

Las modas culturales

Juan Soto Ramírez

Departamento de Sociología, Estudios Rurales y Urbanos, Estudios Socioespaciales
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa
México, D.F.
juansotoram@hotmail.com

Abstract— The goal of this study is to identify and discuss the role that the 'cultural fashions' have in scientific research. Cultural fashions can go from academia to the world of everyday life and also the world of everyday life to academia. This situation affects the world of everyday life as academia because there are concepts that are not scientific and managed as if they were. And on the other hand, there are concepts that are scientific but by the way how they are managed, are impoverished. In this paper three examples: the narco-culture; the excessive love of animals and the 'infantilization' of culture.

Keywords— *Culture, Fashion, Society y Language.*

Resumen— El objetivo del presente trabajo es identificar y discutir el papel que las 'modas culturales' tienen en la investigación científica. Las modas culturales pueden ir del mundo académico hacia el mundo de la vida cotidiana o, también, del mundo de la vida cotidiana hacia el mundo académico. Esta situación afecta tanto al mundo de la vida cotidiana como al mundo académico porque existen conceptos que no son científicos y se manejan como si lo fueran. Y, por otro lado, hay conceptos que son científicos pero por la forma en cómo se manejan, se empobrecen. En este trabajo se presentan tres ejemplos: la narco-cultura; el amor desmedido por los animales y la infantilización de la cultura.

Palabras claves— *Cultura, Moda, Sociedad y Lenguaje.*

I. INTRODUCCIÓN

Hace treinta años el profesor Umberto Eco (1984: 97), llamó la atención sobre un fenómeno interesante al cual denominó 'moda cultural'. El cual consiste en una propensión 'por estar al día'. Y señalaba que "por ello puede ser interesante seguir, a lo largo de una década, el nacimiento, permanencia y descomposición de una serie de modas culturales. Costumbres, citas, aberraciones periodísticas de diferente tipo atestiguan su permanencia, mientras que su desaparición da cuenta de la volubilidad de los jugadores cultos y de nuestra dolorosa incapacidad para hacer fructificar sugerencias e ideas, líneas de investigación, temáticas y problemáticas". Para ilustrar esto, utilizó el concepto de <<alienación>> y señaló la forma en que fue utilizado hasta el cansancio. Al día de hoy la lista de 'conceptos' utilizados hasta el cansancio y que, en cierto sentido, han ido perdiendo su significado original son demasiados. Baste pensar en algunos muy cercanos a la psicología social como: mente, pensamiento, memoria, olvido, afecto, sentimiento, sensación, etc. Pensados, lamentablemente, como atributos individuales de las personas –como 'cosas' que se poseen– y no como procesos sociales. La utilización de estos conceptos está tan extendida que se puede escuchar a las personas en las conversaciones cotidianas sin mayor recato. Pero eso sí, siempre ligados a situaciones sociales donde se exalta su uso como un conjunto de atributos individuales: 'se me olvidó esto', 'pensé aquello', 'ahora recuerdo que', 'me siento confundido', etc. Trate de explicarle a cualquiera (incluidos los profesores y estudiantes de psicología social), que dichos 'conceptos' en realidad aluden a procesos sociales y no precisamente a atributos individuales y reconocerá fácilmente el gesto de desaprobación que dicha idea provoca en sus caras.

En tono más crítico que nostálgico, Eco también hizo notar que la utilización extendida del concepto <<enajenación>>, debilitó su significado 'intelectual' al pasar de ser un 'término venerable' a ser 'moneda corriente'. Explicó que una cultura especializada se defiende, precisamente, gracias a su carácter de impenetrabilidad. Agregó que: "no se necesita ser una vestal del saber para reconocer que el

nacimiento y la difusión de una moda cultural siembran incompreensiones, confusiones, usos ilegítimos. Deploramos las modas culturales. Cualquiera que haya tratado seriamente conceptos que después se han puesto de moda habrá experimentado la incomodidad producida por el hecho de que toda palabra que haya usado no ha sido interpretada jamás según el contexto en que aparecía, sino agitada como estandarte, etiqueta, señal de tráfico” (Eco, 1984: 99). El concepto de ‘teoría’ nos puede ayudar a entender mejor cómo es que todo esto ocurre.

Cualquiera que haya tomado un breve curso de epistemología sabrá que el concepto se encuentra ligado, al menos desde una perspectiva positivista, a un conjunto de teoremas y leyes organizados sistemáticamente y sometidos a algún tipo de verificación. Y, sin embargo, es ‘moneda corriente’ escuchar a las personas decir: ‘según mi teoría pasa esto o aquello’ o ‘tengo una teoría que dice esto’. Lo cual pone en evidencia el desparpajo con que se utiliza dicho concepto. Eco (1984: 99), también señaló que “puede ponerse de moda la palabra <<relatividad>>, pero no las ecuaciones de Maxwell”. Esto tiene que ver, según su punto de vista, con la ‘divulgación’. Y cabe señalar que no emprendió una crítica de censura hacia esta labor tan importante para la ciencia, sino que solamente destacó que la divulgación tiene sus costos. De alguna u otra forma, gracias a la ‘divulgación de la ciencia’ algunos conceptos van adquiriendo un carácter trivial y se convierten en parte del ‘argot’ del habla cotidiana. No se necesita ser psicólogo para utilizar conceptos propios de la psicología. Y así sucesivamente con diversos conceptos de los distintos campos de conocimiento. Si se pone la suficiente atención, será relativamente sencillo encontrarse con un sinfín de conceptos ‘científicos’ en cualquier conversación cotidiana.

Los conceptos, al ponerse en circulación, reclutan ‘nuevos miembros’ para los campos de especialización y, en este andar, devienen banales. Esto nos ayuda a entender cómo es que, yendo del ámbito científico al ámbito cotidiano, los significados de los conceptos van ganando trivialidad. Lo cual, es preciso aclarar, no está bien ni mal. Se dice esto por la necesidad de situar esta discusión más allá de cualquier carga ‘moral’ para calificar este interesante proceso. Hay conceptos o términos ‘científicos’ que han ganado popularidad. Es decir, mientras algunos se vuelven populares otros quedan a la sombra del olvido. De acuerdo con este punto de vista, una moda cultural es posible gracias al desplazamiento de un concepto moviéndose del ámbito científico al ámbito cotidiano. Y una vez que se populariza pasa a formar parte del argot del habla de las personas. No obstante, esta perspectiva deja de lado dos fenómenos interesantes y que también podríamos considerar como propios de las ‘modas culturales’. Es decir, más allá del desplazamiento de los conceptos del ámbito científico al ámbito cotidiano existen, al menos, otras dos posibilidades.

La primera tiene que ver con el hecho de que existen conceptos o términos que no podríamos tildar de ‘científicos’, pero que se presentan o se piensan como tales y que se vuelven populares. Son tan populares que la gente no duda de su existencia. Los terminajos como ‘inconsciente’ o ‘frustración’ podrían ilustrar muy bien esta situación. En el mundo contemporáneo, la mayor parte de las personas cuyo pensamiento vive dominado por una especie de ‘psicologismo’ atroz, no duda de la idea de que posee inconsciente. Idea que es parecida a la de poseer un espíritu o una ‘fuerza viva’ dentro del cuerpo. ‘Fuerza’ de carácter indomable y traicionera, por cierto. A la gente no le interesa que le expliquen en qué parte del cuerpo se aloja exactamente ese ‘inconsciente’ ni cómo se forma o por qué se manifiesta de formas tan extrañas como en los sueños. Según M. Onfray (2010: 23), el psicoanálisis no se presentó “como la hipótesis de un hombre, e incluso la ficción de un filósofo, sino como un bien común, una verdad de orden general. Pasaba por ser un descubrimiento, como el de América por Cristóbal Colón”. Hace poco más de medio siglo ya, Moscovici (1961: 13), había señalado que “es preciso no olvidar que el caso del psicoanálisis roza un fenómeno más general y, agregaría, propio de las sociedades modernas ¿Cuál es? Hasta ahora, el vocabulario y las nociones indispensables para describir y explicar la experiencia ordinaria, para prever los comportamientos y los acontecimientos y darles un sentido, provenían del lenguaje y de la sabiduría largamente acumulados por comunidades regionales o profesionales”. Es decir, hay conceptos que no podríamos considerar ‘científicos’ propiamente, pero que

se presentan como tales y han ido ganando popularidad a lo largo de la historia en las sociedades. Éstos se desplazan no precisamente desde el ámbito científico al ámbito cotidiano sino desde el ámbito pseudocientífico hacia el ámbito ordinario. Si algo no deja de sorprender del psicoanálisis es su habilidad ‘reduccionista’. Es decir, su capacidad simplificadora para eliminar, de tajo, la complejidad de la vida en general. Tal como el profesor Kenneth Gergen (1994, 52), lo señaló hace veinte años: “en el psicoanálisis, por ejemplo, quienes lo ejercen demuestran tener una capacidad extraordinaria para aplicar un léxico restringido de descripción a un abanico de acciones insólito y siempre cambiante. A pesar de las vicisitudes de las trayectorias vitales, todos los sujetos analizados se pueden caracterizar como <<reprimidos>>, <<conflictivos>> y <<defensivos>>”. La utilización de estos conceptos en el mundo contemporáneo pone en evidencia, al menos, dos cosas. La primera es que de alguna forma se asume que las personas de la vida real se conducen como personajes de la mitología griega (cualquiera que se haya comparado con Edipo lo sabe). Sin importar su procedencia étnica o racial. Y la segunda es que si Freud tenía razón en muchas de las cosas que dijo, entonces debemos, mínimamente, de pensar y sentir como vieneses de fines del siglo XIX y principios del XX (los hombres de aquella época seguramente soñaban con historias adosadas con carruajes tirados por caballos, los de hoy raramente, pero muchos asumes que los sueños siguen trayendo mensajes del ‘más allá’, como lo suponían los chamanes). Otro destacado profesor, Jerome Bruner (2002: 19), comentó: “un joven clasicista de Oxford me dijo una vez en tono de reproche que el realismo familiarista de Sigmund Freud había destruido para su generación el Edipo Rey como narración dramática. Y yo, al replicar, ¿no pude no protestar que lo que Freud había hecho con Edipo Rey hubiera podido ser aun peor para la vida familiar fuera de la escena!”. Imagine usted cualquier ‘peor’ escenario. Sustituya la mitología griega por la que a usted le apetezca, la maya por ejemplo, y diviértase lo suficiente. Muy pocos se han atrevido a dudar de la ‘validez’ de las afirmaciones del psicoanálisis, aunque no sea, propiamente dicho, un conocimiento científico en el sentido positivista del término.

La segunda situación que se deja de lado en relación con las ‘modas culturales’, es aquella que nos llevaría a pensar que hay conceptos o términos que en realidad son populares y que, gracias a su utilización cotidiana y bastante extendida, adoptan un disfraz científico en tanto que, al convertirse en ‘temas de reflexión y discusión, atrapan a investigadores y estudiantes incautos. En éste caso, los conceptos se desplazan de una manera un tanto diferente. Van del ámbito cotidiano al ámbito científico. Y es aquí donde habría que situar esta discusión pues es donde parece cobrar riqueza una enigmática diversidad de fenómenos sociales, culturales, políticos, lingüísticos, etc. Incorporándose al dominio de los conocimientos científicos, lo que ocurre en la realidad es, a veces, inverosímil. Pues transforman no sólo las relaciones entre las personas sino entre las personas y la realidad social. Resumiendo, encontramos hasta el momento, al menos, tres posibles combinaciones que nos pueden ayudar a entender estas ‘modas culturales’. La primera es la que va del ámbito científico al ámbito cotidiano. La segunda es la que va del ámbito pseudocientífico al ámbito cotidiano. Y la tercera la que va del ámbito cotidiano al ámbito científico. Y, seguramente, deben existir más posibilidades, pero éstas llaman la atención en tanto que permiten hacer visibles esos ‘préstamos’ de significados entre la vida cotidiana y el ámbito científico.

Las ‘modas culturales’ que implican procesos sociales de cómo los conceptos del ámbito cotidiano de pronto pasan a formar parte de los inventarios de la investigación son muy llamativos. Y lo son en el sentido de que asumen que las parcelas de realidad crean objetos de investigación. Hace poco más de cuarenta años el profesor Pierre Bourdieu (1973: 59), señaló que “muchos sociólogos principiantes obran como si bastara darse un objeto dotado de realidad social para poseer, al mismo tiempo, un objeto dotado de realidad sociológica”. Los objetos dotados de realidad sociológica estarían, de acuerdo con su punto de vista, más allá de lo que él denominó ‘sociología espontánea’. Así como un campo de conocimientos posee, digámoslo así, objetos preconstruidos de los cuales se puede echar mano para hacer investigación, también vemos aparecer objetos de ‘nueva creación’ en torno a los cuales se

realizan investigaciones durante para luego abandonarlos. “La epistemología empirista concibe las relaciones entre ciencias vecinas, psicología y sociología por ejemplo, como conflictos de límites, porque se imagina la división científica del trabajo como división real de lo real” (Bourdieu, 1973: 58). Razón por la cual es fácil asumir que existen muchas sociologías y psicologías. Arrebatándose las parcelas de realidad y defendiendo hasta sus últimas consecuencias las que les corresponden por ‘naturaleza’. Suponer que las convenciones lógicas ‘crean’ realidades empíricas conlleva múltiples riesgos porque una vez creada dicha convención, bastaría buscar los datos que justificasen su ‘existencia’. Más aún, suponer que dichas convenciones son derivados ‘naturales’ de las realidades empíricas es todavía más riesgoso y engañoso porque ello implicaría asumir que el observador no ha establecido una relación con la realidad y que, por tanto, la convención lógica es el resultado objetivo del proceso de observación. El profesor Iuri Lotman (1992: 194), lo explicó de la siguiente manera hace unos veinte años aproximadamente “uno de los principales supuestos de la semiótica es el de que existe un espacio pre- o extrasemiótico, por antítesis con el cual se definen los conceptos fundamentales de la semiótica. Tal enfoque está enteramente justificado desde el punto de vista heurístico. El error no está en él, sino en la mezcla de principios: comenzamos a percibir una convención lógica como una realidad empírica”. Y no hay justificación para ello. Las ‘denominaciones’ modifican las relaciones entre las personas y entre las personas y la realidad, pero no crean realidades empíricas que, podríamos suponer, siempre existieron como realidades objetivas e inherentes a los seres humanos por naturaleza. El mundo antes y después de Freud, por ejemplo, nunca fue el mismo. Incluso podríamos decir que antes de él, el mundo era algo simplemente más cómodo. Y de ahí a creer que la figura literaria del ‘inconsciente’ formó parte de la naturaleza humana desde nuestros ‘ancestros’, es ya una exageración. Sería equivalente a suponer que en el Calmecac (las ‘escuelas’ de los aztecas donde asistían los hijos de los ‘nobles’), el denominado ‘bullying’ era una realidad no sólo palpable sino inobjetable y, por supuesto, un fenómeno ‘escolar’ que ha existido siempre.

Hacer el inventario de las ‘modas culturales’ no es tarea fácil y hay muchísimos ejemplos. Es decir, ‘hay mucha tela de dónde cortar’. Sin embargo, aquí sólo se presentarán tres casos emblemáticos de nuestro mundo contemporáneo en tanto que podríamos considerarlos fenómenos emergentes a nivel cultural en diversas sociedades: el caso de la ‘narcocultura’; el del amor desmedido por los animales; y el de la infantilización de la cultura.

II. EL EMBELESAMIENTO POR LOS ‘NARCOS’

Al día de hoy, en los círculos académicos, se han echado a andar investigaciones y grupos de discusión en torno a un concepto esencialmente estrambótico: ‘narcocultura’. Concepto que todavía (y afortunadamente), sigue siendo detectado por el corrector ortográfico del procesador de textos instalado en una computadora. Cualquiera que tenga conocimientos básicos de antropología sabe que no existe una sola definición de ‘cultura’ y que, incluso al interior de dicha disciplina, la utilización del concepto resulta problemática en tanto que su significado depende de la ‘tradicición de pensamiento’ a la cual uno se acerque para definirla. Y por mucho que uno ‘hurgue’ en los libros clásicos de antropología, no se va a encontrar con tan estrambótico concepto. El inventario y las posibilidades de uso del adjetivo ‘narco’ en una sociedad como la nuestra (emblemática por el ‘tráfico ilegal de estupefacientes’ y todo lo que ello conlleva), son casi inagotables.

Esto de la narcocultura en realidad parece ser más un invento periodístico que un concepto antropológico o sociológico. Concepto que atrapó, con el paso del tiempo, a una manada de investigadores y estudiantes incautos ávidos de demostrar, con datos, de qué estaba hecha esa tan mentada narcocultura. En los medios de comunicación y ahora en libros y revistas ‘respetables’ de corte académico, el concepto se ha introducido de forma poco convencional, pero bastante eficaz. Como pocos investigadores han puesto en tela de juicio la utilización de dicho terminajo, han procedido entonces a buscar la evidencia empírica de que la narcocultura, tiene existencia material. Dicha realidad

se busca en canciones, en los estilos de vida de los traficantes de estupefacientes, en las formas de vestir de las personas que se dedican al negocio de las drogas, etc. De la 'realidad narrativa' (Bruner, 2002: 21), del concepto se ha querido extraer, de forma obstinada e injustificada, una 'realidad material' a través de la evidencia empírica. Y es cierto, el tráfico de estupefacientes deja muchos muertos por las calles, pero de ahí a suponer que la narcocultura tiene existencia material hay mucha diferencia. Pero esta 'construcción' de realidad a través de la presentación de 'evidencia empírica' tiene una doble función. Por un lado certifica aquello de lo que se habla y, en segunda instancia, legitima la producción discursiva de un grupo de investigadores que se han empeñado en convertir una 'narrativa' en una realidad material. ¿Qué tendrían de diferente la puerta de la casa de un narcotraficante y la de usted? En esencia nada. Ambas sirven para lo mismo. Pero la diferencia radica en que usted podría encontrarse la puerta de la casa del narcotraficante en un museo mientras que la de usted tiene pocas posibilidades de ser exhibida como un objeto de colección. Sabemos que los términos no son miméticos (Gergen, 1994: 52), y que hay un especial énfasis en los campos de conocimiento por proyectar en el mundo 'real' lo que definen desde sus dominios descriptivos. Resulta bastante desatinado tratar de llenar conceptos como el de narcocultura con los objetos de uso cotidiano de los traficantes de estupefacientes o con sus creencias y hábitos de comportamiento. ¿Se imagina usted hurtando un libro de algún archivo personal de cualquiera de los autores citados en este pequeño texto para después correr a montar una exposición y escribir en la ficha descriptiva: 'libro leído por Bruner'? Bastante desatinado ¿no es cierto?

La denominada narcocultura, parece ser más una creación narrativa que una creación material. Los medios de comunicación, a diario, nos atiborran con exóticos neologismos como: narcotúnel, narcomanta, narcomensaje, narcopolítica, narcovenganza, narcocorrido, narcoviolenca, narcofosa o lo que a usted se le ocurra. Sólo imagine que su padre fuese un narcotraficante, usted sería su narcohijo y su madre sería una narcoesposa y la silla predilecta de su padre una narcosilla. ¿En qué se diferenciaría una silla convencional de la silla del narcotraficante? Hasta donde este tipo de razonamientos 'eficientes' nos guían, sólo se diferenciarían en que una la usa alguien que trafica con drogas y la otra no. Podríamos llamar a la silla utilizada por un sociólogo: ¿sociosilla? En caso de que usted sea antropólogo, ¿la podríamos llamar antroposilla? ¿No es un tanto absurda esta situación? Demasiado podríamos decir. Razón por la cual hay que tomar las 'modas culturales' con cautela.

También hoy en día, incautos investigadores y estudiantes se han autodenominado 'narcólogos', terminajo que debe definir a un conjunto de 'especialistas en temas relacionados con el narcotráfico'. Su utilización no es inocente, como ya habíamos dicho, pues de alguno u otro modo 'profesionaliza' el quehacer de estas personas interesadas en el tema del narcotráfico. Y si se pone atención a este fenómeno será fácil dar con los sexólogos, los preventólogos, los tanatólogos etc. Podemos decir entonces que existen terminajos no científicos que, por su uso popular y bastante extendido, dan lugar a 'temas de investigación' que, con el paso del tiempo, se aceptan como 'realidades materiales'. Las personas que 'trafican' con drogas ilegales existen, es cierto, sería una locura negarlo, pero de ahí a que tengan una 'cultura propia', es muy distinto. Si la narcocultura existe y es una realidad material, entonces ¿por qué no inaugurar líneas de investigación sobre la gerontocultura, la paidocultura, la servicultura o cualquier otra cosa que a uno le venga en gana? De cualquier modo parece que la gente, hoy en día, está ávida de neologismos cautivadores mientras que los investigadores están desesperados por escribir libros y ensayos para revistas sobre 'nuevos temas' que les permitan ganarse la vida. Estos investigadores también se muestran deseosos por generar presupuestos para hacer turismo académico hablando de sus 'nuevos temas' dentro y fuera de su país de origen. Habría que prestar atención a dos situaciones particulares. La primera está relacionada con el hecho de que los 'lenguajes', "incluyendo ahí las teorías científicas, se utilizan en la cultura" (Gergen, 1994: 77), de modos particulares estableciendo relaciones. Es decir, su utilización no es inocente y nos habla de las formas de vida de la cultura en donde dichos 'lenguajes' se utilizan de tal o cual modo. La existencia de personas que se dediquen al negocio de las drogas no implica que esto dé como resultado la existencia de una cultura

propia de dichas personas. La segunda situación está relacionada con la ‘neohabla’. Término que el profesor Michal Glowinski (1978: 288), tomó de George Orwell y que lo define como aquel que define la novedad de un lenguaje en comparación con el habla clásica. Habría que precisar que su análisis se enfoca en el lenguaje propagandístico partidista u oficial, pero que en la medida que destaca las apelaciones ideológicas del mismo, se puede tomar como un referente para aludir a estos ‘neologismos’ creados alrededor del negocio de las drogas. Es decir, la denominada narcocultura es más un fenómeno propio de la neohabla de nuestra cultura y no uno propio de la realidad empírica de la misma. No sólo hay, alrededor de la narcocultura, toda una ‘fraseología’ que parece definirla sino una multiplicación de adjetivos que parecen devorar la realidad que pretenden definir y, es cierto, crecen como una avalancha que parece imparable. Mientras algunos adjetivos como el de narcotraficante o el de narcoviolencia tienen connotaciones negativas en su uso, por ejemplo, el de narcocultura tiene una connotación que no podríamos decir que es del todo positiva, pero sí es, al menos, distinta en tanto que se le trata casi como una categoría científica que podría dar lugar a un congreso internacional y que, seguramente, tendría éxito. Deberíamos destacar entonces que “en la neohabla se forman subestilos, las fronteras de éstos son trazadas y vigiladas estrictamente, y el no respetarlas violaría su propia esencia. Otra manifestación de este mismo proceso es el principio de una especie de palabras reservadas. Palabras que tienen derecho de aparecer en un solo contexto, claramente definido, y deben referirse a un solo objeto” (Glowinski, 1978: 301). Si bien una de las funciones principales de la neohabla es el encubrimiento, podríamos decir que también puede servir para los fines contrarios, es decir, para lo que podríamos llamar ‘visibilización’ (otra ‘moda cultural’ que se puede agendar para la posteridad). Lo cual pone en evidencia la forma en que apela ideológicamente a la construcción de una realidad que es, en todo caso, textual, pero no empírica. “La neohabla es el lenguaje de los noticieros televisivos y los periódicos” (Glowinski, 1978: 306), y podríamos agregar que es el lenguaje que se coló inusitadamente al ámbito académico como signo de ‘avance cultural’ lo cual podría garantizar su propagación. ¿Por qué, podría preguntarse el lector, se ha recurrido a la ‘parodia’ como estrategia de desenmascaramiento de la ‘neohabla’? Por una sencilla razón, “la parodia enseña a desconfiar y sospechar ante la neohabla, revela sus mecanismos, señala los abusos [...] La parodia actúa como una antitoxina” (Glowinski, 1978: 306). En una sociedad plagada de neologismos la parodia resulta ser un arma efectiva no sólo para desenmascarar las modas culturales sino para luchar contra ellas y sus dictaduras de conciencia social que imponen en la cultura de masas. El caso de la narcocultura es un caso demasiado emblemático, pero es probable que usted ya haya pensado en muchos otros. Pasemos pues a otro emblemático caso de nuestros tiempos. El amor desmedido por las mascotas.

III. EL AMOR DESMEDIDO POR LOS ANIMALES

Sería un error afirmar que existe una tendencia hacia la ‘zoofilia’. O incluso que existen culturas más ‘zoofílicas’ que otras. Eso sería el equivalente a utilizar conceptos propios de la psicología (de carácter individual), para aplicarlos a la sociedad. Lo cual siempre ha sido bastante desatinado. Sin embargo, lo que sí parece pertinente es decir que si bien el ‘amor por las mascotas’ o, en general, por los animales, no es algo nuevo, nunca como hoy ha adquirido rasgos desbordantemente sorprendentes. Más allá de los textos, en los dominios de la acción, se cocinan otras ‘modas culturales’ que si bien encuentran su ilustración caricaturesca en el cuento, la fábula y la novela, por ejemplo, en los terrenos de la política y la vida cotidiana, no pueden dejar de sorprendernos. Baste recordar las historias propias de los ‘cuentos de niño’ para reconocer que existe un sinfín de cuantos, fábulas y novelas cuyos protagonistas son, precisamente, los animales. Sin embargo, cambia radicalmente el orden de representación de los mismos. Algunas historias nos presentan su lado salvaje y otras su lado humano. En algunas historias los animales son protagonistas y antagonistas y, en otras, sólo protagonistas. Y así sucesivamente. No es la pretensión hacer un análisis histórico o literario al respecto, pero es fácil dar con historias como las de Moby Dick (1851); Las aventuras de Alicia en el país de las maravillas (1865); El Libro de la selva

(1894); El viento en los sauces (1908); La rebelión en la granja (1945); Los pájaros (1963); El planeta de los simios (1963); etc. Y los ejercicios cinematográficos también son diversos. Lo que es importante destacar es que no siempre su representación ha sido bondadosa. En algunos relatos los animales gozan de atributos morales. Situación que es básica para otorgarles, todo parece indicar, un trato ‘humano’. Y es claro que no todo lo que se considere que quede dentro del ‘reino animal’, goza del mismo ‘trato’. Pensando en los roedores como los conejos, las ardillas y las ratas, podremos encontrar diferencias en cuanto al ‘trato’ que se les brinda en función de los atributos morales que se les otorgan. Uno de tantos atributos morales que puede ayudarnos a entender el ‘trato diferenciado’ es el más evidente de todos: la inteligencia. Los delfines, por ejemplo, animales a los cuales se les considera seres extraordinariamente inteligentes, gozan de un lugar preferencial en nuestra sociedad en comparación con los tiburones a los cuales se les considera esencialmente ‘salvajes’. No obstante este par inteligente-no inteligente, no sería suficiente para justificar el trato diferenciado en función de los atributos morales que se les otorgan a los animales. En algún momento la ‘regla’ de ‘mientras más inteligente, mejor trato’, dejaría de cumplirse. Es gracias a la moralización de la conducta animal que podemos desarrollar la sensación de que se van pareciendo a nosotros. Razón por la cual, también se les puede otorgar el atributo moral del sufrimiento. Atributo sin el cual sería imposible la lucha en su defensa por su cuidado y protección. La antropomorfización de los animales descansa en los atributos morales que se les otorgan. Un insecto como una mosca, no carece de atributos morales, por paradójico que parezca. Pero los que se le han conferido son negativos. Por ello se le puede considerar una ‘plaga’ y se puede proceder, en consecuencia, a su eliminación sin ningún cargo de conciencia. Y si los ‘animales’ no han recibido siempre el mismo trato, ¿a qué se debe esta situación? En buena medida a los cambios sociales. “El relajamiento de las normas de conducta –una condición necesaria del progreso– es vivenciada subjetivamente por la colectividad inmersa en el estadio precedente del proceso lineal no sólo como demencia, sino también como degradación moral. Esto explica la afirmación, que se ha presentado muchas veces en la historia de la cultura, de que los animales son más morales que los hombres” (Lotman, 1992: 198). ¿No es cierto que al perro se le considera el mejor amigo del hombre? Y ¿no es cierto que ciertas personas afirman que a ciertos animales sólo les falta hablar? Pero ello no ha sido siempre. Y es preciso resaltar que los atributos morales no se otorgan a todos los animales ni tampoco son los mismos en todas las culturas. Es decir, la cuestión es más compleja de lo que se podría suponer. Veamos.

El 2 de marzo del 2011, la Comisión disciplinaria de la liga colombiana de fútbol, decidió sancionar –con dos partidos de suspensión y una multa de 560 dólares– al jugador de nacionalidad panameña, Luis Moreno, por patear una lechuza que murió tiempo después, al parecer por otro tipo de complicaciones y no precisamente por la patada que le propinó el futbolista. El incidente fue registrado por cámaras de televisión y las imágenes le dieron la vuelta al mundo en muy poco tiempo. A pesar de haberse disculpado públicamente, el jugador declaró que, incluso, había recibido amenazas de muerte. El caso, como muchos otros, suscitó el revuelo acostumbrado característico de nuestro tiempo. Hasta el momento, en México, los estados de Colima, Chihuahua, Guerrero, el Ayuntamiento de Veracruz, el Gobierno Municipal de Naucalpan (Estado de México), el Municipio de Apodaca (Nuevo León), el Ayuntamiento de León (Guanajuato), el Municipio de Culiacán (Sinaloa), el Municipio de Zapopan (Jalisco), y el Distrito Federal, se han sumado a la iniciativa que prohíbe el funcionamiento de circos con animales. Por su parte, Colima, Chihuahua, el Distrito Federal, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Nayarit, Puebla, San Luis Potosí, Veracruz y Yucatán (hasta el momento), han reformulado sus Códigos Penales y han considerado sancionar el ‘maltrato animal’ con multas y cárcel. Alrededor del mundo, se ha restringido el ‘uso de animales’ en espectáculos, en países como Austria, Bolivia, Colombia, Grecia, Paraguay, Perú y Reino Unido. Y, seguramente, ocurrirá en otras partes del mundo. El 28 de julio, el Parlamento catalán anunció que las corridas de toros se prohibirían a partir del 2012. En México, mientras los circos sin animales van ganando terreno, la discusión sobre las peleas de gallos y las corridas de toros no ha tenido el mismo éxito. Tan sólo dos estados del país, Sonora y recientemente

Guerrero, han prohibido las corridas de toros. Con la aprobación de la Ley de Bienestar Animal aprobada por el Congreso del Estado, las ‘Calandrias’ (vehículo arrastrado por caballos), quedarán prohibidas también. En México y en el mundo ‘activistas’ luchan arduamente por la protección de los ‘derechos de los animales’. Y, los ejemplos, son demasiados. A simple vista esto podría parecer una situación benéfica para las sociedades. Incluso algo que habla bien de ellas. Pero lo cierto es que habría que hacerse una pregunta. O más bien dicho, varias. ¿De dónde viene tanta preocupación y amor desmedido por los animales? ¿De dónde viene tanto esnobismo? ¿Dónde irá a parar tanta preocupación por los animales? ¿Pisar una cucaracha, atrapar un roedor en una ratonera o deshacerse de un mosquito con una raqueta de electrocución serán un delito en el futuro? Seguramente no porque hasta los defensores de los animales deberán de tener sus límites, pero lo cierto es que con sus discursos superfluos sobre el sufrimiento de los seres vivos (no humanos), y el maltrato hacia éstos, han logrado transformar la realidad de una manera insospechada, aunque superflua también. Los cambios que han logrado son de contenido, pero la forma social sigue siendo la misma. ¿Cómo podemos entender esto? De una manera sencilla. No todos los seres vivos (no humanos), como habíamos dicho, gozan de los mismos privilegios. Y esto nos remite –de nueva cuenta– a la pregunta elemental de ¿qué cabe en la categoría ‘animal’? Los perros y gatos que viven en los espacios domésticos, caben sin ningún problema. No así las ratas de alcantarilla. Es decir, lo que trata de salvaguardarse, no es precisamente la integridad de todos los miembros del reino animal, sino sólo la de algunas especies con atributos morales. Los activistas, quienes luchan incansablemente por reivindicar sus causas sociales, terminan convirtiéndolas en normas o leyes, es decir, en políticas de control social, lo cual es paradójico. Terminan poniendo ‘orden’ (control), donde suponen que no lo había y suponen que así estamos mejor, pero no deja de ser una imposición. La codificación del ‘maltrato animal’ como una norma jurídica no elimina el maltrato sino que lo regula. De alguna manera, no muy eficaz, lo inhibe en algunas especies, pero lo permite en otras.

Hace ya poco más de veinte años, otro distinguido profesor, Gernot Böhme (1992: 71), había señalado que: “existe una política ecológica muy difundida; una política de la naturaleza, para decirlo en pocas palabras. Desde hace alrededor de veinte años, ésta constituye un sector creciente e independiente de la política y ha cobrado tanta importancia que, según Ernst Ulrich von Weizsäcker, entre otros, se ha de convertir sin duda en el tema fundamental de la política en el próximo siglo”. Es decir, si se hacen bien las cuentas, la advertencia se realizó hace poco más de cuarenta años. Y no erró. Y esto embona bien con un cambio en la forma en cómo hemos concebido la naturaleza en los últimos tiempos. Parece ser que sólo hasta hace poco ha aparecido con fuerza una concepción antropogénica de la naturaleza, es decir, “una naturaleza que se determina conjuntamente con el factor humano” (Böhme, 1992: 72). No obstante “esta política de la naturaleza es meramente preventiva y carece de fundamentos teóricos sólidos” (Böhme, 1992: 72). ¿Cómo podemos explicarlo rápidamente? Sencillo. Ninguna política de protección de los osos, los leones o las focas, por ejemplo, ha impedido que diversas especies animales en el planeta, se extingan. Tampoco ha acabado con la caza de ballenas o, en un sentido estricto, con la denominada ‘caza deportiva’. ¿Por qué? Porque las políticas, digamos ‘proteccionistas’ que hacen excepciones, están destinadas al fracaso a largo plazo. Se protege una parte mientras se destruye otra. No hay ‘grandes proyectos’.

Detrás de esta perspectiva, subyace una curiosa ontología según lo señaló el profesor Robert Darnton (1984: 95), hace unos treinta años: “este amontonamiento de categorías conceptuales, les da a ciertos animales (puercos, perros, casuarios y gatos) en algunas culturas un poder oculto asociado con el tabú. Por ello los judíos no comen carne de puerco según Mary Douglas, y por esto los ingleses se insultan llamándose ‘hijo de perra’ y no ‘hijo de vaca’, según Edmund Leach. Ciertos animales son adecuados para jurar, y otros son ‘adecuados para pensar’, según la famosa fórmula de Lévi-Strauss”. No estaría mal hacer memoria y recordar que “la tortura de los animales, en especial de los gatos, fue una diversión popular en toda Europa al principio de la época moderna” (Darnton, 1984: 95), tal como se puede

corroborar en la literatura desde principios del siglo XVII en España hasta fines del siglo XIX en Francia (Darnton, 1984: 95). Es decir, no siempre los gatos, los perros y algunos otros ‘animales domésticos’, han gozado del trato preferencial que se les brinda hoy en día en muchas sociedades. Frente a nuestras narices ha surgido una nueva generación (como se ha dicho ya por ahí), a la que bien podríamos llamar generación Walt Disney que es, precisamente, la que trata a los animales como si fuesen personas. Tal y como ocurre en las películas de dibujos animados de Disney. A esa generación le parece inhumano que a los seres vivos (no humanos), se les trate de forma inhumana. Lo cual es, en sentido estricto, una contradicción. Pero esta ‘actitud contemporánea’ embona muy bien con la concepción antropogénica de la naturaleza.

En un maravilloso libro, el profesor Marvin Harris (1985: 265), se hizo una bonita pregunta: ‘¿qué es una mascota?’ y procedió a distinguir entre ‘especies paria’ y mascota para explicar que existen diferencias que justifican que las divisiones no sean homogéneas en todas las culturas. También explicó cómo en algunas sociedades, las especies paria (como una tarántula, por ejemplo), puede ser una mascota. Pero quizá lo más relevante del texto aquel para este apartado sea que puso en evidencia que “las relaciones entre humanos y animales en culturas concretas exhiben cualidades propias de una relación, fuerte o débil, de amo-mascota” (Harris, 1985: 269). En sociedades como la nuestra, las personas no suelen ‘comerse’, por ejemplo, a las que consideran sus mascotas después de pasar cierto tiempo de su vida con ellas. Una de las justificaciones para no hacerlo es demasiado simple y conduce al hecho de haber desarrollado ciertos ‘lazos afectivos’ con eso que se considera ‘mascota’. “A los ojos de los occidentales, los gatos y los perros son los modelos supremos de mascota: los alimentamos y cuidamos de ellos; viven en nuestras casas y duermen en la misma habitación, aun en la misma cama, que nosotros, y nuestro mutuo cariño no se ve nunca empañado por un deseo de ingerir su carne (refrenamiento que, por lo que parece, suele ser recíproco)” (Harris, 1985: 270). Sentir afecto por un conejo, por ejemplo, no implica que la carne de conejo salga, en automático, de los hábitos alimentarios de una persona. De igual forma ocurre con los peces, pollos y demás opciones del menú. En algunas partes del mundo, la escasez de carne es lo que provoca lo que algunos antropólogos denominan ‘vegetarianismo involuntario’, pero ¿qué ocurre en las sociedades donde las personas practican el vegetarianismo y la carne no escasea? ¿Podríamos pensar que es parte de la abundancia de la misma? Tajantemente no podríamos responder que sí. Pero es sencillo reconocer una situación y es el hecho de que sería demasiado absurdo que si en una sociedad escasearan los alimentos, las personas practicaran dietas, por ejemplo. Y como la abundancia no está distribuida homogéneamente en todos los sectores sociales, entonces, tanto el sometimiento a dietas como la preocupación desmedida por el cuidado de los animales, son fenómenos que podemos observar, se concentran sólo en algunos sectores de la sociedad.

“El pueblo llano no podía permitirse el lujo de tener animales que carecieran de utilidad para la protección, la caza, el pastoreo o la captura de roedores. Al surgir las clases mercantiles o capitalistas, la posesión de mascotas consentidas se convirtió, por lo tanto, en una de las principales formas de demostrar que se había dejado de ser un plebeyo. Sin embargo, poseer animales para tal propósito no es en modo alguna una actividad inútil, ya que la admisión en los círculos del dinero o del poder se consigue gracias al consumo de prestigio” (Harris, 1985: 289). Esto se ha transformado, obviamente, aunque no del todo. Hay mascotas por las que se siguen pagando exorbitantes sumas de dinero aunque resulten ser absolutamente inútiles. Lo cual nos da el indicio de que las mascotas bien se pueden tener con fines de esparcimiento y/o como símbolos de riqueza y poder (Harris, 1985: 288). Tener mascotas ha sido una práctica, podríamos decir, milenaria, pero al día de hoy, se ha convertido en una ‘moda cultural’ porque es aquello que permite cerrar el círculo de la concepción antropogénica de la naturaleza. Tener mascotas es el complemento de una filosofía superficial que busca en su cuidado y protección la reivindicación de la responsabilidad, el esparcimiento, la compañía y el poder. Las mascotas, en sociedades que han devenido desiertos llenos de gente, son una buena compañía para personas solitarias. “El valor de la compañía que poseen las mascotas de todos los tipos aporta la clave de su popularidad

cada vez mayor en las urbanizadas sociedades industriales” (Harris, 1985: 294). Algunos animales, los que se consideran ‘mascotas’, gozan de una mistificación particular que los hace buenos candidatos para la compañía, por ejemplo. Otros para la protección. Otros para el esparcimiento. Otros para la exhibición del estatus. Y así sucesivamente. Pero los exime de formar parte del menú alimentario de sus dueños. Tratar un alimento como un código nos permite, en todo caso, entender grados de jerarquía, relaciones de inclusión y exclusión, y límites entre las fronteras, así como las transacciones a través de ellas (Sahlins, 1985: 121). Cada sociedad, posee, por decirlo así, sus propios tabúes alimentarios. En la nuestra, las personas, al menos las que viven en los grandes centros urbanos, no suelen comerse a sus mascotas. Muy por el contrario suelen designarles un lugar del cual no gozaron en todos los tiempos ni en todas las clases sociales. Vivimos en una sociedad muy desafortunada donde el maltrato animal indigna tanto o más que la indiferencia o el maltrato entre los mismos seres humanos. Según la mitología cristiana, San Francisco de Asís, se podía comunicar con los animales. Y San Antón (también conocido como San Antonio Abad), enterró a su amigo Pablo con la ayuda de dos leones y otros animales). A esta generación Walt Disney de espíritu cristiano –bastante confundida, poco filosófica y de memoria corta, cultivada entre los cómics, los videojuegos, el entretenimiento de bajo nivel y las nuevas orientaciones ecológicas– le hace falta conmoverse menos con las ‘modas culturales’ que promueven el amor desmedido por los animales y las mascotas en tanto que todo parece indicar que a éstas últimas les hace falta poco para poder ‘votar’.

IV. LA INFANTILIZACIÓN DE LA CULTURA

Cuando se dice ‘infantilización de la cultura’ no se pretende asumir que estamos frente a un concepto de nueva creación. Tampoco se pretende asumir que ésta convención ha dado lugar a una realidad empírica que se pretenda llenar con datos. No se trata tampoco de una nueva categoría sociológica que se pretenda aportar al argot de la disciplina. Simplemente es una forma, una convención para hacer referencia, de una manera un tanto irónica y divertida, a un incontable número de situaciones que están teniendo lugar en diversas sociedades a nivel mundial. “El término que la agencia de publicidad Saatchi & Saatchi emplea para acalificar a los nuevos adultos progresivamente aññados es AABKA, que corresponde a las iniciales de <<Adults Are Becoming Kids Again>> (los adultos están volviéndose niños de nuevo)” (Verdú, 2003: 56). Sostener que hay una especie de cultura para niños sería un desatino y una contradicción según todo lo que se ha venido analizando. Pero es pertinente decir que muchas culturas, de diversas maneras y en diferentes ámbitos, han logrado generar una especie de adultos que se recrean en lo infantil, adoptando comportamientos propios de los niños. Hablar como niño, brincar como niño, jugar como niño, expresarse y vestirse como niño, les va bien a los niños. Pero no tanto a los adultos. “La infantilización, además, se manifiesta en el disfrute de videojuegos, por ejemplo, donde la edad media del usuario es ya de 30 años, en la infantilización de los vestuarios, las camisetas estampadas, las gorritas en adultos, la compra de golosinas, la práctica continua y extensiva de cualquier juego seudodeportivo por una parte creciente de la población. Se trata de la misma tendencia infantil que hace un éxito mundial a Harry Potter y productos parecidos” (Verdú, 2004). Las normas del vestir se han ido relajando y, por tanto, las fronteras entre lo adulto y lo niño, lo joven y lo viejo, lo masculino y lo femenino, etc., aunque se siguen manteniendo, han entrado en un proceso paulatino de indeferenciación. Esto es demasiado notorio con la denominada ‘ropa deportiva’ que ha pasado a ser, durante las últimas décadas, un atuendo cotidiano que ha ido más allá de los mismos ámbitos deportivos. Alison Lurie (1981: 62), señaló hace ya unos treinta años que “este principio se ha extendido ya a los deportes mayoritarios, y los niños de ambos sexos (especialmente los chicos) van al colegio con camisetas de fútbol, chándal y zapatillas deportivas en miniatura, a menudo blasonados con la insignia de su equipo favorito”. No obstante, hay que señalarlo, no es un fenómeno exclusivo de la ropa deportiva. Esto puede observarse más allá de la indumentaria. Hoy en día es posible observar personas adultas portando mochilas, carteras, fundas y protectores de teléfonos celulares, sólo por mencionar algunos casos, decorados con las imágenes de los personajes de dibujos animados que forman parte de

las barras de los programas de televisión para niños. Más allá de las prendas de vestir existe un sinnúmero de accesorios que, hoy en día, podría usar un adulto o un niño sin mayor problema. Esto querría decir que no sólo las normas del vestir se han ido relajando sino que las ‘sanciones’ sociales sobre el acoplamiento de las categorías, por ejemplo de edad y vestido, también han cambiado. “Se espera que las personas vestan de acuerdo con su edad, y casi todas las sociedades han impuesto sanciones contra el uso de vestimentas propias de otra generación. Estas sanciones varían, según la rigidez de la sociedad y la severidad de la ofensa, desde la burla cariñosa hasta la condena al ostracismo” (Lurie, 1981: 71). Pero en esta sociedad parece ser que tanto las expectativas en el vestir de acuerdo a la edad se han modificado drásticamente, así como las sanciones que en algún momento se establecieron de manera simbólica. En algunos aspectos y sólo algunos, las fronteras entre lo adulto y lo niño se han ido transfigurando. Los niños que de pronto toman las ropas de sus padres para vestirse como ellos siguen provocando risa y, quizás, ternura. Pero en el sentido inverso, los adultos que se visten como niños, que hablan utilizando expresiones infantiles y que portan accesorios infantiles como un complemento de su indumentaria, han dejado de provocar asombro. En este mismo sentido “el muchacho que se pone un traje para ir al baile de su escuela secundaria puede levantar miradas de envidia y también de desprecio” (Lurie, 1981: 71). Puede incluso hacer público su irrefrenable deseo de ya no ser tratado como un ‘muchacho’ sino como un adulto. Pero un adulto que se viste como niño, hoy en día, no provoca nada. Ni envidia ni desprecio. Un adulto añinado parece haber entendido bien las reglas contemporáneas del vestir y del comportamiento de las grandes urbes a nivel mundial. Estas transfiguraciones sónicas de los códigos del vestir no son leídas ya como índices de inmadurez o de ‘paidofilia’ sino de cotidianidad y ‘frescura’. Podemos entender dichas transfiguraciones no como una resistencia a la madurez sino, más bien, como un ‘añinamiento’ generalizado de la cultura. Exaltado, eso sí, en los grandes centros urbanos.

Hay, ha dicho Camille de Toledo (2008: 29), en un excelente y provocador texto que hace rabiar a los defensores de las causas sociales fracasadas, que una generación, bastante curiosa por cierto, ha forjado su conciencia entre un ‘doble derrumbe’: el 9/11 de 1989 y el 11/9 del 2001 (119911). A saber, entre la caída del Muro de Berlín y la caída de la Torres Gemelas. Siguiendo las reflexiones de Francis Fukuyama (El fin de la historia) y de Guy Debord (La sociedad del espectáculo), ha afirmado que “el espectáculo lo transformó todo en un interior barnizado y pulido” (de Toledo, 2008: 61). Y también dijo que “sólo hay dos modos de gestión política, económica y social; comunismo y capitalismo [y agregó para desconuelo de muchos que] El comunismo ha muerto” (de Toledo, 2008: 56). Frente a este panorama desolador e incómodo para los autodesignados protectores de los desvalidos, la infantilización de la cultura, puede representar una ruta de escape a tanta desesperación. El añinamiento de la cultura es una forma de descodificación no precisamente del mundo adulto sino del mundo propio de las generaciones anteriores. Es un desmantelamiento simbólico de los códigos que regulaban y regularon las interacciones de muchas generaciones anteriores y que renegaban del capitalismo. En sus últimas consecuencias, el añinamiento de la cultura puede ser entendido como el triunfo del capitalismo sobre las generaciones del mundo contemporáneo. El profesor Giovanni Sartori (1997: 41), afirmó hace casi veinte años que “el niño formado en la imagen se reduce a ser un hombre que no lee, y, por tanto, la mayoría de las veces, es un ser <<reblandecido por la televisión>>, adicto de por vida a los videojuegos”. Es cierto, “nuestros niños ven la televisión durante horas y horas, antes de aprender a leer y escribir” (Sartori, 1997: 40), pero no parece haber mucho problema en eso. El problema radica en, usando las mismas palabras del autor, sólo entender la realidad a partir de ella. Pero, a su vez, la televisión se acopla muy bien con el ‘encierro’, que es una forma muy efectiva de escapar de la sociedad de masas y permanecer dentro de ella al mismo tiempo. Es decir, las rutas de escape son sólo estrategias simbólicas de negación del capitalismo, por ejemplo, pero que implican su reafirmación porque en el último de los casos “el capitalismo se adueñó plenamente del espíritu de rebelión. Lo instaló en su corazón” (de Toledo, 2008: 74). Se critica al poder desde las redes sociales, por ejemplo. Nada más ilustrativo que esto. Pero también se es feliz con él a través de las mismas. Esos adultos añinados muy bien entrenados en el capitalismo de consumo, ‘ni tardos ni perezosos’, apenas llega el día del niño en

sus países y, presurosos, cambian sus fotografías de perfil por una de cuando eran niños (aunque no han dejado de serlo del todo), con la finalidad de celebrar o festejar quién sabe qué cosa.

La forma en que los sistemas de consumo se han expandido ha contribuido notablemente a la explotación de una vieja suposición, la idea de que ‘todos llevamos un niño dentro’. Los mercaderes del capitalismo, por ejemplo, han sabido explotar lo extraño, lo excéntrico y el sincretismo. “En la sala de montaje salta el pitorreo: es gracioso que haya tantas camisetas ‘I Love Marcos’ en el mercado central de San Cristóbal. ‘¿Ya viste? ¿Te fijaste en el gringo ese con el pin del Che Guevara?’ En la revista Elle lo han llamado la ‘fashion guerrilla’. La insurrección zapatista vista desde la risa del dandismo de masas tiene el aire de un desfile de colección otoño-invierno” (de Toledo, 2008: 85). Y así como se ha explotado la rebelión, se ha hecho lo mismo con la pertinaz actitud de querer ser niños. Eso sí, niños rebeldes que llevan estrellas rojas en playeras negras en señal de protesta para salir a marchar. Esta infantilización de la cultura apunta a una rebelión mal portada de muy buenos modales. Es decir, en un mundo como éste, hasta la rebelión, la protesta y la revuelta se han, hasta cierto punto, infantilizado. ¿Qué imagen más controvertida puede haber más allá de la de un puñado de jóvenes vestidos de negro y encapuchados que, después de tirar piedras y romper vidrios o saquear un establecimiento de alguna cadena comercial de fácil identificación, corren presurosos de la policía con sus tenis converse para no tardar, tampoco, en subir a las redes sociales su selfie revolucionaria? Una de las actitudes más controversiales también de esta cultura añorada es la de la indignación (¡Jum!). Que embona muy bien con la de ser, ya no, un adulto niño, sino un niño adulto. La indignación, como actitud contemporánea bastante extendida, se presta también para un sinfín de situaciones. De tal modo que se puede tener la sensación de que hay ‘indignados’ por todas partes. Y que, después de indignarse públicamente, tienen que volver a sus actividades cotidianas para tomar un respiro y así volver a indignarse. Los indignados de nuestra cultura son los héroes del relato contemporáneo que no van más allá de su propia actitud que es la indignación. Es demasiado claro para cualquier que indignándose la realidad social no cambia en automático. ¿No es así? Pero como ‘forma social’, la indignación es una actitud cultural de niño crecido, presumido y con actitud de héroe de cuento barato. En la red, por ejemplo, lo dijo el profesor Olu Oguibe (2002: 140), hace poco más de una década “en ausencia de las voces de éstas [se refiere a las unidades políticas] sitúa o fabrica sin demora voces que asumen a autoridad de hablar por el Otro, puesto que, muy a menudo, no escasean los grupos e individuos que aprovecharían la ocasión para designarse y delegarse a sí mismos como representantes de los ausentes. Hoy día tales individuos y grupos abundan por los capilares de la Red: luchadores solitarios y grupos de presión temporales, organizaciones de amigos preocupados y revolucionarios autodesignados, figuras mesiánicas que vienen al rescate de los desvalidos, anarquistas en busca de preocupaciones y activistas remanentes de causas fracasadas, ansiosos de hallar nuevas causas que pudieran mitigar su pasión de servir”. Muchas formas de protesta social, no todas, no pasan más allá de hacer visible la ‘indignación’. Y siendo sinceros a puñetazos de indignación la realidad social difícilmente se transforma. Dice Verdú (2005: 85), que dice el profesor Zygmunt Bauman que “cultura es la capacidad para cambiar de tema y de posición muy rápidamente”, claro está, en un mundo donde los consumidores viven plenamente el mundo de consumo como niños. Por ello podríamos entender que van de una indignación a otra y de un espectáculo a otro. Y cualquier combinatoria posible. Es decir, en un mundo donde la infantilización de la cultura es extremadamente visible el ir y venir de la indignación al espectáculo o viceversa es una situación cotidiana y común. Como niños, los adultos contemporáneos (no sólo han tenido que inventar categorías como éstas para no pasar de la adolescencia a la adultez de forma inmediata), cualquier indignación es borrada con un buen espectáculo. Musical, televisivo, cinematográfico, literario, etc. Los adultos-niño son excelentes consumidores. Les gusta marchar, eso sí, después de su clase de yoga. Y les gusta beber, eso sí, después de que han protestado en la marcha. Y así sucesivamente. Un amigo fotógrafo que ronda los cincuenta no se cansa de decir que “la diferencia entre un adulto y un niño es el precio de los juguetes”. El mundo contemporáneo ha hecho de millones de adultos ‘niños honorarios con licencia para jugar’ (Lurie, 1994: 76). No hay pues, culturas para niños, sería un desatino defender tal idea, pero de lo

que sí podemos hablar sin recato es la infantilización de la cultura como un proceso bastante notorio y emergente digno de ser observado cuidadosamente como un reflejo de la relajación de las normas sociales y de la redimensionalización de las fronteras que separaban lo adulto de lo niño. A muchas personas se les escucha decir que es importante ‘divertirse’ con el trabajo. Que quien no le divierte su trabajo es un fracasado. Lo cual evidencia la reafirmación del capitalismo a través del discurso inscrito en la conciencia social de nuestro tiempo. “No hay que subestimar este poder de la infantilización: En todos los campos, la cultura avanza hacia una extraordinaria de la complacencia de la figura del niño o la adoración a la mentalidad del niño. Desde las religiones a la política, desde el arte minimalista a la literatura premiada, todo es cada vez más simple. Tan sencillo que un niño podría entenderlo y disfrutarlo como un adulto, o al revés” (Verdú, 2003: 58). ¿Cuál sería entonces una de las implicaciones más fuertes de todo este proceso de infantilización de la cultura? Equiparar o, en todo caso, asimilar la experiencia de la vida a la del juego (y ya es posible imaginar a los adultos-niño replicando de manera furibunda: ‘¿y qué hay de malo en ello?’), es peligroso. Aquello que alimenta al espectáculo es precisamente el engaño. Que también es la materia prima del juego. En el grado extremo de la infantilización de la cultura están los denominados adult babies(o adultos bebés). El ‘infantilismo parafilico’ o ‘autonepophilia’ está considerada como un desajuste del comportamiento humano que lleva a muchas personas a comportarse como si fuesen bebés, utilizando accesorios como mamilas y pañales. Incluso algunos duermen en cunas, literalmente. Es muy fácil dar con una buena cantidad de documentales al respecto en sitios como youtube. Éste síndrome de los adultos bebés se acopla muy bien con una cultura que se ha infantilizado y que sigue infantilizándose. Para ser infantil “es necesario un despojamiento de madurez para sentir la trascendente irrelevancia de un partido y es necesario a su vez, un abandono en la banalidad para vivir con suficiente interés el suceso sentimental del <<famoso>>” (Verdú, 2003: 65). El adulto niño es capaz de nutrirse de gloria o las penas de su equipo de futbol, de su ídolo musical a quien le rinde tributo desmedido, de su escritor preferido a quien defiende a ultranza, etc. Ser un adulto-niño en la cultura no es poca cosa. El precio que se paga por ello tiene costes políticos, económicos, legales, culturales, ideológicos, etc.

V. COMENTARIOS FINALES

Después de todo este devaneo intelectual, debemos decir que modas culturales hay muchas. Y que, en consecuencia, el inventario es vasto. Es probable que el lector, mientras iba saltando de línea en línea se haya podido percatar de muchas otras en tanto que dar con las modas culturales no es demasiado difícil. Basta permanecer en un estado de alerta respetable para atrapar alguna. Las modas culturales son cosa seria en tanto que modifican la realidad entre nosotros y nuestra relación, como sociedades, con la realidad. En este texto se tomaron tres que parecen ser emblemáticas de nuestro tiempo aunque, como ya dijimos, hay más. No obstante estas modas culturales de las que se ha hablado aquí son de fácil identificación para muchos y difícilmente se discuten como un tema serio al cual hay que poner atención.

Como puede suponer el lector, por la cantidad de modas culturales que hay en el mundo contemporáneo uno podría terminar escribiendo un libro. No obstante, al considerar que por el momento los temas de reflexión y discusión se han agotado al menos en sus aspectos más relevantes, se podría hacer una lista tentativa de modas culturales para ser discutidas en un futuro inmediato: montar en bicicleta, ser como futbolista, ir de vacaciones, tomar café, ser hippster, ir a conciertos, hablar en spanglish, escuchar música electrónica, viajar por el mundo, no leer, no estudiar, no escribir, comer platillos internacionales y el más interesante de todas ellas es, quizás, hacerse el intelectual, es decir, saber de todo

REFERENCIAS

- Böhme, Gernot. (1992): “Perspectivas de una filosofía de la naturaleza de orientación ecológica” en Hans Rudi Fischer; Arnold Retzer y Jochen Schweizer (comps.), *El final de los grandes proyectos*, Barcelona, Gedisa, 1997, 71-83.
- Bourdieu, Pourdieu; Chamboredon, J. C. y Passeron, J. C. (1973): *El oficio de sociólogo*, México, Siglo XXI, 2008.
- Bruner, Jerome. (2002): *La fábrica de historias*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Darnton, Robert. (1984): *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- De Toledo, Camille. (2008): *Punks de boutique*, México, Almadía, 2013.
- Eco, Umberto. (1984): *La estrategia de la ilusión*, Barcelona, Lumen, 1999.
- Gergen, Keneth. (1994): *Realidades y relaciones*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Glowinski, M. (1978): “La neohabla (un reconocimiento)” en *Criterios. Revista Internacional de Teoría de la Literatura, las Artes y la Cultura*, La Habana, Criterios, 2006, No. 35, 288-307.
- Harris, Marvin. (1985): *Bueno para comer*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Lotman, Iuri. (1992): “Sobre la dinámica de la cultura” en *La semiosfera III*, Madrid, Frónesis, Cátedra, 2000, 194-213.
- Lurie, Alison. (1981): *El lenguaje de la moda*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Moscovici, Serge. (1961): *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979.
- Oguibe, Olu. (2002): “La conectividad y el destino de los no conectados” en *Criterios. Revista Internacional de Teoría de la Literatura, las Artes y la Cultura*, La Habana, Criterios, No. 33, 135-149.
- Onfray, Michel. (2010): *Freud. El crepúsculo de un ídolo*, México, Taurus, 2011
- Sahlins, Marshal. (1985): *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- Sartori, Giovanni. (1997): *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid, Taurus, 2001.
- Verdú, Vicente. (2003): *El estilo del mundo*, Brcelona, Gedisa.
- Verdú, Vicente. (2004): “La infantilización de la cultura” entrevista con Juan Pablo Palladino en *revistateína* [en línea] julio-agosto 2004, No. 05, Consultada: 15 de septiembre. Disponible en internet: <http://www.revistateina.es/teina/web/teina5/dos6.htm>
- Verdú, Vicente. (2005): *Yo y tú, objetos de lujo*, Barcelona, Debate.