de hecho que tratarán de configurar las posteriores fórmulas jurídicas de transacción entre los combatientes. Su capacidad para comprender el poder sin sucumbir a sus seducciones, le permite asimilar las razones tanto de guerra como de paz de los guerrilleros, los paramilitares y los soldados de la república. Es en este sentido que la metáfora del anfibio cultural puede hacernos pensar en una paz donde caben todas las guerras que de una u otra manera buscan hacer un proyecto diferente de sociedad.

