

TEATRALIDAD DE LO POLÍTICO Y PODER MEDIÁTICO.

Un comentario a «El Poder en escenas» de Georges Balandier

Víctor Bermúdez. Universidad de Sevilla

Resumen: La investigación en torno al poder que ensaya Georges Balandier incide en tres ideas: (1) el poder se instaura y mantiene eficazmente en tanto logra reinvertir todo tipo de desorden en beneficio del orden institucional que salvaguarda; (2) este logro depende de que el poder controle la dramaturgia simbólica y ritual en la que se expresa el orden social y la integración en la misma de las diversas manifestaciones del desorden; (3) en la actualidad lo político entra en crisis en la medida en que el control de la producción simbólica pasa a manos de los *mass media*. En la primera parte de nuestro trabajo comentamos, describiéndolas, las dos primeras ideas. En la segunda parte realizamos un análisis pe de la última de las cuestiones y afrontamos el problema de la desvertebración social, aludiendo, entre otros temas, a la personal polémica entre neoliberalistas y comunitaristas

Abstract: Georges Balandier's investigation on power focuses on three main ideas: (1) power is attained and efficaciously maintained as long as it transforms disorder in the benefit of the order it safeguards; (2) this attainment is reached through control of a symbolic and ritual dramatization of both order and disorder; (3) political power loses efficacy when, as it now happens, it loses control of the symbolic production, now in the hands of the mass media. In the first part of our work we describe and comment on the first two ideas. In the second part we attempt a personal analysis of the last question, confronting the problem of the contemporary disruption of social structures, and alluding to the polemics between neoliberalist and communitarians.

En un ensayo anterior al que aquí comentamos¹ el sociólogo y antropólogo francés Georges Balandier intentaba aplicar nociones como la de «caos», «entropía», «organización», y otras tomadas del ámbito de la física matemática, a problemas de filosofía social. En la obra que nos ocupa, *El poder en escenas* (Paidós, 1994)², Balandier asume de nuevo, si bien de forma genérica e implícita, un enfoque lejanamente inspirado en modelos físicos. Desde este enfoque, un «organismo» social podría representarse como la suma compleja de procesos mediante los que se constituyen y ordenan ciertos elementos y relaciones en una persistente tarea de reafirmación frente a la desorganización y el desorden. Este desorden sería el efecto de entropía generado por el propio proceso de constitución y reafirmación del orden, o bien el efecto de la acción de elementos extraños. Dada su naturaleza social, los elementos

¹ G. Balandier: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Trad. de Beatriz López; Barcelona, Gedisa, 1989 (Ed. orig.: *Le désordre*. Librairie Arthème Fayard, 1988).

² G. Balandier: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Trad. de Manuel Delgado Ruiz; Barcelona, Paidós, 1994. (Ed. orig.: *Le pouvoir sur scènes*. Éditions Balland, París, 1992).

y relaciones que decimos serían (o estarían revestidos) de carácter cultural, simbólico o, como dice Balandier, *teatral*, mientras que la dinámica del proceso correspondería a la *tramoya* oculta que, tras el escenario visible, determinaría la esencia argumental del *drama*. En esa y de esa tramoya germinaría y se mantendría el poder; un poder tal vez, y en cierto modo, anónimo, obra de una inercia organizacional milenaria, con respecto a la cual el «poderoso» de turno no sería, quizá, sino un hábil «maquinista». Pues bien, a partir de este esquema global, con el que Balandier analiza un monto abundante de información etnográfica (sin duda, lo más atractivo del libro), se incorporan tres ideas básicas que constituyen la médula argumental del trabajo, éstas son: (1) la «maquinación» en que consiste el poder resulta eficaz en la medida en que logra revertir las fuerzas y efectos entrópicos referidos en provecho de la institución y revitalización del orden social; (2) la reversión dicha se realiza (al igual que la constitución y inversión del orden) *teatralmente*, tarea para la cual el poder ha contado tradicionalmente con el monopolio –o poco menos– de las funciones de representación y autorrepresentación simbólica de que depende todo organismo social; y (3) la crisis actual de *lo político* es debida a cambios profundos en el proceso descrito, cambios ligados a la pérdida del monopolio de la función representacional por parte del poder político. Pasemos ya a reseñar y comentar estas cuestiones.

¿Cómo se funda el poder y cuál es su naturaleza? Tal como ya dedujera Durkheim, toda fundación de legitimidad social se logra por una suerte de *encantamiento religioso*³. Ni la dominación por la fuerza, ni los argumentos racionales, ni la eficacia en la gestión de lo público bastan a la pervivencia efectiva del poder en cuanto generador de conformidad social⁴. Dicho *encantamiento* –añadiríamos– tiende a satisfacer ciertas necesidades psicológicas: palia la angustia, al construir un microcosmos escénico como marco absoluto de referencia y como espacio señalado de libertad, y sostiene la identidad y la dignidad moral del individuo. Además, dada la fuerza omnipresente de las pulsiones que se han de someter y de la realidad descarnada que se ha de *civilizadamente* cubrir, tal encantamiento tiene que surtir un efecto absoluto, integral y permantente, capaz no sólo de prestar un marco de referencia existencial y una identidad a cada sujeto, sino también de procurar válvulas de escape a aquellas pulsiones y evidencias que la institución de dicho marco –escénico– y dicha identidad –teatral– reprime y emboza. Toda institución social ha de mantenerse así en un juego de equilibrios en orden a suavizar y regir esta represión y ocultación fundante; juego que se manifiesta, desde su misma institución, de manera *teatral*, esto es, en la forma de una dinámica compleja de *representaciones* simbólicas, si tomamos aquí la palabra «representación» en el doble sentido de «acción dramática» (*rito*) y de «imaginario simbólico» (*totem*). Más aún: el poder funciona no sólo por instituir y regir el particular sistema de acciones e imágenes teatrales con que se representa el cuerpo y el alma social, sino también por ser capaz de alimentarse de

³ E. Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*. (v. e.: Madrid, Alianza, 1993; vid. pp. 341ss); cfr. tb. G. Balandier: *El poder en escenas*; ed. cit., p. 35; y G. Balandier: «Religión y poder» en G. Balandier: *Antropología política*. (v. e. Barcelona, Península, 1985 –ed. orig.: *Anthropologie politique*. PUF, 1984–).

⁴ Balandier, *El poder...*, p. 18.

toda acción e imagen que lo amenace con la fuerza perturbadora de aquéllo que la misma institución social negó y ocultó al fundarse. En ambos casos el poder compra conformidad pagando con seguridad, de manera directa a través de la socialización, y de manera indirecta, a través de una permisividad estratégicamente dispuesta para regenerar la demanda misma de seguridad.

El origen de la tragedia es, de este modo, el origen mismo de la institución social: la constitución escénica del aparato estatal sobre el solar agreste del «Venusberg»; la unívoca y apolínea metamorfosis del *totem* polívoco y dionisiaco; la categorización lógica, icónica y operatoria que, sobre el amorfo *espíritu de la música*, imponen los ritos teatrales con que emerge todo ensayo civilizatorio. El poder político tradicional se instituye así (desde un enfoque estructural, no genético) en una suma escénica: sobre una primera escenificación espacio-temporal (definida por el marco de relaciones comerciales y militares, y por el conjunto de narraciones mítico-históricas que mantiene un pueblo⁵) levanta el tinglado *totémico* de su propia autorrepresentación religiosa, escena o altar desde donde dirigir unívocamente el *ritual* civilizador. Pero –insiste Balandier– el poder sólo es realmente efectivo en tanto oficia *teatralmente* sus funciones de formalización y control monopolístico de la realidad bruta, de los impulsos naturales, y de la comunicación (y la polémica) pre-social⁶. *Efectivo* lo es en cuanto que genera conformidad con su unívoca gestión; y *teatral* en cuanto que es mediante los recursos del arte dramático como logra generar las ilusiones necesarias para generar –y compensar– tal conformidad. ¿Cuáles son esas ilusiones? En primer lugar, la del mismo *poder* del poder, hecho de la creencia colectiva en todo el magnífico tinglado teatral con que el poder representa –y por la que hace efectiva– la propia

⁵ Cfr. J. Choza: «Humanismo civil y crueldad salvaje», en *Los otros humanismos*. Pamplona, Eunsa, 1994.

⁶ La idea de la cultura y la sociedad como sistema de intercambio comunicativo es ya vieja. Rousseau ya dejó entrever que lo que fundamentaba una cultura no era tanto el pacto social mismo como el pacto social sino éste cultura comienza cuando los hombres comienzan a hablar entre ellos. Desde hace cuarenta años la teoría de la comunicación es unos de los modelos explicativos favoritos, y C. Lévi-Strauss fue uno de los primeros en aplicarlo al estudio de la cultura. En él se apuntaba hacia algo que luego han recogido y explicitado más extensamente otros autores: el primer *no* del hombre a la naturaleza debe responder a algo más profundo que a la necesidad de regular la interacción sexual, material y simbólica. Pierre Clastres mostró que dichas interacciones pueden insertarse en un marco más amplio de interacciones y alianzas defensivas y defensivas, forma de las cuales serían el intercambio de mujeres, bienes y palabras. El punto de partida no sería así la irregularidad de la conducta sexual, tendente a la endogamia «familiar», sino la *realidad permanente de la guerra* (y el deseo de seguridad). El intercambio comunicativo de todo tipo responde a la necesidad de establecer alianzas y de evitar la guerra (también, diríamos nosotros, de acumular poder militar). Esta comunicación estaría permanentemente amenazada desde el exterior, por el *estruido bélico*, y desde el interior, por el *silencio de los conspiradores* y el *ruido de la polémica y la subversión social*. La solución contra esta doble amenaza pudo ser con frecuencia la concesión a alguien de voz soberana, y la imposición de esta única voz sobre las demás. Con esta concesión-imposición nace el Estado junto a un cambio de naturaleza del lenguaje, que pasa de su función constituyente y autoconstituyente como «pacto verbal» a ser expresión del poder cedido o tomado. Aún así, en toda sociedad permanece una dialéctica viva (a veces fomentada y, otras, reprimida) entre la voz unívoca del poder y la pluralidad polémica de las diversas voces sociales. Volvemos a esta cuestión al final. (Cf. P. Clastres. *La sociedad contra el Estado*. (V. e. de A. Pizarro; Barcelona, Luís Porcel, 1981). Vid. tb. Octavio Paz: *El arco y la lira* (México, FCE.) y «El pacto verbal», 1 y 2, en *El País*, 10, 11 de abril de 1983).

ilusión de su fuerza (fuerza que, entendida en su significado más tosco, también suele ser real, pero no es este, como dijimos, el aspecto decisivo en el ejercicio del poder, cuyo resultado más firme es siempre la generación de una conformidad activa que no basta a constituir el simple recurso a la fuerza bruta⁷). Para lograrlo, el poder se oficia a sí mismo en la forma imponente de un *auto sacro* desde el cual amenaza en tanto conmociona, subyuga a la vez que seduce, reprime mientras imprime identidad y dignidad moral, y delimita lo real al tiempo que nos alza en un ilimitado vuelo ideológico o religioso. La ilusiones religiosas de *omnipotencia, eternidad, majestad, unicidad y verdad*⁸ prestan a su vez poder de conformación e inmunidad a una institución que, como vivamente real, resulta intrínsecamente frágil, temporal, irregular, plural, falible, relativa y hasta absurda, todo esto es: políticamente estéril. En nuestra opinión, el poder no puede desvelar su verdadero carácter sin reducirse a un vago y vitalmente ineficaz *principio de madurez política* (a no ser que elevemos dicho principio a la dimensión, de nuevo religiosa, de las utopías racionales). Los motivos de esta ineficacia no atienden sólo a la megalomaniaca y mística querencia humana a duplicar metafísica y míticamente una realidad insoportable en su levedad

⁷ Es difícil de creer, como sugiere Ernest Gellner, que el único sistema social en que la conformidad no requiere de un grado sustancial de intimidación física sea el nuestro, esto es, aquél en que existe una ligazón entre una sociedad civil *libre* y un crecimiento económico dotado de mucha más autoridad política y capacidad de estabilización social que el simple recurso a la fuerza bruta. También en las sociedades más inmobilistas y económicamente rudimentarias el poder de intimidación se debe a sutiles procedimientos exitosos de organización y reorganización de las fuerzas comunes (no instituidos por nadie en particular) que cohiben, controlan y castigan tanto como posibilitan, regulan y enaltecen uno o más modelos sociales de existencia (aun cuando seguramente sean pocos en comparación con los que oferta nuestra moderna sociedad de consumo). Ya decía Durkheim que en la raíz del *totemismo* –como principio de poder– hay más alegría confiada que temor; claramente, las sociedades primitivas *no son leviathanes* que abrumen al hombre con su poder (Cfr. E. Gellner: *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*; v. e. : Barcelona, Paidós, 1996. Durkheim, *op. cit.*, p. 369).

⁸ Acerca de las relaciones entre verdad y poder nos encontramos con la habitual controversia entre posturas, por así decir, *modernas*, y posturas más radicalmente críticas. Entre las primeras suele prevalecer de modo más o menos matizado la creencia en la mayor objetividad de ciertas verdades –no, desde luego, *absolutas*–, sobre todo las que se someten a criterios racionales de contrastación; estas verdades son independientes del orden social, e incluso peligrosas para con éste, en cuanto pueden sovarcar cualquier estructura de autoridad; de esto se deduce que *el orden social ha de basarse necesariamente en la falsedad*. Entre los autores que toman una postura más crítica se arguye que la verdad responde siempre a una marco de referencia socio-cultural, y que, como tal, *aquella no está nunca fuera del poder ni sin poder*, por lo que, fuera de dicho marco y de las verdades subversivas que éste igualmente ordena en torno a sí, no hay más que un abismo inhumano, informe e indecible. En estos términos, la polémica resulta, en nuestra opinión, un tanto artificiosa, dado que, excepto en los más recalcitrantes defensores de uno y otro lado, desde ambas posturas se tiende a aceptar un grado de influencia por parte de elementos o marcos histórico-culturales y, también desde ambos lados, se elaboran teorizaciones que asumen un supuesto grado mayor de objetividad con respecto a las interpretaciones que creen superar o explicar. De esta forma, el que, para Balandier, las verdades sean algo que cada sociedad particularmente determina (cuyo reverso, lo que en esa determinación social queda oculto, es también la *verdad* que expresa lícitamente el bufón e ilícitamente el rebelde) no incumbe a la validez universal de su propia tesis acerca de los mecanismos de tratamiento ritualizado del desorden. (Cf. G. Balandier: *El poder...*, pp. 57ss. Sobre la verdad como algo amenazador para el poder y la necesidad fundación de éste en la falsedad, cf. E. Gellner: *Condiciones de la libertad...*, p.38; tb. E. Gellner: *Posmodernismo, razón y religión*. Paidós, Barcelona, 1984. Sobre la verdad como «algo que no está ni fuera del poder ni sin poder», cf. M. Foucault: *Sexo, poder, verdad*. Ed. Materiales, Barcelona, 1978; p.233).

y unicidad (unicidad en la que no cabe la duplicidad significativa o simbólica)⁹; es que, además, sin tal ilusoria duplicación la sociedad misma se desvanece y, con ella, el hecho mismo de lo humano. Es posible creer que si los hombres se conforman a los juegos ilusorios –y, tras ellos, al *poder* efectivo– del poder, es porque así participan de la misma ilusión de omnipotencia, eternidad, majestad, etcétera, con respecto a sí mismos, esto es: con respecto al grupo humano en relación al cual se significan¹⁰. Sin esas ilusiones religiosas que el poder *representa*, las mismas ilusiones de la «individualidad» y de la «sociedad» desaparecerían y, a viceversa, sin la fuerza de esas creencias colectivas que suman y asumen las creencias individuales el poder no tendría donde apoyarse¹¹. Por eso, la autocelebración subyugante e idealizada del poder es, de modo indirecto, la celebración tanto de la imagen sublime que cada individuo tiene de sí, como la del imaginario colectivo de cuya viva influencia dependen el poder, el individuo y la sociedad misma. Es este imaginario social el que alimenta y es realimentado por el espectáculo político que describe Balandier, y a través del cual aquel imaginario se encarna en el tiempo cíclico del *rito* y el espacio monumental del *totem*: en el ceremonioso baile de la entronización, la fiesta nacional, la ejecución o el desfile; y en la silueta suprahumana del símbolo patrio, del palacio, de la catedral o el cadalso¹². Es este tiempo y espacio escénico del poder el punto en que la triple ilusión, religiosa, social e individual, se transubstancia en una afirmación unísona de sentido que auna lo natural, lo sobrenatural, lo histórico y lo existencial. Dicha afirmación comprende: (a) las metáforas y taxonomías lógico-simbólicas, icónicas y

⁹ Cfr. Clément Rosset: *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. (V. e.: Barcelona, Tusquets, 1993). Esta querencia no ha desaparecido, sino que se ha visto acrecentada ante el *desencantado* mundo de la ciencia y la técnica. Como contaba recientemente Xavier Rubert de Ventós, la mitología nacionalista, la conversión del «*divertissement*» pascaliano en «*entertainment*», o los grandes celebraciones con que se mistifica lo que de ordinario hay que políticamente afrontar (la creación de infraestructuras, el estímulo a la producción, los acuerdos transnacionales, etc.) dan «testimonio de un ancestral destino» y refuerzan la «presunción de que el mito no es histórica y psicológicamente anterior a la razón, sino, por el contrario, su producto o consecuencia (...) fábulas sobre las que hemos de levantar nuestras más prosaicas aspiraciones (...)» («Miseria de la razón, razón del mito», *El País*, 1 de diciembre de 1997)

¹⁰ Así, afirma Balandier: «(...) Esta teatralidad [del poder] representa, en todas las acepciones del término, la sociedad gobernada. Se muestra como emanación suya, le garantiza una presencia ante el exterior, le devuelve a la sociedad una imagen de sí idealizada y aceptable (...), brindándole un espectáculo de ella misma en el que se contempla (o debería hacerlo) magnificada» (*El poder...*, p. 23)

¹¹ Me resulta muy difícil coincidir con Gellner en la idea de que una mayoría de hombres de carne y hueso puedan vivir demasiado tiempo (como, según él, ocurre en nuestro modelo de sociedad abierta) de una cierta ambigüedad, de un compromiso entre la fe y su ausencia y la obligación de la duda honesta –aunque Gellner refiere un tipo de ilusión sustitutiva, ligada a la realización de la personalidad, él mismo reconoce que ésta resulta insuficiente–. Además, el análisis de Gellner olvida totalmente que también en nuestro orbe social hay un escenario de autorrepresentación comunal importantísimo –el de los medios de comunicación audiovisual– en el que los hechos, su valoración, la autoimagen social e, *in crescendo*, el mismo poder político, coinciden de una forma cada vez más fuerte. Finalmente, tampoco nuestro autorreconocimiento social deja de ocurrir en función de una sacralización, más o menos clara, de ciertos límites y condiciones; de hecho, fue Gellner el que, en otro momento, se declaró creyente de lo que él llamó *fundamentalismo racionalista* y, desde luego, algo de *religión científica* late en el fondo del conjunto de certezas que sostienen nuestro mundo. (Cf. E. Gellner: *Condiciones de la libertad*, ed. cit., pp. 138, 188-9; y *Posmodernismo, razón y religión*, ed. cit., pp. 100ss.)

¹² Cfr. *El poder...*, pp. 23ss.

operatorias que, en el doble sentido del verbo, *ordenan*, a la vez, los entes y relaciones de que consta lo real, lo trascendental, el mundo social y la propia intimidad, consciente e inconsciente; (b) los signos de la identidad del individuo con su casta social, de la sociedad consigo misma, y de ésta con el cosmos y el *más allá*; y (c) la encardinación mítica de la colectividad en un pasado más legendario que histórico, y en un futuro previsto de gloria y felicidad común¹³.

Ahora bien, todo esto no es suficiente; si el poder seduce –fascinando a la vez que sobrecoge y espanta–, es porque también influye a un nivel psicológico más atávico que aquel que es capaz de conformar el apolíneo espectáculo de lo instituido. Éste, si es que ha de perdurar, ha de enraizar sus formas –y promover la conformidad a ellas– en aquello mismo que éstas reprimen, disfrazan y niegan. Y esto por dos motivos: por lo irreprimible, inocultable e innegable de ciertas pulsiones, evidencias y aspiraciones; y porque es a partir de éstas como aquellas mismas formas regeneran el encanto de su propia fuerza *totémica*¹⁴. Como cualquier otro organismo, el cuerpo social ha de mantener un margen de apertura *nutricional* y, además, un *metabolismo* capaz de generar organización a partir de la energía bruta de la que, dicho cuerpo, se instituye y nutre. Estas energías son las propias al hombre en *estado natural* o en el interregno de las rupturas sociales: las pulsiones desenfrenadas, el estado crítico provocado por la evidencia del desorden de lo real, las desatadas fuerzas de los particularismos, o la ruidosa proliferación de voces contrapuestas.¹⁵ ¿Cómo logran los sistemas sociales tradicionales regenerarse, esto es, reconvertir estas energías disgregadoras en nuevo *material organizacional*, evitando así rupturas traumáticas? Según Balandier, el poder aprende muy pronto a desarrollar mecanismos *metabólicos* de transformación del desorden en orden regenerado; tales mecanismos son, tal como los propios a la conformación social, simbólicos, tejidos en torno a representaciones y acciones escénicas, pero con la característica diferencial de ser la suya una dramaturgia del desbarajuste y la inversión. El escenario es sustancialmente el mismo, pero en él ocurre un momentáneo cambio de escena, de personajes, y una inversión, sustitución o incluso eliminación de la trama argumental. El decorado representa entonces el lugar de una naturaleza todavía virgen, y el ritmo musical refiere aquella temporalidad única de lo sagrado todavía difuso e innominado¹⁶; en lugar de la figura

¹³ Cfr. *El poder...*, pp. 19, 90ss

¹⁴ Cfr. *El poder...* p. 88

¹⁵ Cfr. *El poder...*, p. 72.

¹⁶ Cuando hablamos de ritmo, música y tiempo, hablamos también de lenguaje, de símbolos, pero de un lenguaje y unos símbolos que quieren trascenderse a sí mismos mediante el sacrificio de su función mediadora y representacional. Como ha indicado luminosamente A. J. Greimas, la comunión de lo simbólico con lo trascendente se concreta frecuentemente en la búsqueda de la *materialidad del lenguaje* y de lo que Greimas denomina «deformación coherente», lo cual tiene como efecto de sentido, de un lado, la impresión de radicalidad, de realidad *material* de lo dicho y, de otro lado, la ilusión de la liberación del plano del significado y la marcha hacia el plano indeterminado del sentido. Esto ocurre como uso poético o sagrado de lo simbólico y se concreta como intento de institución de una organización significante alternativa y de «segundo grado» con respecto al plano –instituido socialmente por el poder– de la *realidad*. Caben aquí rasgos como los propios a la estilística poética, al ritmo musical y a ciertas expresiones rituales de finalidad extática. (Cf. A. J. Greimas. *Semiótica y ciencias sociales*. V. e. Madrid, Fragua, 1980, pp. 198-

sobrecogedora del rey aparece la silueta ridícula de un bufón, en lugar del héroe fundador corre por la escena un atractivo truhan tan poderoso como aquél, y en lugar del dios protector se aparece su heredero más díscolo. Todos ellos han invertido la retórica habitual del poder e improvisan un mensaje transgresor: la verdad escapa corrosivamente por la boca del bufón, la moral y la lógica equívoca del héroe embaucador rompen con las normas y las taxonomías habituales, la demoníaca libertad del dios rebelde llama a la aventura de lo individual y al juego con lo marginal y lo aleatorio. Alrededor de éstas y de otras configuraciones totémicas el poder *ha formalizado ritualmente la transgresión misma de los ritos sociales*, ha instituido un tiempo sagrado para la orgía, la verdad y la libertad, un decorado específico tras el que desahogar las pulsiones, desgarnar la crítica y liberar la materia de los sueños. El truco se explica fácilmente: el orden es derrocado simbólicamente para no serlo de verdad; las figuras del *totem* invertido y los *ritos* carnavalescos de la transgresión ofrecen un marco catártico propicio a la realización fácil –imaginaria– de lo prohibido o imposible de realizar social y, por ende, humanamente¹⁷. Más aún, la inversión simbólica del orden ha de llegar a representarse en su grado más extremo, el de lo grotesco; sólo así el poder se asegura una nueva y mayor demanda de orden y un renacimiento, temporalmente purificado, del deseo de conformidad¹⁸. El mensaje que así se quiere transmitir es claro: no hay más alternativa al magnífico argumento escénico del poder que la de su pareja dramática, la bufonada ridícula¹⁹ y brutal o, en todo caso, la de una rebeldía restringida a las jerarquías heroicas y divinas (lo que vale lo mismo que decir a la clase de los poderosos).

El metabolismo reordenador del poder no sólo actúa como escenificación carnavalesca de la inversión y el desbarajuste social (en las *saceas* babilónicas, las *crónicas* griegas, las *saturnales* romanas, las *misas de locos* medievales o las *fiestas de esclavos* antillanas), sino también en la forma del sacrificio colectivamente purificador –y amedrantador– del brujo, el hereje, el loco o el extranjero, personificaciones reconcentradas del desorden antisocial²⁰. De manera aún más astuta el poder llega a reconvertir los factores reales de ruptura en actores del drama catártico: dramatiza la *revancha de los oprimidos* para consuelo de los mismos, y puede llegar a promover la mitomanía por el «fuera de la ley», el «ladrón noble», o el guerrillero ultramontano defensor de «la justicia y la libertad»²¹.

201; un ejemplo etnográfico de lo que entendemos aquí por *deformación coherente* puede verse en la lectura de Clastres de ciertas costumbres de los indios guayakíes –P. Clastres. *La sociedad contra el Estado*. Caracas, Monte Avila, 1978, cap. 5–).

¹⁷ *El poder...* p. 45ss.; *El desorden...* pp. 112ss.

¹⁸ *El poder...* pp. 58-61; 87ss.

¹⁹ La «bufonada» no tiene porque ser intencional y catártica, también puede ser atribuida y vergonzante. Como afirma Balandier, el orden cuenta siempre con la ventaja de la subordinación de las conciencias: la desviación genera vergüenza, culpabilidad ante uno mismo, desprecio social; estas son cosas aún más efectivas que la coerción legal: el ridículo es siempre uno de los instrumentos más poderosos de que se vale la conformidad (Cfr. *El poder...*, p. 46 y 73).

²⁰ *El poder...* p. 80ss.

²¹ Cfr. Balandier, *El poder...* pp. 105ss

Toda esta metabolización festiva y teatral del desorden puede, sin embargo, fracasar; fracaso ante el cual el poder no duda en recurrir a métodos de control más drásticos, aún cuando, en el fondo, bastante menos eficaces. Si la represión no basta para detener el juego, el *espectáculo del motín* puede llegar a generar un proceso real de desorganización social, e incluso una ruptura radical con el orden instituido. Mas esto no es sino la excepción que confirma la norma según la cual el poder se realimenta de la misma oposición que genera, reconstituyendo de continuo la estructura social de que es guardian e intérprete dramático, o, dado el caso, instituyendo un nuevo orden escénico y real tras el mismo *teatro de campaña* de la revolución.

Pero sí hay al menos algo, que, no obstante lo dicho, puede constituir una amenaza realmente indigerible para el poder: la violencia indiscriminada, anárquica, e irracional –en su expresión–, que, en un sentido débil, podría representar hoy el caso del vandalismo urbano o, en un sentido mucho más fuerte, el del *terrorismo* como instrumento de un activismo político en sí mismo racional²². Con esto alcanzamos ya el análisis que, a tenor de todo lo anterior, emprende Balandier en torno a la degeneración actual de lo político, *degeneración* que coincide con la *generación* de un nuevo poder, el poder de los *media*, el mismo del que se sirve justamente el terrorismo para escenificar su mensaje transgresor.

De lo hasta aquí expuesto podemos extraer dos conclusiones en firme acerca de la naturaleza del poder: (a) el poder político está allí desde donde se instituye y rige la dramaturgia *totémica* y *ritual* con que se construye el imaginario colectivo; y (b) el poder se define, antes que nada, por su capacidad de controlar la dinámica del orden y el desorden social a través de aquella misma función dramática. ¿Qué es lo que ocurre hoy? De un lado, el poder político tradicional no es ya –o, al menos, no es el único– dramaturgo ni regidor en la escenificación del imaginario mítico; de otro lado, y en parte debido a lo anterior, dicho poder se muestra incapaz de controlar –prestándole sentido– la situación de dispersión y confusión creciente que manifiestan hoy, tanto en el aspecto real como en el representacional, los movimientos del desorden y el orden social. A esto es a lo que llamamos crisis de «lo político».

En cuanto a lo primero, hay que partir de una situación paradójica: a pesar de que el elemento dramático nunca ha disfrutado de la omnipresencia y el poder del que dispone hoy en su forma *massmediática*, su capacidad para motivar y conformar ha terminado, según Balandier, por perder fuerza –efecto de la inevitable trivialización que suponen esa misma omnipresencia y el abundamiento afectado en una teatralidad independizada de todo contenido–. Ahora bien, esta crisis global del

²² La explicación de esta amenaza radica en la absoluta imposibilidad de domesticar ritualmente este tipo de violencia, la cual ataca así la misma médula del poder, médula que no es otra que la de la representación de una trama de sentido capaz de ocultar la evidencia, profundamente inhumana, de la *fatalidad*. Tanto es así que, tal como destaca Balandier, una de las constantes temáticas en las dramatizaciones de la ruptura social es el referido a la *mala suerte*, al hecho caprichoso de la *fortuna* que nos resitúa frente a la incertidumbre y el absurdo. La inhumanidad de esta vivencia se cuenta como principio de posibilidad de todo entramado mítico y civilizatorio y, más honda y particularmente, de las llamadas «culturas de culpabilidad» (Cfr. Balandier, *El poder...* pp. 53-54 y 109-110; tb. en E. Pagels: *Adán, Eva y la serpiente*, v. e.: Barcelona, Crítica, 1990, p. 206).

elemento dramático no puede ocultar el hecho innegable de que es él, en su actual amplificación tecnológica, el que ha tomado el control del imaginario social, hasta el punto de que son ahora las instancias tradicionales del poder la que se subordinan al nuevo poder representacional de los *media*.

Todo esto comporta una serie de consecuencias. Una, más general, alude a un síntoma reconocido de nuestro tiempo: la identificación del medio con el mensaje, la suplantación del dramaturgo por el regidor técnico, la estetizante coincidencia de contenido y forma y, en fin, la confusión entre el dominio de los significados y el de los significantes. Otra consecuencia, más específica, se refiere a la degeneración del poder político tal como fue teorizado e institucionalizado en la Modernidad: éste se muestra reconvertido ahora en una industria más del espectáculo, empeñado en hacerle la competencia al *star system* televisivo y curtido ya en las pautas representacionales impuestas por los nuevos heraldos de la comunicación social. Esta reconversión no sólo confirma la pérdida por parte del poder político del monopolio en las funciones ritual y simbólica ante el imperio de los *media*, sino que, para Balandier, resulta además insuficiente en su intento de regenerar una parte, al menos, de su viejo poder conformador. Al incorporarse al mercado del consumo mediático, el poder político habría perdido toda la fuerza seductora de sus tradicionales autocelebraciones litúrgicas, en tanto éstas son forzadas a acatar las reglas del *espectáculo* –trivializado como constante escénica– a que obligan las nuevas factorías de lo mítico. El precio es la sustitución del antaño más permanente y profundo efecto conformador, por el efecto emocional efímero –en cuanto al sentido– y laxamente comprometedor –en cuanto a los vínculos sociales– que supone la filosofía comunicativa del *videoclip* como forma, y del *acontecimiento catódico* como fondo, en permanente renovación, de toda realidad social.²³

Pero el ejercicio del poder político no sólo se adapta mal a la desacralización generalizada del elemento dramático, con lo cual la tradición simbólica y ritual de aquél ha de compartir el formato y la técnica escénica –y hasta la nulidad de contenidos– del heraldo-*showman massmediático*. También ha perdido su sentido como guardián del *sentido* y de los vínculos sociales en un mundo *sumido* –según los *apocalípticos*– o *creativamente comprometido* –según los *integrados*– en la fluencia aparentemente entrópica del orden institucional e interpretativo con que se organizó la Modernidad. El poder político tampoco dirige ya los procesos metabólicos de reconversión del desorden en orden. En parte, como hemos dicho, por haber dejado de ejercer la función «hermeneútica» radical que tradicionalmente lo define y que hoy se ve disgregada, *sometida* a las *libertades* del mercado. Y en parte –si damos crédito a la visión, un tanto *apocalíptica* aquí, de Balandier– porque el desorden de la «sobremodernidad» no es ya de ninguna manera metabolizable, sino que, como eclosión extrema del *movimiento* y la *incertidumbre* que subyacen desde un principio al despliegue de lo moderno, sólo puede resultar genésico o/y destructor (y así se manifiesta en las fluctuaciones caóticas del mercado, en el frenesí del acontecimiento

²³ Cfr. *El poder...*, p. 156.

mediático, en las nuevas pandemias, y en una violencia jamás tan consciente y visualizada como la de hoy). Hay que advertir, no obstante, que la perspectiva de Balandier desatiende el principio más conocido de la termodinámica clásica: la posibilidad de una neutralización absoluta del dinamismo organizacional, la negación de toda interacción sistémica, esto es: la coincidencia total entre el desorden y su constante y simultánea reconversión al orden del dinero-mercado o a la lógica del espectáculo mediático y el consumo frenético de novedades. Es lo que Gilles Lipovetsky ha denominado «*sociedad-moda*», lo que Balandier ha podido expresar en algún momento al hablar de «democracia laxa» o de «consenso por defecto», y lo que otros, mucho más contundentemente, han titulado como *fin de la historia*.²⁴

¿Qué futuro aguarda, en fin, a la institución política y a la sociedad misma tal como la hemos concebido hasta hoy? Nos enfrentamos a una crisis de la teoría del Estado y de sus aparatos como origen y forma de realización del poder. Éste, junto a las funciones representacionales, está hoy junto a la tramoya mediática, mas ésta obedece mayoritariamente a intereses privados y a instancias económicas políticamente estériles. El debilitamiento de la función mítica por efecto de su sobreuso, su universalización y su subordinación a la lógica apolítica del consumo, pero también la tumorización acelerada de la diversidad, a la que también el mercado atiende, diversificándose él mismo, presagian el fin de lo social o la eclosión de formas inauditas de lo mismo. Si por un lado llegamos a una socialización fundada en un consumo laxo y a distancia de unos mismos productos míticos, por el otro desaparece esta misma posibilidad, segmentándose la sociedad-mercado en una multiplicidad grupal y hasta individual de consumidores capaces de actuar en la configuración e interpretación del propio producto simbólico. Así, más que en versión orwelliana (el «Gran Hermano» mediático dueño de la *telépolis*), la catástrofe social se vislumbra en versión «fin de la historia» e instauración de un «nuevo paleolítico»²⁵ detenido en la informalización y dispersión de las relaciones políticas y económicas, en el auge de los grupúsculos sectarios y las guerras tribales, y en la ausencia de referentes culturales e históricos comunes.

Ahora bien, estos presagios también representan de alguna manera *mitos*, también la *apocalipsis* es un mito último y amenazante con buscado efecto reorganizador. Pero, ¿es posible aún interpretar de manera no apocalíptica lo que hasta aquí hemos descrito? Tal vez; ante semejante análisis ha renacido en la actualidad la vieja polémica entre *liberalistas* y *comunitaristas* (aunque, como al resto del imaginario social, a estas nociones no deja de afectarles el baile de máscaras «postmoderno»: así, el pensamiento neoliberal se torna hoy *progresista* en oposición al pensamiento social al que podríamos tildar, en algún sentido, de *reaccionario*). Para los primeros, el criterio más certero que poseemos para enjuiciar e intervenir en la marcha histórica del desarrollo humano radica en los deseos de la gente, libremente expresos a través

²⁴ Cfr. G. Lipovetsky: *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*. Trad. esp. Anagrama, Barcelona, 1990. Tb. Balandier, *El poder...*, p. 176. Una traducción del famoso trabajo de Francis Fukuyama («¿El fin de la historia?») puede verse en el primer número de la revista *Claves de Razón práctica*.

²⁵ La expresión es del profesor Jacinto Choza.

de las fluctuaciones del mercado, en el cual se ofertan y se demandan los modelos disponibles de existencia. En este sentido, no es ni justo ni necesario imponer límites al devenir social que hoy conforman los nuevos poderes representacionales, sujetos también, como todo otro poder, a la regulación *natural* del mercado; si dicha regulación conduce a la disgregación de las sociedades-Estado modernas, hemos de confesar que *es eso mismo lo que entre todos hemos decidido hacer*, y aquí se acaba lo sustancial de la discusión. La postura típicamente *comunitarista* es, por contra, bastante más pesimista en cuanto a lo de confiar tan llanamente en los deseos humanos como criterio regulativo. Sus argumentos arrancan de una doble afirmación y de una doble sospecha. Las afirmaciones son: (a) el ser humano es el ser social; (b) la humanidad que genera una *sociedad paleolítica* es, como *humanidad*, menos valiosa, que la que es capaz de generar –y de erigir como criterio universal– una sociedad civilizada y unida bajo ciertos ideales políticos (básicamente, los del comunitarismo democrático que comenzaron a ensayar los griegos). Las sospechas son también dos: (a) los deseos humanos no constituyen un criterio *puro* de decisión política, por contra, suelen estar sibilinamente manipulados a favor de intereses políticos no explícitos; (b) los deseos humanos no conforman tampoco un criterio certero y justo de decisión, únicamente reflejan *hechos* comportamentales que siempre son valorados en función de pautas morales y filosóficas específicas; en este sentido, el planteamiento liberal, según el cual las cosas son *lo que hemos de dejarle que sean*, no refleja sino una ingenuidad sospechosa de ocultar una particular creación ideológica. Desde un posicionamiento comunitarista, la reducción de lo político al papel de gestor-pasante (tal vez servido, como auguran los Toffler, por la red interactiva informática)²⁶ en la ebullición de los particularismos económicos y sociales no resulta aceptable, en cuanto –entre otras cosas– significa el abandono definitivo de las funciones representacionales en manos del complejo empresarial mediático. La propuesta comunitarista puede condensarse, en nuestra opinión, en dos ideas²⁷: (1) la necesidad de una *revolución de los límites*, llámese *ecología* –límites al desarrollo demográfico y tecnológico, y a la misma economía de mercado–, llámense *sociedades autónomas* –límites a la desestructuración social y a la dependencia económica global–, y llámese *intervencionismo político* –límites al criterio liberal de regulación de las actividades y relaciones socioeconómicas y culturales–; y (2) la reinstauración del poder político en sus funciones representacionales, fundándolo en el nuevo «pacto mediático» que Balandier requiere, y encardinándolo en torno a formas de dramatización social más maduras –basadas en una racionalidad científica y comunicativa– y auténticamente democráticas.

No parece poco razonable la idea de un *humanismo de los límites*, de controlar las tendencias destructivas, centrífugas y entrópicas a que apunta un mundo globalmente regido por los vaivenes del mercado (que también es un mercado de valores,

²⁶ A & H. Toffler: *La creación de una nueva civilización. La política de la tercera ola*. Trad. esp. Plaza y Janés, Barcelona, 1995.

²⁷ Cf. sobre esto M. Daly (comp.). *Communitarianism, A New Public Ethics*. Internacional Thomson Publishing, 1995.

de creencias, de universos míticos); lo difícil es lograr el poder para hacerlo, y lo generalmente inaceptable para los intelectuales que esto subscriben es que el logro de dicho poder dependa de la erección de escenarios míticos que, como los del consumo mediático, poco tienen que ver con la racionalidad científica y comunicativa²⁸ o, como idealiza Gellner, con el principio de una «duda honesta» como trasfondo de la organización civil. En nuestra opinión, más que de un «pacto mediático» estamos necesitados de una «apertura poética», de un nuevo mito creíble (y no sólo «consumible»); pues sólo a partir de una instancia unívoca fuerte podría reinstaurarse una verdadera polémica, una polivocidad significativa y una racionalidad socialmente revitalizadora que, sobre racional sea también, y no menos, *popular*²⁹. El cómo sea posible concebir una racionalidad no *obscenamente* desentrañada de la *escena* social del mito, sino entrañada en sus argumentos (en su vida, diría Ortega), es la cuestión que justamente, como filósofos, aún nos incumbe.

* * *

Víctor Bermúdez
Dpto. de Filosofía y Lógica
Universidad de Sevilla
Avda. San Francisco Javier, s. n.
41005 Sevilla

²⁸ Sobre esto vid. tb. Balandier, *El poder...*, pp. 178-9 y 181-2.

²⁹ Una visión interesantísima acerca del papel de la cultura popular en el reestablecimiento de los vínculos y el sentido social a partir de la reapropiación interpretativa de las formas y contenidos mediáticos se encuentra en J. Martín Barbero: *De los medios a las mediaciones (Comunicación, cultura y hegemonía)*. Barcelona, G. Gili, 1987.