

V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004.

Globalización, Altermundialismo y Existencia. Esbozo de una Interpretación Simbólica.

Mauricio Lorca.

Cita:

Mauricio Lorca (2004). *Globalización, Altermundialismo y Existencia. Esbozo de una Interpretación Simbólica. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/85>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/NRN>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ticular, no en vano lo primero que se prohíbe en todas las dictaduras es la libertad de reunión. Para Freud y desde *Totem y Tabú*, origen mítico de la cultura, el grupo nace como el lugar de la conspiración. Hoy en día vemos al imperio enloquecido por la posible acción de pequeñísimos grupos que, desde las sombras, amenazan la estabilidad del sistema. Se confirma así que su naturaleza implica algo distinto que la suma del poder de cada uno de los integrantes.

Bibliografía

- FREUD, S. (1900) *La interpretación de los sueños*. O. C., T. V, Amorrortu, B. A., 1976
MENDEL, G. (1993) *La sociedad no es una familia*. Paidós, B.A.
PICHÓN-RIVIÈRE, E. (1972) *Aportaciones a la didáctica de la psicología social, El proceso grupal*. Nueva Visión, México D. F., 1983

Globalización, Altermundialismo¹ y Existencia. Esbozo de una Interpretación Simbólica

Mauricio Lorca

Resumen

Partimos de la tesis que la globalización posee un carácter heterogéneo y fragmentado que posibilita una nueva fenomenología del mundo, acercamiento que se experimenta desde una estructura imaginada como medio de aproximación a lo 'real'. Dado que la realidad es una construcción social, gramaticalmente arbitraria y potencialmente múltiple, que está en constante cambio. En tal sentido el rol de la invención sería el de unificar lo heterogéneo. Por consiguiente, la narrativa que existe sobre la globalización sería proporcionalmente heteróclita y parcial en relación a su misma realidad y representación.

Proponemos una lectura existencial de la vivencia de la globalización bajo la hipótesis de una progresiva desimbolización del vínculo social dado los efectos del mercado sobre las relaciones sociales cara a cara al hecho de ser o existir. Nos es posible ligar así la emergencia de un movimiento altermundialista, como contestación a nivel humanista, a un proyecto civilizacional no expresamente concebido, pero dado. Tratando de rebasar así una visión maquiavélica o maniquea de la globalización.

Palabras Claves: Realidad; imaginario; vínculo metasocial; desimbolización; ansiedad.

El miedo global: Los que trabajan tienen miedo de perder el trabajo / Los que no trabajan tienen miedo de no encontrar nunca trabajo / Quien no tiene miedo al hambre, tiene miedo a la comida / Los automovilistas tienen miedo de caminar y los peatones tienen miedo de ser atropellados / La democracia tiene miedo de recordar y el lenguaje tiene miedo de decir / Los civiles tienen miedo a los militares, los militares tienen miedo a la falta de armas, las armas tienen miedo a la falta de guerras / Es el tiempo del miedo / Miedo a los ladrones, miedo a la policía / Miedo a la puerta sin cerradura, al tiempo sin relojes, al niño sin televisión, miedo a la noche sin pastillas para dormir y miedo al día sin pastillas para despertar / Miedo a la multitud, miedo a la soledad, miedo a lo que fue y a lo que puede ser / Miedo a morir, miedo a vivir.
[Eduardo Galeano].

“La valeur d'une image se mesure à l'étendue de son auréole imaginaire”
[Gaston Bachelard]

“...les post-structuralistes ont proclamé qu'après Dieu, l'homme à son tour était en train de mourir, ou était déjà mort...”
[René Girard]

“Haya o no dioses, de ellos somos siervos”
[Fernando Pessoa]

Partimos de la tesis siguiente: el proceso de globalización posee un carácter de heterogeneidad y fragmentación que hace posible proponer una nueva fenomenología del mundo, vivido como una estructura imaginada como estrategia de aproximación a la realidad. Dado que la realidad es una construcción social, gramaticalmente arbitraria, que se halla en constante cambio. En tal sentido el rol de la ficción será el de unificar la heterogeneidad. Por ello y extensión, la narrativa que exista sobre la globalización sera proporcionalmente heteróclita y parcial en comparación a su misma realidad y su interpretación.

Proponemos una lectura existencial de la globalización bajo la hipótesis de una progresiva desimbolización del vínculo social dado los efectos de la mercantización de las relaciones sociales frente al hecho de ser o existir. En tal sentido, es posible ligar la emergencia de un movimiento altermundialista como contestación, a nivel humanista, a un proyecto civilizacional no expresamente concebido pero real, sobrepasando de esta manera una visión maquiavélica y maniquea de la globalización. Por consiguiente, es posible de concebir el altermundialismo como una tentativa de apropiación del cambio por los actores sociales (Laïdi, 2003) frente a la angustia o la ansiedad suscitada por un evento a todas luces nuevo en la condición humana: el vacío del discurso metasocial. Así, aprehendemos la globalización a través de una aproximación filosófica, psicológica y cultural, es decir, no de forma económica, dado que, desde tal punto de vista, el proceso aludido habría comenzado quizás con las navegaciones transoceánicas hacia el extremo oriente o América (García Canclini, 1999), o con el fin de las guerras napoleónicas (Laïdi, 2003).

A nivel ontológico y colectivo, los efectos de la globalización neoliberal son nuevos. Bien que podemos encontrar signos de sospecha en la filosofía angustiada de Johann Wolfgang Von Goethe, Friedrich Nietzsche, Sören Kierkegard, George Bataille o Fernando Pessoa. Con ellos, creemos, encontramos el malestar frente a la puesta en marcha de la civilización industrio-militar que conlleva la revolución termo-industrial que comienza hacia 1700.

Nuestra hipótesis es pues que el altermundialismo constituye un movimiento de búsqueda ansiolítica, de contestación a la destructuración del vínculo social que se basa en la existencia de grandes discursos de orden filosófico político. De esta manera creemos sobrepasar los particularismos del altermundialismo para llegar a una fuente común: aquella del malestar existencial que se extiende, globalizándose. Molestia que nace sobreto-

do en los países, digamos, desarrollados, pero también en el resto del globo, teniendo en cuenta la especificidad de cada región o país y la simultaneidad de tiempos históricos al interior de cada uno (Calderón *et alt.*, 1996). Estas características otorgan a la mundialización un halo de fractalidad, es decir, permite aprehenderlo como un proceso irregular, fraccional, fragmentado.

[Disgresión 1: La sociedad chilena, creemos, es un buen ejemplo de los efectos de la concatenación y articulación de modelos heterogéneos que se imbrican para dar un resultado que pone en evidencia rasgos globales al interior de una configuración específica en el campo político, social y sociocultural.

Grosso modo, hablamos de la metamorfosis de un sujeto que va desde un ciudadano extremadamente moderno a partir de la década de 1960 hasta comienzos de los 70, a la de hoy, simple consumidor (Moulian, 1997, 1998; Tironi, 1999). A nuestro parecer esta transformación se debe a la puesta en práctica del modelo neoliberal, a través de una revolución de carácter capitalista llevada a cabo por una dictadura revolucionaria de ese orden (1973-1991) que se da por objetivo 'la refundación de Chile'. Es decir, entre otras, el cambio de la matriz social, que pasa de una articulación populista militante (como movimiento humanista romántico) a otra de naturaleza utilitarista y de consumo. Proceso de transformación social de carácter mercantil que se asegura mediante una democratización del consumo, que no obstante es altamente excluyente (Bengoa *et alt.*, 1999).

Por consecuencia, el modelo impulsado por la dictadura sería también un proyecto de natura sociocultural, de cambio social, dada la fuerza y profundidad con las cuales los hábitos e ideas fuerza del neoliberalismo penetraron en el corazón de la sociedad chilena. Hecho que se expresa, por ejemplo, en la no participación y la banalización de la política; en un sindicalismo prácticamente inexistente; en la dominación del capital frente al trabajo; en la creciente importancia del dinero y el consumo; en la preponderancia de la información por sobre el conocimiento; en general, por la estimulación de una ignorancia funcional (Moulian) a un modelo sin arraigo, individualista, altamente competitivo y acrítico. El consumismo se hace objetivo y constitución existencial, de competencia puramente individual, no existe necesidad de otros].

Es por esta razón que el altermundialismo en cierto sentido "no quiere dejar lugar al desorden del cambio" (Laïdi; 2003, 330). Es decir, el altermundialismo rechazaría la destrucción liberadora del vínculo social propuesto por el neoliberalismo, como sinónimo de desorden en el seno

del sí mismo y del nosotros (Dufour, 2003). De ahí el problema de delimitar correctamente la oposición a un modelo claramente definido en el seno del movimiento altermundialista, concebido como una realidad más virtual o imaginaria que real.

En consecuencia, la causa a la ansiedad que produciría la incoherencia político-simbólica de la globalización se hallaría en la progresiva desimbolización de los metadisursos sociales, dicho de otra manera, en la existencia de *una tiranía sin tirano*, parafraseando a Hanna Arendt. Hecho que resulta de una continuidad histórica de larga duración.

Entonces es en la **representación de la realidad** en que se halla el meollo del problema no en la **realidad de la representación**. Dado que las identidades y los sentimientos de pertenencia son construidos sobre recursos tanto materiales como simbólicos.

[Disgresión 2: Así, si la alteridad radical se perdió hacia una uniformidad planetaria de imágenes y comportamientos (Guattari, 1989), aquello probablemente engendraría el miedo a lo gemelo que nos propone Girard (1975). Para él este miedo sería la génesis de la violencia. El conflicto sería de naturaleza mimética.

El conflicto nacería de la mimésis de apropiación (conflictual) y solamente pararía con el nacimiento de un antagonismo único: la mimésis reconciliadora dada por una víctima expiatoria como mecanismo espontáneo de estabilización social. Así, el sacrificado poseería una doble transferencia victimal: la posibilidad de tornarse tanto crisis como reconciliación.

Este mecanismo victimal sería tan importante para la comunidad humana que Girard le sitúa en el umbral del proceso de humanización. Es decir, aquel sería la diferencia entre la animalidad y la humanidad, entre la naturaleza y la cultura, entre el deseo y la razón. O sea, el mecanismo que permitiría la organización humana.

Aquel sería la opción entre la muerte de Uno (del chivo expiatorio) o la muerte de Todos (la colectividad). Es justamente este mecanismo el que establecería la organización de la comunidad humana a nivel de discurso metasocial. De ahí la institucionalización de prohibiciones que serán periódica y ordenadamente transgredidas a través del ritual, como reactualización del mito fundador. Por tanto, la comunidad humana se fundaría sobre un movimiento estructurante y contra-estructurante (Turner, 1990), de transgresión y de regresión que actuaría a nivel de equilibrio psicológico tanto individual como colectivo.

De esta manera, si hoy se da un malestar de cara al proceso de uniformación, imaginado o no: existiría la

posibilidad de salir de tal proceso a través del mecanismo mimético? Cuál será entonces la víctima? Es posible acaso que sea la pérdida del discurso metasocial quien provoca tal malestar?].

Por consiguiente, es posible concebir una falta de sentido en la sociedad 'global' actual como una carencia a nivel simbólico en la constitución de la organización humana. En consecuencia, si existe un miedo al conflicto frente a una serialización de los sujetos (Arias, 2004), sería necesaria la aparición de un *Sujeto Otro* reconciliador. Dado que "... *le sujet n'est sujet que d'être sujet d'un grand Sujet*"²² (Dufour, 2003, 47). Por ende, condición para conformarse sujeto es la sumisión a un *Otro* (en sentido lacaniano, como lugar tercero de la palabra) como garante metasocial de orden.

Entonces, si los discursos metasociales parecen disolverse, la aparición de un malestar, de una angustia o una ansiedad ante el proceso que parece ser la causa parece evidente. Guattari (1989) concibe tal molestia como un desorden en la relación de la subjetividad y su exterioridad – sea ella social, animal o cósmica- que comprometería una especie de movimiento general de implosión. Por ello, para él, será necesaria una revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de bienes materiales e inmateriales.

[Disgresión 3: Génesis y desimbolización del dinero.

Vemos al sacrificio como un relato fundador de la asociación social, como ritual de intercambio y comunión de los miembros de la sociedad. En tal sentido, es la misma sociedad que a través del sacrificio se reintegra a la naturaleza asegurando su dominio. Proponemos este ejercicio desde una perspectiva de carácter marxista, no positivista, es decir, tomando en cuenta la base natural de la sociedad, aproximando así el desarrollo del dinero con el culto.

Así, la organización estaría íntimamente ligada a la ofrenda como intercambio primario entre los hombres y sus dioses (como *Otro*). Este intercambio, en sentido marxista, pasaría poco a poco desde un intercambio ritual a otro secular. Es decir, justo después de la víctima toma lugar la moneda como su remplazante simbólico. Tratóndose siempre del sacrificio de lo más valioso como garantía de la continuidad y la felicidad de la comunidad, asegurando así la cohesión comunitaria.

En resumen, el dinero halla su fundamento como sustituto de la víctima basando las premisas de las formas generales de intercambio. La antigua moneda nació como sustituto victimal antes de tener función económica. El sacrificio viene a ser un trueque con los dioses. Para luego, con la emergencia de los funcionarios del

culto iniciar el comercio propiamente tal (Kurnitzky, 1978). Por tanto, presentamos el contexto sacrificial como síntesis social y abstracción de los valores simbólicos trascendentales fundantes de la estructura económica. La tesis que se halla detrás de esta exposición es la siguiente, insistimos: En el momento actual del proceso de globalización capitalista se daría una desimbolización del vínculo y del orden social. Pasando de un orden de intercambio 'ritual' a un orden de intercambios mercantiles neutros en lo referente a fundamentos de referente metasocial. No existen valores trascendentales a los intercambios mercantiles, por tanto, el mundo se desimboliza (Dufour, 2003). Entonces es posible que la causa al vacío existencial al que nos referimos antes hállese ahí.

La mercancía se traduce en estricto valor económico, el valor monetario es simple, neutro y el único real. No existen otras consideraciones, la mercancía posee una circulación libre debido a su neutralidad y éste desplazamiento de lo simbólico comporta también una mutación en la condición humana.

Pasamos de la búsqueda de la felicidad comunitaria como un todo a la búsqueda de la felicidad individual por medio de la apropiación de la mercancía (ver el ejemplo chileno). Pasamos de la muerte de Dios nietzscheana a la muerte del hombre a través de la desregulación de los fundamentos de los grandes relatos de legitimación metasocial, como la religión y la política. El hombre neoliberal es un hombre liberado de valores (Idem).

Es el sujeto como 'sometido' que sufre problemas de construcción ante la ausencia de enunciadores colectivos creíbles. Pues es en relación a ellos que el hombre renuncia y domina la pulsión hacia la satisfacción de su deseo inmediato y ésto lo podemos constatar en el orden: prohibición → ritual → mito. "*La cara última de la filosofía, es la política*" (Idem, 33). Por tanto, el discurso metasocial viene a ser el centro del sistema simbólico-político.

Este orden, la construcción de un *Otro*, evidentemente se constituye a partir de un ejercicio heurístico de carácter epistemológico. Así, a través de la construcción de este *Otro*, la heterogeneidad subjetiva se torna hacia la objetividad por medio de la institucionalización de los límites. Límites que son periódicamente sobrepasados en un contexto insitucional, reafirmando y consituyendo al *Otro* en fundamento de la legitimidad del mundo. Quizás por medio de la lógica reconciliadora del antagonismo único.

En consecuencia, habría una continuidad entre los aspectos ontológicos, simbólicos y políticos. El *Otro* es el

fundamento del discurso de realidad. Si aquel no existe, si se halla agotado, llegamos a la desestructuración de sentido de cada sujeto y, por extensión, del orden comunitario. No habría anterioridad fundadora: de ahí la sensación de vacío. Todo se funda sobre la neutralidad del valor mercantil, nada atrás de ello. Ansiedad. No sentido.

Otrora la constitución comunitaria se constituyó a través de la dialéctica entre *communitas* y estructura (Turner, 1990). Contra-estructuración de la estructura para llegar a la cohesión. Ninguna sociedad puede funcionar sin esta lógica.

Así, "... *la communitas, avec son caractère non-structuré, représentant 'le vif' de l'interdépendance humaine...*

...Car la communitas a une dimension existentielle ; elle engage l'homme tout entier dans sa relation aux autres hommes tout entiers.

...*La communitas s'introduit par les interstices de la structure, dans la liminarité; sur les bords de la structure, dans la marginalité; et par-dessous la structure, dans l'infériorité*" (Idem; 125)³.

Por ello hoy la orgía, como emplazamiento de liberación de energías instintivas, se descentra hacia el individualismo del consumo. De la bacanal pasamos al onanismo. De una sexualidad a una masturbación fútil y hedonista. Eventualmente sea ese el rol de la pornografía: reconstituir la antigua orgía de manera virtual... Existir es estar en éxtasis, *cesar de querer ser todo* (Bataille, 2002).

Ejemplo: La nueva numismática europea.

Primer movimiento: La palabra moneda procede del latín *moneta* que es otro nombre de la diosa Juno. Hacia el siglo III a.C. se inauguró en el templo de *Juno moneta* la primera casa de monedas de Roma. Es por esta razón que la moneda romana recibe el nombre de moneta, nombre que sobrevive aún en algunas lenguas: moneta, moneta, monnaie, money (Kurnitzky, 1978).

Como lo hemos dicho antes, las primeras monedas fueron hechas en los Templos y en sus caras llevaron las imágenes de los útiles de sacrificio o la cabeza del animal sacrificado, la mayor parte bobinos. Es por esta razón que tanto la moneda como el ganado fueron llamados de la misma forma. Por ejemplo, en latín la palabra *pecunia* (dinero) viene de *pecus* (ganado) o, como en los mapuche, la palabra *cullín* significa a la vez tanto dinero como ganado.

Segundo movimiento: Luego, cuando el proceso de secularización de la economía estuvo consolidado y la instauración de un Estado fue sólida, las caras de las

monedas se modificaron: la cabeza del animal se transformó en rostro de un héroe nacional, artífice o padre de la comunidad. Símbolo que viene a actuar como referente del grupo hacia la unidad identitaria.

Tercer movimiento: A partir del año 2002 con la aparición del euro llegamos a la moneda desimbolizada, sin valor cultural, neutra. No hay más 'grandes hombres' o 'grandes mujeres', ahora solo hay puertas, ventanas o puentes. El dinero se hace solo dinero. No existe ningún valor patrimonial en aquel, no contiene más los orígenes de la nación o cosa parecida. El euro solo es practicidad bancaria. El signo se hace cosa en sí mismo (Dufour, 2003)].

En resumen, el(los) Sujeto(s) *Otro(s)* se presenta(n) bajo diferentes formas en el correr de la historia, por ello, cada sociedad actuará de diferente manera. Por ejemplo, en las culturas paleo y neolíticas el orden como *Otro* fue encarnado por el mito. El hombre ligado a un fuerte telurismo hizo que el mundo humano y natural hayan funcionado en perfecta osmósis.

Enseguida, el principio organizacional se desplazó hacia una dimensión basada en el *Theos*. La política se legitimó por un supuesto origen divino, son los dioses que aseguran la autoridad absoluta. Orden terrestre y divino son uno.

Luego, según Von Barloewen (2003) la organización nacida del *Theos* pasa a otra basada en el *Logos*, las anteriores formas de pensamiento pasan a otras fundadas sobre la observación y la comprensión racional del mundo. El hombre se hace a su propia medida, es más el cristianismo le suma una fuente y una legitimidad divina: el hombre es creación a semejanza de Dios.

Para inmediatamente llegar a otra mutación con el arribo de configuraciones científicas del pensamiento y la irrupción de la mecánica clásica. Con Bacon, Newton, Descartes y Galileo el mundo se hace máquina. Existirían leyes generales rigurosas, inmutables y eternas concebidas por Dios que el hombre puede y debe conocer. Comenzando de esta manera la retirada de los dioses y la espiritualidad. No obstante, a nivel de orden de las creencias y de las representaciones de la naturaleza, la pertinencia del modelo reposa todavía sobre el privilegio del hombre como cima de una creación divina (Cappa, 2003).

Legitimando así una concepción antropocéntrica y mecanicista del universo fundada sobre una jerarquización de la relaciones entre el hombre y la naturaleza, lográndose un modelo de desarrollo civilizacional tecnológico, científico, industrial y militar. "*Dios domina el mundo que generó, lo demarca, le sos-*

tiene, pero El no es parte de éste mundo" (Idem, 14). Así, poco a poco, el hombre comienza a atribuirse una aureola demiúrgica, iniciando un recorrido utilitarista y faustiano: la naturaleza se hace objeto de conquista.

La idea del progreso indefinido se pone en marcha. La secularización comienza a cerner y eliminar a las representaciones colectivas y sus rituales. En el presente, para *la sociedad programada* (Perrot *et al*, 1992), este *Otro* estaría conformado por la triada: razón, ciencia y progreso. Triada que ha sobrepasado largamente el conjunto de *Otros* que comenzaron a encontrarse desde el comienzo de la modernidad. Esta triada se conforma entonces en una forma profana de escatología al secularizar el espacio público. El hombre cae en la orfandad metafísica, esquizoide en su abstracción tecnocientífica. Triada que no obstante su limitación salvadora, como creencia metasocial de servidumbre de los sujetos, ha demandado víctimas, sacrificios en su honor: las grandes masacres en nombre de la felicidad de las generaciones futuras (basta ver el nazismo, el comunismo staliniano o la dictadura pinonchetista). Demostrándose así "... *la instrumentalización del progreso tecnocientífico por los proyectos militar-totalitarios*" (Taguieff, 2001, 173). Así el discurso de la historia se apodera de una concepción teleológica que concibe que todas las épocas humanas están y estuvieron al servicio de la construcción de un porvenir fundado en la creencia de la liberación de la humanidad por la ciencia y la razón. Razón que substituye la intuición, inteligencia que desprecia la sensación (Bataille, 2002).

Sin embargo, la idea de un progreso *ad infinitum* ha perdido su rol de combustible proyectivo. Su dimensión mesiánica y futurocéntrica (Taguieff, 152), como reconciliación final en el porvenir ha comenzado a deshacerse dejando un vacío en el seno de la existencia. Su dimensión metafísica como relato metasocial se ve puesta en juicio. Alrededor gira "*la idea de una autodestrucción de la cultura faustiana por el mismo efecto de su triunfo total*" (Idem, 168).

Es más, este progresismo, para Taguieff, se constituiría en el contexto de la globalización en un *movimientismo*, comprendido como "... *el culto del movimiento por el movimiento, la exaltación de la fuga hacia adelante gracias a eso que es conveniente llamar 'modernización', el imperativo categórico de 'moverse con eso que se mueve'*" (Idem, 181). Este sería un espacio de neoprogresismo, que conservaría la idea de progreso como simple valorización de la sucesividad, el cambio perpetuo sin horizonte de sentido ni fin último. Pseudo proyecto sin horizonte de sentido ni fin último. Pseudo proyecto, cambio más velocidad, del cual resulta un individuo

desarraigado de memoria e historia, orientado al consumo, acrítico, precario, variable, maleable, standard. Esquizoide. No hay más una narrativa soteriológica del progreso, el porvenir es solo destino. Vacío. El hombre reducido a producto y no como productor de orden.

En resumen, para nosotros es este movimiento y sus características, el que funda una angustia más que un entusiasmo a nivel mundial ante el avance de un proceso que se globaliza. Los individuos se transforman en islotes, desarraigados, desafilados, desorientados. La desocialización desimbolizada triunfa. El individuo insularizado se encierra en su 'exilio metafísico' (Von Barloewen), entrando así a la edad del 'individualismo postsocial' (Taguieff).

Colofón

Siempre existe la posibilidad del pasaje de la civilización del *Logos* a una civilización del *Holos* (Von Barloewen) de cara a los nuevos eventos y a las nuevas concepciones epistemológicas que nos pueden desprender de la civilización logocéntrica.

Proposiciones como las de ver el planeta como un organismo vivo más que como materia inanimada (Lovelock; 1990, 2000) parecen hoy esenciales para una religazón con el medio ambiente. O bien, las leyes del caos que nos fuerzan a reformular las leyes naturales (Prigogine, 1994). Cambiando de leyes deterministas que hablan de certitudes y simetrías del tiempo a conceptos como probabilidad e irreversibilidad que nos llevan a reconsiderar nuestra descripción fundamental de la naturaleza a todos los niveles: microcósmico, macrocósmico o cosmológico. Estabilizando de esta manera la subjetividad con su exterioridad, asociando las tradiciones humanistas con las científicas, sobrepasando así las certitudes de las descripciones deterministas (Prigogine y Stengers, 1979). En la física clásica no existe una flecha del tiempo, el tiempo se halla excluido del descubrimiento de lo invariable (futuro y pasado juegan el mismo rol), de esta manera el concepto de irreversibilidad que comporta el principio de la entropía se hace indispensable tanto para la termodinámica como para la biología. El paso del *Logos* al *Holos* es un pasaje que va del interior al exterior (Bataille, 2002). Entonces la apuesta se halle tal vez en *la subersión de los espíritus* de la cual habla Antonio Gramsci o en el *principio de individuación* que postula la propiedad interna del individuo por sobre la indistinción numérica. Otra mutación se hace urgente y aquella debe ser la de una conciencia planetaria que pone cada parte como centro del Universo.

De la misma forma cada cultura es diferente y detenta su propia concepción cosmológica, ni inferior ni superior a la tecnocientífica. Por consiguiente, es necesario desecher la pretensión de la validez universal que tórnase en amenaza para las culturas otras. De esta manera, creemos, se impondrá un diálogo pluralista e intercultural como fundamento de modernidades múltiples. "*La cultura de la paz reposa siempre sobre la autoridad, no sobre el poder... El diálogo, la cooperación y la confianza mutua son los imperativos de una civilización del holos*" (Von Barloewen, 24-25).

Notas

¹ Preferimos el uso de altermundialismo por sobre al de antiglobalización por su carácter propositivo. Se trata semánticamente de una invitación a la búsqueda y proposición de una 'otra' posibilidad, no simplemente del rechazo a un proceso dado.

² Juego de palabras, una traducción aproximada podría ser: "... el sujeto no es sujeto mas cuando está sujeto a una gran Temática". *Sujet* viene a tener las acepciones de sujeto tal que individuo, súbdito de algo o alguien y de temática.

³ "... la *communitas*, con su carácter no estructurado, representa 'lo vivo' de la interdependencia humana...

...Pues la *communitas* tiene una dimensión existencial; ella implica al hombre entero dentro de su relación a los otros hombres.

... *La communitas se introduce por los intersticios de la estructura, en la liminaridad; sobre los bordes de la estructura, en la marginalidad; por abajo de la estructura, en la inferioridad*" (Idem; 125).

Bibliographie

ARIAS, HUGO. "El fractal humano". En: http://www.sepiensa.cl/listas_articulos_sepiensa/2004/07_julio/20040707.html; 23/08/2004.

BARLOEWEN VON, CONSTANTIN. *Anthropologie de la mondialisation*. Editions des Syrtes, Paris. 2003.

BATAILLE, GEORGES. *L'expérience intérieure*. Gallimard, 2002 [1943].

BENGOA, J; MÁRQUEZ, F e ARAVENA, S. *La desigualdad*. Ediciones Sur, Santiago de Chile. 1999.

CALDERÓN, HOPENHAYN, OTTONE. *Esa esquivia modernidad*. Edit. Nueva Sociedad, Caracas. 1996.

CAPPA, CLAUDIA. "*Domitor, ergo sum. Aux racines religieuses du concept occidental de 'développement': la gestion des ressources naturelles, entre objectivisme scientifique et relativisme culturel*". Itinéraires, Notes et travaux n° 65, IUED, Genève. 2003.

DUFOUR, DANY-ROBERT. *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*. Edition Denoël, Paris. 2003.

GARCIA CANCLINI, NÉSTOR. *La globalización imaginada*. Editorial Paidós, Buenos Aires. 1999.

GIRARD, RENÉ. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Editions Grasset, 1978.

GUATTARI, FÉLIX. *Les trois écologies*. Editions Galilée, Paris, 1989.

KURNITZKY, HORST. *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la femeneidad*. Editorial siglo XXI, 1978 [1974].

LAÏDI, ZAKI. *La grande perturbation*. Flammarion, Paris. 2004.

LOVELOCK, JAMES. *Les âges de Gaïa*. Editions R. Laffont, Paris. 1990.

LOVELOCK, JAMES. *Gaïa: une médecine pour la planète. Géophysologie: nouvelle science de la Terre*. Editions Sang de la Terre, Paris. 2000.

MOULIAN, TOMÁS. *Chile actual. Anatomía de un mito*. Lom ediciones, Santiago de Chile. 1997.

MOULIAN, TOMÁS. *El consumo me consume*. Lom ediciones, Santiago de Chile. 1998.

PERROT, D ; RIST, G et SABELLI, F. *La mythologie programmée. L'économie de croyances dans la société moderne*. PUF, 1992.

PRIGOGINE, ILYA et STENGERS, ISABELLE. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. Editions Gallimard, Paris. 1979.

PRIGOGINE, ILYA. *Les lois du chaos*. Flammarion, Paris. 1994.

TAGUIEFF, PIERRE-ANDRÉ. *Du progrès. Biographie d'une utopie moderne*. Libro, 2001.

TIRONI, EUGENIO. *La irrupción de las masas y el malestar de las élites*. Editorial Grijalbo, Santiago de Chile. 1999.

TURNER, VICTOR. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. PUF, 1990 [1969].

Reflexiones Metodológicas en torno a un Trabajo de Campo sobre Esquizofrenia

Rodrigo Maturana

La siguiente ponencia, consiste en una serie de reflexiones metodológicas que surgen a raíz de un trabajo de entrevistas en profundidad con esquizofrénicos y sus familiares, en donde se buscaba identificar algunos rasgos en torno a la percepción de la esquizofrenia por parte de éstos, así como también las líneas de acción que tomaban tanto el esquizofrénico como su familia en torno al fenómeno de la esquizofrenia.

En este trabajo, que está actualmente en su fase final, se trabajó con 6 familias de esquizofrénicos, 3 de hombres y 3 de mujeres, y que actualmente reciben tratamiento en el Instituto Psiquiátrico José Horwitz Barak. Inmediatamente surgió la dificultad de abordar el tema de la esquizofrenia, esta vez desde un enfoque antropológico y no médico o psicoanalítico, que son los enfoques que tradicionalmente se han dedicado al tema. Esto presentó dos problemas iniciales, por una parte, estábamos tratando de identificar la percepción de un concepto que no era propio del grupo social al que pertenecían los informantes, ya que la esquizofrenia, en cuanto cuadro clínico, es un constructo de la medicina occidental y, por lo tanto, creado por los médicos psiquiatras, es decir, por un saber construido en el seno de sociedades altamente especializadas en donde el conocimiento es

desarrollado y manejado por comunidades de especialistas que hacen circular la información en forma parcelada.

Es decir, la categoría "esquizofrenia" es un término clínico que nace en el contexto del pensamiento médico científico, por parte de un grupo social que comparte un saber especializado, en este caso los psiquiatras, y por lo tanto no se trata de una creación surgida desde el sentido común de la sociedad pues no es una noción que manejen todos sus miembros sino solamente el subgrupo de los médicos.

Entonces surgía el problema de que estábamos tratando con una noción que no era una creación cultural propia del grupo social al que pertenecían los informantes con los que estábamos trabajado, en este caso personas de la clase baja y media baja de la sociedad santiaguina, lo que en todo caso no significaba que miembros de este grupo social no sufran los síntomas del cuadro clínico que los psiquiatras llaman esquizofrenia, sino que la rotulación de esquizofrenia o esquizofrénico, o esquizofrénica, no es una rotulación que este grupo social ponga a algunos de sus miembros por presentar una conducta particular que los hace merecedor de ese nombre.