

**Martín Gómez-Ullate García de León\***

El consenso y el desencanto cultural, es decir, el nivel de acuerdo de los individuos con el estado de las cosas, se distribuye en distintas cualidades y grados en el seno de toda cultura. También, claro está, las respuestas que las personas manifiestan ante ese desencanto. Tanto el desencanto como las respuestas ensayadas se construyen colectivamente en el juego de las culturas y se sienten íntimamente en el interior de cada persona. Desencanto y consenso, conformismo e inconformismo, los dos polos siempre patentes en todo grupo humano, son flexibles, dinámicos y evolutivos a lo largo de nuestras vidas y de la Historia y llevan a las personas a abrazar unos u otros modos, estilos o “caminos” de vida.

En nuestros días, hay un cierto acuerdo, más bien minoritario, y un discurso crítico polifónico que dice que vivimos tiempos de decadencia moral, de crisis de sentido, que estamos en la era de la banalidad o del vacío, de la ignorancia, la mediocridad y la ordinariez, que son tiempos de quiebra de instituciones y tradiciones, de pérdida y vaciedad de valores, de pensamiento único y de devaluación intelectual, de pobreza espiritual y de implosión del conocimiento. Esta visión crítica de la sociedad, del mundo, del estado de las cosas, la encontramos entre intelectuales, radicales, humanistas o teólogos en elaborados discursos o en simples afirmaciones, y entre muchos otros en un asombro, apenas verbalizado, del rumbo que toma el cambio de sus entornos o el talante de las nuevas generaciones. Síntomas de semejante crisis pueden verse por todos lados: en la aparición y extensión de

---

\* Miembro de la Asociación Castellano-Manchega de Sociología.

nuevas patologías sociales, en el mantenimiento del statu quo de crecientes injusticias estructurales en que está envuelto la humanidad, y los balances que dichas injusticias arrojan, en la apatía política y la corrupción del sistema político y de las reglas del juego, en la proliferación de guerras y exterminios, en la impunidad y omnipotencia de los grandes intereses económicos, en el deterioro medioambiental o en la programación de las televisiones. Pero pueden también no verse; esto depende del alcance y la cualidad de una mirada, que no tiene otras lentes que las de los modelos de valores, o el ethos y la cosmovisión que sostiene aquel o aquella que mira.

De hecho, la visión crítica, radical, desencantada es, en realidad, una excepción. Lo que a la mayoría, al hombre-masa orteguiano, en realidad le preocupa es “llegar” a fin de mes o si tal o cual equipo va a fichar a uno u otro jugador. Estructura y antiestructura, cultura y contracultura, ortodoxia y heterodoxia siempre han estado en relación desigual. Ahora, como en todo tiempo y lugar, por mucho que hayan ardido las hogueras de la inquisición, la heterodoxia es materializada por una minoría, por el dos por ciento del diez por ciento. Para simbolizar gráficamente la relación entre ortodoxia y heterodoxia, estructura y anti-estructura, cultura y contracultura, encanto y desencanto, mejor imaginaríamos el círculo pequeño dentro del círculo más grande en colores opuestos, necesarios el uno para el otro para concretarse –como el ying y el yang chino- que dos magnitudes semejantes confrontadas<sup>1</sup>.

“Donde predomina «el miserabilismo», hay que concluir que los innumerables de todos los tiempos prefieren una desdicha conocida a una desconocida posibilidad de dicha. El hombre rebelde es la excepción, el homo patiens, la regla. Donde quiera que se mire, aparecen los hombres más como pacientes que como rebeldes, más como súbditos que como sujetos, más como acorralados que como evadidos” (Sloterdijk, 1998:64)

En nuestras sociedades occidentales contemporáneas, la heterodoxia y la ortodoxia, caras opuestas de la misma moneda, adoptan múltiples posibilidades del ser, distintas definiciones siempre en relación dialéctica. Producto único de nuestra época, la heterodoxia actual, el presente de lo anti-estructural, de lo alternativo –que en este plano de ideas son todos sinónimos frente a lo estructural, lo convencional, lo establecido-, es también resultado de una formación histórica.

Ante el desencanto<sup>2</sup> el hombre vuelve su cara para enfrentar la existencia de otras realidades más deseables en el Otro cultural, en un pasado, exótico e idealizado o en utopos imaginados. Nacen así, los viajes y los viajeros románticos, los escritores de utopías y antiutopías, y los experimentadores sociales... Byron y Thoreau, “beatnicks y hippies”, Merton y Fourier, owenitas y cuáqueros, Huxley y Skinner, punks y okupas, Borroughs y Kerouac, teólogos de la liberación y antiglobalizadores, Marcos y Bobé son todos autores y grupos –cabezas visibles- que en los últimos doscientos años, han contribuido a escribir esta historia social contemporánea del desencanto en occidente.

Pero siempre podemos remontarnos más hacia atrás. Así caracteriza Lisón Tolosana (1990:27) a “los raros” de la España barroca del siglo XVII: “Inquietos, hipermotivados, individualistas, visionarios, antiestructurales, no se someten al yugo de las normas, las quiebran; en sus cabezas bullen utopías, quieren el cambio, se rebelan y con sus vidas apicaradas y realizaciones literarias ofrecen modelos alternativos plurales de pensamiento y acción”.

Estas palabras son perfectamente extrapolables a románticos decimonónicos o contraculturales contemporáneos. Y podríamos remontarnos mucho más allá de la España barroca, a los goliardos, a los primeros cristianos, a los ascetas del desierto, y a las diferentes caras históricas del desencanto, siempre minoritarias, casi siempre perseguidas y con distinta incidencia en el *Establishment* cultural del que surgen enfrentándolo.

Los orígenes del desencanto están en la fundación mitopoyética del Hombre, en el mito fundacional lo encontramos como germen del nacimiento del grupo humano, ¿no fueron Adán y Eva los primeros desencantados según la teodicea bíblica? Pero lejos de pretender hacer un repaso exhaustivo de las características que el mismo ha ido tomando en los distintos momentos y lugares de la historia, considerar la dimensión diacrónica del desencanto nos sirve aquí para reflexionar sobre la variabilidad o inmutabilidad de sus formas. Toda antiestructura, toda vehiculación cultural del desencanto comparte su condición de radical, minoritaria y de ser un rechazo a lo establecido, a lo convencional, al Sistema, al orden de las cosas. Claro, tanto culturas como anticulturas varían y se suceden con el paso de las épocas y de los kilómetros. La variabilidad cultural, no obsta, sin embargo para percibir la constancia de las ultimidades humanas. Ciertos temas son recurrentes a lo largo de todo tiempo y lugar, por eso podemos entender hoy el hecho de “la actualidad de los goliardos” (Luis Antonio de Villena) o del anarquismo (Henry Arvon, Noam Chomsky), la inspiración en vidas occidentales de premisas indígenas del otro lado del mundo, de doctrinas filosóficas y espirituales de antaño, o la continuidad de ciertos temas fundamentales, constantes conformadores del hombre y la humanidad como la huida del mundo, la búsqueda espiritual, el anhelo utópico o el primigenio, el ideal revolucionario o el ecuménico.

Un vistazo a las bibliotecas de los desencantados<sup>3</sup> de nuestros días: ahí están Castaneda y Tagore, Gibran y Khayan, Tolkien y Ursula K. Legin, Hesse y Visnu Devananda, Freire y Gorki, Nietzsche y Kropotkin, Gandhi y Lanza de Vasto, Huxley y Skinner, Rousseau y Trotsky, Jack London y Stevenson,... ahí están, posados en las estanterías y revoloteando en las cabezas de los que allí viven, libros de yoga, de viajes, de autoayuda, de autogestión, de anarquismo, de agricultura, libros esotéricos y espirituales, de filosofía, de medicina, de astrología, de navegación, etc. Las resonancias entre los grafitis del mayo del 68 en Francia, los dichos de los hippies en EEUU o los de los románticos decimonónicos nos remiten a problemas comunes, radicales humanos que aparecen una y otra vez en las

formaciones históricas y culturales. Pasado, presente y futuro se dan cita en nuestras manifestaciones culturales y en nuestros estilos de vida. Es la diacronía del devenir. Con el prefijo “neo” (neorománticos, neohippies, neorurales,...) se intenta apresar esa construcción ambigua creada en contextos actuales aunque inspirada en contextos pasados.

Pero decir que el desencanto es universal, que aparece una y otra vez en la historia de las civilizaciones, y confirmar las resonancias de ese desencanto a lo largo de los siglos no obsta para reconocer las particularidades culturales del mismo, según el contexto en que se genera y las facetas que toma. ¿Qué se puede decir, entonces, de las facetas que escribe la heterodoxia de nuestros días en el lienzo de la cultura? ¿Cuáles son hoy las raíces del desencanto? ¿Cuáles los movimientos que genera?

## EL ROMANTICISMO Y LA QUIEBRA DE LA RAZÓN ILUSTRADA

“Mi espíritu no se paseó con el alma de los hombres  
Ni tampoco observó el mundo con ojos humano  
La sed de su ambición no era la mía Mis alegrías, mis  
pesares, mis pasiones y mis poderes hicieron de mí un  
extraño”

(Lord Byron)

Ciertamente, en esta larga historia de la heterodoxia, un padre mucho más cercano del desencanto de nuestros días, una configuración vital –artística, filosófica, vivencial, etc.- con la que comparte características fundamentales es el romanticismo. Bien es cierto, como ha estudiado Berlin, que tantas fueron las facetas mostradas por este movimiento y tal su ambigüedad, que se hace difícil su propia delimitación. En todo caso, para Berlin, que rastrea en sus raíces, lo fundamental del romanticismo es la quiebra que supuso para la razón ilustrada dominante.

“Claramente, algo ocurrió para que la conciencia se haya alejado hasta tal punto de la noción de que hay verdades universales, cánones universales en el arte, de que toda acción humana ha de dirigirse a la ejecución de lo recto, de que los criterios de esta ejecución son públicos, demostrables y de que todo hombre inteligente los descubriría al aplicar su razón; para que se haya alejado de todo eso y haya tomado una actitud tan diferente con respecto a la vida y a la acción” (Berlin, 1999:33).

Los románticos reaccionaban contra la sensatez, la racionalidad, la medida, la proporción, la universalidad ilustrada. Se enfrentaban a los modelos de valor burgueses. La ilustración significaba para ellos, “la tendencia francesa a generalizar, a clasificar, a sujetar con alfileres, a adaptarlo todo en un álbum, a intentar producir algún orden racional de la experiencia humana, dejando fuera el élan vital,

el flujo de la individualidad, el deseo de crear, e incluso el deseo de luchar (...)” (Berlin, 1999:45). Reaccionaban especialmente contra el asesinato del espíritu, de la fe, que traía la imposición de la mirada científica y secularizante del mundo. “El arte es el árbol de la vida –escribía Blake- la ciencia es el árbol de la muerte”, y Hamann, “la vida es un flujo y el intento de cortar este flujo en segmentos la destruiría” (Berlin, 1999:68 y 73). O Rousseau: “nuestras almas han sido corrompidas en proporción al avance de nuestras ciencias y artes hacia la perfección.” (Rousseau, 1964:39)

Se oponían también a la fragmentación del hombre en sus distintos papeles y roles sociales, a la pérdida de la integridad, de la autenticidad,

“la idea de que un artista deba decirnos: “como artista hago lo siguiente, pero como ciudadano o esposo hago esto otro”, la noción misma de que puedo fragmentarme en compartimentos y decir que con una mano hago una cosa pero que esto no tiene relación con lo que está haciendo la otra mano, de que mis convicciones personales no tienen conexión con los discursos que pongo en boca de mi tragedia; de que soy simplemente un proveedor y que lo que debe evaluarse es la obra de arte y no su creador; que la biografía, la psicología, las intenciones, la esencia total del artista es irrelevante a la obra de arte; esta doctrina es violentamente rechazada por Herder y por aquellos que lo seguían” (Berlin, 1999:88)

Anteponían el hedón, la búsqueda del placer frente a la del deber, la naturaleza del hombre frente a la moral instituida, la inocencia, la fantasía encarnada en la figura del niño a la aburrida, descreída y resignada adultez.

“Fuimos alguna vez niños que jugaban bajo la luz del sol y no distinguíamos entre la libertad y la necesidad, entre la pasión y la razón; eran tiempos de felicidad e inocencia” (Schiller, en Berlin, 1999:121)

“¡Así deberíamos vivir! He aquí un niño, desnudo y libre de convenciones. No lleva ropa, no reconoce autoridad alguna, no cree en mentores convencionales y sobre todo no hace nada, carece de responsabilidad. El ocio es la última chispa que nos queda de aquel paraíso del que la humanidad fuera alguna vez expulsada. La libertad, la posibilidad de patear, de hacer lo que deseamos, es el único privilegio que conservamos en este mundo temible, en este espantoso engranaje causal en el que la naturaleza nos oprime salvajemente.” (Lucinde, en Berlin, 1999:153)

También cultivaban el deseo de trascendencia de lo mundano, la aprensión imposible de lo sagrado, que degeneraba en la nostalgia, en la búsqueda siempre incoada del espíritu.

“Para estos románticos, vivir era hacer, y hacer era expresar nuestra propia naturaleza, lo cual equivalía a expresar nuestra relación con el universo. Aunque esta relación era inefable, de todos modos, debíamos intentar expresarla. Ésta era la agonía, éste era el problema. Este es el interminable Sehnsucht, el anhelo, la razón por la que debemos ir a países lejanos, por la que buscamos ejemplos exóti-

cos, por la que viajamos al Oriente y escribimos novelas sobre el pasado, ésta es la razón por la que nos entregamos a todo tipo de fantasías.” (Berlin, 1999:144)

Fantasías nacidas de Occidente, de su vanguardia artística y de su élite cultural, de su desencanto, su desasosiego, de su imprecisa percepción de las carencias de su cultura y su proyección en el Otro de las virtudes idealizadas, que crean una mirada y una vivencia muy particular del Oriente.<sup>4</sup>

Quiebra, búsqueda, huída, deseo de trascendencia..., lo que a Berlin quizás se le escapa –al menos no lo trata en su obra- es algo de importancia crucial en esta secuencia, que comparten también románticos decimonónicos y contraculturales contemporáneos: la experiencia alucinógena, la cotidianidad y familiaridad del uso de sustancias psicoactivas entre unos y otros. Y esto es un factor fundamental para entender el des-encanto en ambos movimientos existenciales.

Opio, hachís y laúdano eran habitualmente consumidos por escritores y pintores románticos. Walter Scott llegó a tomar 800 gotas de laúdano diarias, cantidad que podía llegar a ser mortal para un consumidor no habituado. Thomas De Quincey escribía en sus *Confesiones de un inglés comedor de opio*,

“Lo tomé y en una hora, ¡oh, Dios! ¡Qué revulsión! Qué alzamiento desde sus más bajas profundidades del espíritu interior. Lo que había abierto ante mí, un abismo de divina felicidad súbitamente revelado. Aquí había una panacea para todas las desgracias humanas. Aquí estaba el secreto de la felicidad, que los filósofos habían buscado durante tanto tiempo, al fin descubierto. La felicidad podría ser ahora comprada por un penique, y llevada en el bolsillo del abrigo; se podrán tener éxtasis transportables, encerrados en una botella de cerveza, y la paz mental se podrá enviar por litros en el coche de línea del correo.” (Citado en Berlanga, N., 2002:64)

De Quincey perfila aquí uno de los temas más importantes de la anti-utopía que Omar Khayan ya había tratado siglos antes, y que Huxley –por citar dos autores muy conocidos entre mis informantes- recrearía décadas después en *Un mundo feliz*, la felicidad inducida, al alcance de la mano, la auto-dosificación del placer y la erradicación del dolor, temas centrales, que aparecen una y otra vez en el devenir de la historia y que comparten también desencantados de ayer y de hoy.

## **SECULARIZACIÓN, MODERNIDAD Y CRISIS DE SENTIDO**

Parece haber un cierto grado de consenso en que la época que vivimos en las sociedades occidentales está marcada por una crisis general de sentido. Sociólogos, antropólogos, psicólogos y filósofos concuerdan en que “vivir tras el fin de la naturaleza, tras el fin de la tradición nos brinda muchas oportunidades pero también genera muchos dilemas, angustias y dificultades; probablemente las angustias clave de nuestra época” (Giddens, 2000:35). Clifford Geertz hace referencia a la muerte de la tradición como muerte de la religión y al desasosiego dejado tras de esta.

«Si nuestro aparato de explicación (el complejo de estructuras culturales recibidas, como nuestro sentido común, la ciencia, la especulación filosófica, el mito, de que uno dispone para orientarse en el mundo empírico) no logra explicar cosas que claman por una explicación, tiende a crear en nosotros un profundo desasosiego; trátase de una tendencia más difundida y de un desasosiego más profundo de lo que a veces suponemos desde que fue destronada por la razón la visión pseudocientífica de la creencia religiosa.» (1990: 97).

Otros autores inciden en el mismo problema y sus diferentes variantes: Huxley y Whitman coinciden en que «el gran problema de la humanidad es la búsqueda del estado de Gracia. La conducta y comunicación del ser humano están corrompidas por el engaño y el autoengaño intencionados y por la autoconciencia, lo que ha llevado a la pérdida de armonía y la creciente incapacidad de comunicación con la naturaleza.» (Fericglá, 1989:5). Y Víctor Turner es aún más explícito: «La crisis de nuestra cultura se debe a una enfermedad de estas vías de comunicación (simbólicas y mitopoyéticas): a una pérdida progresiva del contacto con el inconsciente, hecho que se refleja en la pérdida de la función profunda o de «condensación» del símbolo» (en Fericglá, 1989:15).

El Desencanto es, para estos discursos, producto del desencantamiento del mundo, generador de crisis de valores, pérdida de horizonte, sinsentido generalizado. Sentido e identidad se imbrican de manera inevitable, de tal forma que «(detrás de la crisis de identidad siempre hay una crisis de alteridad, y detrás aún una crisis de sentido. Estas crisis de sentido son el lugar de estudio de la antropología actual» (Augé, 1995:115).

Nuestras sociedades postradicionales parecen sufrir todos los síndromes de las crisis adolescentes.

«Si se analiza el trabajo en Psiquiatría, en Psicoterapia, se observa que la mayoría de los terapeutas dicen que si bien hace una generación la mayoría de los problemas que tenían que tratar eran neurosis, patologías de la conducta, hoy día la mayoría de los problemas que tratan son problemas de identidad, problemas de personas que dicen no sólo «no sé quien soy», sino incluso «siento que no existo». La personalidad «esquizoide» parece estar emergiendo como la personalidad patológica de finales del siglo veinte» (Giddens, 2000:40).

Las preguntas básicas para muchos han cambiado. Ya no son “¿Estoy donde tengo que estar?”, “¿hago lo que tengo que hacer?, en definitiva “¿soy lo que tengo que ser?” Ahora tienen otro signo, “¿estoy donde quiero estar?”, “¿hago lo que quiero hacer?”, “¿soy lo que quiero ser?” Y ante su formulación son pocos los que encuentran respuesta positiva. Los individuos faltos de horizonte moral, se encuentran, en muchos casos, ajenos al rumbo que toman sus vidas, dominados por, antes que dominadores de sus condiciones.

«De hecho, en la actualidad, sufrimos una terrible crisis de la acción. No sabemos qué hacer, ni adónde ir. Por eso, la ética está en crisis, pues va ligada a la

acción del hombre. Nos sentimos relativamente seguros en la energía objetivada, en la construcción de máquinas cada vez más potentes: enormes grúas, automóviles a 300 por hora, que luego gruñen parados en la caravana. Pero zozobramos por completo cuando se trata de cultivar las fuerzas que brotan de nuestro pecho y de configurar una vida apacible. En la actualidad, tiene plena vigencia el mito de Sísifo. Cada deseo se ha convertido para nosotros en una roca que no podemos conducir hasta la cúspide. Dormir a cubierto acarrea una hipoteca de treinta años; el instrumento para movernos, llamado automóvil, implica un préstamo personal a cinco años; hemos de cotizar durante 35 años para obtener el pan de la vejez, con la amenaza de fondo de una quiebra del Estado<sup>5</sup>. Y cuando terminamos de pagar el producto, hemos de empezar de nuevo. La vida para nosotros ni es un juego alegre, ni tiene una meta clara. Inseguros de nuestro sentir y sentido, nos entregamos con locura a los agentes de seguros y al firme caparazón protector de la máquina. Buscamos, ante todo, la seguridad de la existencia. La «sobrevivencia» nos interesa más que la «vivencia» (Gabás, 2000: 1).

Vivimos la crisis de las representaciones y la ruptura del hombre con todo proyecto histórico que Lyotard entiende como definitiva de la posmodernidad y Lasch como un rasgo fundamental del arquetipo psicológico de la sociedad de nuestros días: el carácter narcisista; ambas parecen converger en una especial compulsión propia de todo punto de inflexión civilizatorio, de todo final de época.

“Vivir el momento es la pasión dominante: vivir para uno mismo, no para nuestros predecesores o para la posteridad. Estamos perdiendo de forma vertiginosa un sentido de la continuidad histórica, el sentido de pertenencia a una secuencia de generaciones originada en el pasado y que habrá de prolongarse en el futuro” (Lasch, 1999:23).

“Estamos viviendo (aunque no sea más que en la medida desatenta a la que nos han acostumbrado los medios de comunicación de masas) nuestros propios terrores del final de los tiempos, y podemos decir que los vivimos con el espíritu del «vivamos y comamos...», al celebrar el crepúsculo de las ideologías y de la solidaridad en el torbellino de un consumismo irresponsable” (Eco, 1997:17).

Estudiando el cambio cultural en términos del uso y la significación del tiempo y el espacio, para Marc Augé (1993:24 y ss.) la modernidad se define por la coexistencia de lugares antropológicos y la mezcla de temporalidades, géneros y lugares en progreso acumulativo. La posmodernidad, sin embargo, “transforma el esquema progresivo al afirmar la irrupción brutal y repentina de todos los otros, de cualquier otro”. La supramodernidad se caracteriza por la suma arbitraria de rasgos aleatorios a través de la cual “la historia se hace actualidad, el espacio imagen y el individuo mirada”. La supramodernidad procede de tres figuras del exceso: el exceso de tiempo, es decir, la aceleración, el vertiginoso cambio que marca los ritmos sociales y las trayectorias individuales, por el que nuestro pasado



individual se inscribe nada más ser vivido en la historia. En palabras más literarias, Elías Canetti escribe en *La conciencia de las palabras*:

“En mi niñez aún se iban presentando como milagros aislados y numerables: mi primera luz eléctrica, mi primera llamada telefónica, etc. Hoy en día las novedades revolotean por millares en torno a nosotros, como una nube de mosquitos”.

El segundo, el exceso de espacio, hace alusión al encogimiento cultural del planeta, a las facilidades virtuales y reales cada vez más al alcance de todos de estar allí, al otro lado del mundo. Y el tercero, el exceso de individualismo, producto de las anteriores y de la ruptura con todo proyecto histórico común.

Estos excesos crean además incertidumbre, inestabilidad y ensimismamiento. Llevan a que el hombre moderno “se vuelva sobre sí mismo y se vuelva más testigo que actor de la vida contemporánea”.

En su arquetipo patológico, llegamos a un individuo reflexivo hasta su propia parálisis, falto del sentido de responsabilidad de sus acciones, inmerso en un dejarse llevar, roto ese vínculo fundamental entre las cosas que pasan, y que nos pasan, y las acciones que acometemos para provocarlas. Contemplamos una sociedad entera cayendo en la estulticia. Foucault aporta dos acepciones en la definición de la “stultitia”, la primera se refiere a la “apertura a las influencias del mundo exterior, en una recepción absolutamente acrítica de las representaciones, mezclando el contenido objetivo de las representaciones con las sensaciones de todo tipo”; en segundo lugar, “estulto es aquel que se deja llevar, el que no se ocupa de nada, el que deja que su vida discurra sin más, es decir, el que no dirige su voluntad hacia ningún fin”. (1994:59)

Otros, en otros tiempos y en otros lugares, que no el occidental contemporáneo, son actores y responsables de su “sitio en el mundo”; un mundo de escalas manejables. Ese cambio de escalas, de la misma manera que la pérdida de efectividad simbólica, nos lleva a la inevitable sensación de impotencia ante el curso de los acontecimientos. Esa potencialidad traducida en las miríadas de posibilidades de ser y estar en este mundo, es la “libertad” que, transformada en infinita potencialidad, se vuelve en contra de nosotros, robándonos la tranquilidad de la unilinealidad, la inocencia de la homogeneidad. “Los sistemas culturales son abiertos, poseen grados de libertad, de posibles alternativas, pero si la apertura es tal que anula la delimitación misma de los sistemas, éstos pierden su forma, su figura, se vuelven o monstruosos o irreconocibles” (Sanmartín<sup>6</sup>).

De la carestía a la abundancia, de la definición a la indefinición, “de la ideología a la identidad”, de la inocencia a la reflexividad, son giros que bien pueden sintetizar -a riesgo, por supuesto, de resultar reduccionistas- el talante del cambio cultural de las últimas décadas. En palabras de Melucci: “la libertad de tener que caracterizó a la sociedad industrial ha sido sustituida por la libertad de ser” (Citado por Laraña, 1994:10).

En este contexto general de malestar cultural, libertad de ser, crisis de sentido y búsqueda de identidad han proliferado aceleradamente lo que se ha dado en llamar Nuevos Movimientos Sociales o movimientos de base (grass-root movements). El feminismo, el pacifismo, el naturismo, el ecologismo, el movimiento anti-globalización de “otro mundo es posible”, todos portadores de anti-estructura, de contracultura, nacidos todos del mismo caldo de cultivo y del lugar y momento histórico<sup>7</sup> que reúne las condiciones para su nacimiento, al paso de la formación del Occidente democrático, capitalista, postindustrial, secular que heredamos hoy día.

## **LA CRISIS MEDIOAMBIENTAL Y LA SOCIEDAD DEL RIESGO**

“Ha surgido una nueva categoría de riesgo, un riesgo de daño irreparable para el común de los mortales, un riesgo al que todos y cada uno de nosotros estaremos expuestos si el peligro que corre el medio ambiente se hace realidad. Esta podría ser la ocasión de que se forme un gran movimiento de solidaridad si el riesgo común tuviera el efecto de una cruzada alentando el altruismo y la colaboración” (Douglas, 1998:166).

Si románticos y contraculturales exhiben mentalidades, historias de vida, discursos y comportamientos comunes, a lo largo de esta historia del Desencanto, si la sociedad de la que se desencantan y contra la que se rebelan está en ambos casos tejida con el mismo sistema de valores, también es cierto que nacen particularidades propias del siglo XX, sobre todo de sus últimas décadas que dotan al Desencanto de hoy de sello propio. La aparición del hombre-masa y de la sociedad de la opulencia, los excesos de la postmodernidad arriba mencionados, la amenaza nuclear o la crisis medioambiental –o más bien, la cada vez más generalizada percepción de dicha crisis- son algunas de estas particularidades.

“en una sociedad marcada por una continua innovación tecnológica, que vive una situación de cambio sostenido, el medio ambiente se ve progresiva y constantemente alterado. Su misma inestabilidad es una de sus notas características” (Sanmartín, 1993:36).

El pensamiento pacifista, el naturismo, el ecologismo, o el interés por las sustancias psicotrópicas y las doctrinas orientales tienen antecedentes tan antiguos como el hombre, pero su conjunción en agrupaciones y movilizaciones sociales es algo propio del siglo XX. El movimiento ecologista y doctrinas como la ecología profunda son configuraciones especialmente jóvenes que cobran mayor importancia en nuestras vidas, a medida que la crisis medioambiental se agrava. Los hábitos y principios ecológicos van formando parte de la agenda pública y del acervo común, a medida que los riesgos ecológicos van tornándose de abstractos ideales a riesgos reales, y el deterioro de la calidad de vida en las grandes ciudades se hace día a día más patente en las voces de muchos urbanitas.

## DE LA HUIDA DEL MUNDO AL DESARROLLO SOSTENIBLE

La conciencia sobre el riesgo medioambiental, y su amplificación social entre los individuos, es la piedra de toque que transforma una posición idealista o utópica en realista y razonada. Si la vida urbana -la alimentación, la contaminación, el estrés, etc.- implica el riesgo de contraer el cáncer con una probabilidad entre los adultos que ya supera el 50%, la opción de vivir en el campo, comer alimentos «biológicos» y rechazar una vida de agenda puede ser considerada antes que una huida escapista hacia la anarquía de la *communitas* o una locura milenarista, una elección racional que invierte en futuro.

El riesgo aumenta en amenaza continua a la burbuja de seguridad con que se revisten las sociedades y las vidas burguesas o capitalistas. Como relata Stefan Zweig (2001) en su autobiografía, el mundo de su juventud, la “sociedad de la seguridad”, de la Europa burguesa (la sociedad vienesa) de final del siglo XIX, vió quebrados súbitamente por la brutalidad y la barbarie los cimientos que creía tan firmes, su confianza en el progreso material y moral del hombre. Hoy día además de un recrudecimiento de la violencia política, tras el que algunos pueden vislumbrar la misma barbarie que ha roto el mundo de manera brutal dos veces antes en este siglo XX, las vidas convencionales se ven amenazadas por las pérdidas billonarias de la bolsa<sup>8</sup>, por los riesgos para la salud, por el deterioro medioambiental, por el aumento de todo tipo de violencia. La ironía es que finalmente “la locura”, “el sueño romántico”, “la utopía” es del todo racional. Se trata de minimizar el riesgo en una sociedad que soporta cada vez mayores niveles del mismo. Aprender a vivir con lo mínimo, a alcanzar un cierto grado de autosuficiencia, un saber sobrevivir aquí o allí con lo puesto, a conformarse (“No es más feliz el que tiene lo que quiere, sino el que quiere lo que tiene”) acaba siendo una opción más segura que confiar y confiarse a una vida a plazos, de sacrificios, por lograr un capital y una continuidad familiar (“siempre por los hijos”), empresa que puede quebrar en cualquier momento, capital que se desvanece en los ventiladores perversos de las tormentas financieras, queda “acorralado” en bancos en quiebra o se disuelve en el fuego de la inflación. Estas escenas cotidianas en latinoamérica, pueden ser europeas en cualquier momento.

El movimiento del “downshifting”<sup>9</sup>, el aumento de la oleada de neorurales, la creciente concienciación de los riesgos, son todos ejemplos de tendencias que permean cada vez más y más estratos de la sociedad. La percepción e interpretación del riesgo es una poderosa fuente en que se basa el rechazo contracultural. ¿Llegará esta fuente de desencanto a convertirse, como aventura Mary Douglas, en un gran movimiento de solidaridad, que incida en la transformación última de las reglas del juego, que le de la vuelta a la tortilla?

Nada en la historia de las civilizaciones nos hace pensar en ello, pues una mirada alejada a esta historia arroja el diagnóstico que todos ya conocemos: que el

avance o progreso técnico en absoluto se ha visto acompañado de un progreso moral. Ya sabemos que “tras los revolucionarios vienen los administradores” y que –en una de las sentencias más conocidas de Thoreau- «una generación abandona las empresas de la otra, como si de navíos encallados se tratara». (1997[1854]:27).

Hay un tiempo vivido, otro pensado y otro deseado. Con todo, mirando a la historia chica, a la historia desde cerca, a esos diminutos paréntesis de los que podemos ser testigos directos, podemos observar cómo ciertos momentos de convulsión, cómo ciertas creaciones culturales, nacidas de la negación y de la disidencia tienen más auge. Esta relación aquiescencia/negación, conformismo/inconformismo, ya hemos dicho que es ontológicamente desigual, pero parece ser proporcional, y cuando crece uno de los lados, crece el otro también, o lo que es lo mismo, coexisten en una relación de reacción. Así, se citan muchos factores como coadyuvantes a la oleada del desencanto que se gestó y se expandió en EE.UU en los años 60-70. Entre éstos, como los más importantes se analizan el rol cambiante de la familia en consecuencia con la liberalización de las reglas autoritarias de los padres, la generalización de la educación pública, el papel de las organizaciones juveniles, la difusión a gran escala de ciertas sustancias psicoactivas (siendo el cannabis y el ácido lisérgico (LSD) las más importantes y difundidas entre una amplia variedad), la irrupción masiva de doctrinas, filosofías, terapias y técnicas de meditación orientales, de cuya difusión fueron pioneros orientales y orientalistas como Suzuki, Alan Watts o Ginsberg; y el papel fundamental de los medios de comunicación audiovisuales para proveer a los jóvenes de fuentes de información exógena.

Pero fue, sobre todo, la guerra de Vietnam el factor definitivo que hizo que miles de jóvenes quemaran sus papeles de alistamiento -así comienza la película “Hair” de Milos Forman- y se exiliaran en el exterior, a Canadá, a Europa y más hacia el Este, a la India, a Marruecos, a México, o en el interior en comunas de campos y ciudades a lo largo de todo el país. De *outlaws* a *outcasts*. Desarraigados, también *drop-outs*, descolgados, salidos del tiesto, apátridas de clase y de nación.

Ciudadanos del mundo, desencantados de patrias chicas o grandes, rompieron sus vínculos con cualquier identidad territorial, nacional o local, política, social e incluso étnica. El apátrida no quiere banderas ni pasaporte, no antepone un país a otro, cambia el marco de referencia establecido por el global. No entiende de políticas nacionales ni locales, no va a la guerra por ningún país ni al estadio por ningún equipo de fútbol, no contribuye al erario público, no vive donde nació ni muere donde vivió.

El desarraigado es también un apátrida de clase. Renuncia a respetar y a colaborar en mantener la imagen, los privilegios y las trayectorias esperadas de su clase. Convive con pobres y ricos, con mayores y con chicos. Los ricos, los privilegiados, como príncipes *Sidhartas*, comparten la austeridad y las miserias de los pobres, renuncian a las comodidades de su posición, pero también a sus límites.

Los pobres (en capital económico o cultural) trascienden sus condiciones de partida, amplían lo estrecho de su mundo y las alternativas en él dibujadas, viajan de una forma y viven experiencias que ninguno de los suyos vivirá, aprenden discursos y conciben ideas del todo extrañas para aquellos.

Hoy, como entonces, se tensa la cuerda, nos vemos envueltos en guerras canallas, en injusticias crecientes, se vuelven más duros los poderes e intereses dominantes, el ciudadano pierde participación política, se ve contrariado por su gobierno sin contar con otros mecanismos institucionales para hacer valer la voluntad soberana del pueblo. Y la sociedad civil busca entonces otros cauces para expresar su desencanto, para hacer público su descontento. Son millones los que salen a la calle, en manifestaciones lúdicas, casi festivas –lo que no deja de ser chocante ante la realidad por la que se manifiestan-, realizan “*happenings*”, sentadas, caceroladas, boicotean productos, cuelgan carteles, se enredan en internet.

## LA ÚLTIMA CARA DEL DESENCANTO. EL MOVIMIENTO ANTIGLOBALIZACIÓN

El movimiento antiglobalización es, sin duda, la expresión más madura y generalizada del desencanto nacido en los sesenta. Comparte algunas de las reivindicaciones fundamentales de la contracultura, como el pacifismo o la lucha contra el Sistema, y ha heredado también sus formas –el “*happening*” y la protesta creativa, las formas organizativas asamblearias y horizontales (“no jerárquicas”<sup>10</sup>). Su sello particular se basa en la importancia y la extensión de la Internet. Y mediante esa vía demuestran, por un lado, ser capaces de saltarse el monopolio mediático y crear toda una estructura de contraformación, y por otro, hacer efectivo su apelación a la movilización.

Se crean plataformas, foros, encuentros, movilizaciones, se extiende el desencanto por la red, la conrainformación<sup>11</sup>, la diversificación de lecturas y puntos de vista, se libran batallas dialécticas e informáticas. Se llega vía Internet a los otros medios, que pierden el monopolio de la información<sup>12</sup> que hasta ahora ostentaban. El sistema, y la lucha contra el mismo, cobra, cada vez más, una visión transnacional que se acerca a la visión de Imperio. El proceso de transnacionalización de la protesta es parejo al de transnacionalización del poder. El ciudadano aprende ahora que los poderes que rigen sus circunstancias están mucho más allá de su esfera local y nacional, -aunque estos en última instancia siempre son los más cercanos- y que los mecanismos de divergencia, protesta y lucha contra esos poderes tienen que ser globales también, “*think global, act local*”.

La pregunta es la de siempre: ¿hasta qué punto es capaz este desencanto en materializarse en cambio social, en revolución cultural?

## NOTAS

<sup>1</sup>. Como un opuesto subsumido, es decir, un opuesto cuya formación y desarrollo se enmarcan en un contexto mayor al que se opone, es como se conceptualiza a la contracultura como subcultura.

<sup>2</sup>. Hablamos de desencanto cultural o de “Desencanto” con mayúsculas frente a los desencantos domésticos y personales que con frecuencia acaban empujando a hombres y mujeres a desenlaces más o menos trágicos como el suicidio o el asesinato, el abandono de la casa, los enganches y vicios o las enfermedades mentales.

<sup>3</sup>. El presente trabajo está basado en una investigación antropológica que lleva por título “Contracultura y asentamientos alternativos en la España de los 90” y que se presentará como tesis doctoral a finales del presente año. Las observaciones de este tipo provienen de la etnografía, un intermitente itinerario de campo en el que estoy embarcado desde hace algunos años.

<sup>4</sup>. La idea de que los pueblos salvajes poseen la fuente de la verdadera sabiduría está muy arraigada en el pensamiento occidental y los documentos más antiguos donde la encontramos son *La Iliada* de Homero (700 a.C.) y *La Europa* de Eforo (siglo IV a.C.). En un estudio magistral Lovejoy y Boas (1965) llamaron “primitivismo cultural” a este tipo de idealización, “el descontento con la civilización, que parte de los civilizados” y que ha dado origen a uno de los factores más extraños, potentes y persistentes del pensamiento europeo —el uso del término “naturaleza” para expresar los más altos valores humanos, la identificación del bien con aquello que es “natural” (1965:7,11-12). González Alcantud, por su parte, analiza «el concepto de exotismo como operador común a la historia de las vanguardias y el surgimiento de la etnología. El intelectual europeo, emergido del malestar cultural interroga a los sujetos y objetos exóticos, buscando la respuesta a sus problemas de orden plástico, literario, social o vital». (1989:45).

<sup>5</sup>. O una crisis medioambiental, añadiríamos, por no hablar del telón de fondo de las guerras frías y la amenaza nuclear.

<sup>6</sup>. En nota personal.

<sup>7</sup>. Entiéndase desde una mirada braudeliana de la historia, el “momento” de los últimos tres siglos de la historia de la civilización occidental, llámeseles como se quiera.

<sup>8</sup> “(...) la burbuja financiera se ha pinchado, el valor de las acciones se desploma y los ahorros depositados en los fondos de pensiones o de inversión se deterioran rápidamente. Desde 1999, la caída de la bolsa y sus efectos secundarios ha destruido el equivalente a 20 puntos de PIB del patrimonio financiero de las familias españolas y casi 10 puntos de PIB entre marzo de 2001 y marzo de este año, según las cifras del Banco de España. La tormenta financiera ha destruido más de 70.000 millones de euros del valor de las acciones que tenían los españoles en sus carteras; cifra que confirma que los mercados mundiales están atravesando por un

*crash* de considerables proporciones, aunque, eso sí, no en una o dos jornadas, sino extendido en el tiempo. (“La renta incierta”, Attac, Madrid)

<sup>9</sup>. “Downshifting” puede traducirse como desacelerar, simplificar. Se trata de un movimiento crecido en torno a unos cuantos *best-sellers*, asociaciones e individuos que articulan estrategias y asumen un *ethos* tendente a mejorar la calidad de vida a cambio o a partir de un cambio en las exigencias del nivel de vida y una simplificación y reducción de los hábitos de consumo cotidiano.

<sup>10</sup>. Laraña (1994:6 y ss.) enumera una serie de características comunes de los Nuevos Movimientos Sociales o “grass-roots movements”: estos movimientos no tienen una relación clara con los roles estructurales de sus seguidores (clase social, sexo, etc.); se caracterizan por el «pluralismo de ideas y valores, suelen tener una orientación pragmática y perseguir reformas institucionales que amplíen los sistemas de participación en decisiones de interés colectivo».; con frecuencia implican el desarrollo de nuevos aspectos de la identidad de sus miembros que antes tenían escasa importancia. «Suelen presentarse asociados a una serie de creencias, símbolos, valores y significados colectivos que están relacionados con sentimientos de pertenencia a un grupo diferenciado, con la imagen que sus miembros tienen de sí mismos y con nuevos significados que contribuyen a dar sentido a su vida cotidiana y se construyen de forma colectiva.»; se da una especie de difuminación de la relación entre el individuo y el grupo. En este punto, Laraña pone como ejemplo el movimiento hippie, en cuyo seno los individuos «se manifiestan y expresan a través de acciones individuales en lugar de hacerlo por medio de grupos movilizados o en un contexto grupal», lo cual se expresa en toda su condensación en la expresión «Lo personal es político»; “Los nuevos movimientos con frecuencia implican aspectos íntimos de la vida humana»; nuevas pautas de movilización (no violencia, desobediencia civil); «El surgimiento y la proliferación de nuevos movimientos sociales está relacionado con la crisis de credibilidad de los cauces convencionales para la participación en la vida pública en las democracias occidentales.»; y por último, presentan una organización difusa y descentralizada.

<sup>11</sup>. Nodo50, Sindominio, Indymedia son algunos de los portales más activos. El primero tiene unas setecientas organizaciones asociadas, ingresando alguna nueva cada día.

<sup>12</sup>. El 90% de las noticias que se difunden en el mundo por los medios de comunicación son producidas por cinco grandes agencias.

## BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, M. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Gedisa, 1995.

BERLIN, I. *Las raíces del romanticismo*. Taurus, Madrid, 1999.

ECO, U. y MARTINI, C.M. *¿En que creen los que no creen? Diálogo sobre*

- la etica en el fin del milenio*. Temas de Hoy, Madrid, 1996.
- FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta, Madrid, 1994.
- GABÁS, R., “Individuo y estado”, *Primeras Jornadas Internacionales de Ética «No matarás»*, Facultad de Filosofía, Historia y Letras - Universidad del Salvador. Buenos Aires, 17, 18 y 19 de mayo del 2000
- GIDDENS, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, Madrid, 2000.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A., *El exotismo en las vanguardias artístico-literarias*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- JOHNSTON, H, LARAÑA, E y GUSFIELD, J., “Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales” en Laraña, E. y Gusfield, J. (Coord.): *Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad*, CIS, Madrid, 1994.
- LASCH, C., *La cultura del narcisismo*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 1999.
- LISÓN TOLOSANA, C., *Demonios y exorcismos en los siglos de oro. La España mental I*. Akal, Madrid, 1990.
- ROUSSEAU, J-J., *Los Discursos Primero y Segundo*, ed. Roger D. Masters, Nueva York, 1964.
- SANMARTÍN, R., *Identidad y creación*, Ed. Humanidades, Barcelona, 1993.
- SLOTERDIJK, P., *Extrañamiento del mundo*, Pre-textos, Valencia, 1998.
- THOREAU, H., *Walden*, Parsifal Ediciones, Barcelona, 1997 [1854].
- ZWEIG, S., *El mundo de ayer. Memorias de un europeo*, El Acantilado, Barcelona, 2001.