

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



F E C R I S T I A N A

CIBERESPACIO, CIBERÉTICA Y CIBERTEOLOGÍA

Hille Haker, Stephan van Erp y Eric Borgman (eds.)

309

FEBRERO 2005

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



309

FEBRERO • 2005

CIBERESPACIO, CIBERÉTICA Y CIBERTEOLOGÍA

Eric Borgman, Stephan van Erp y Hille Haker (eds.)

F E C R I S T I A N A



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra) España

2005

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

CIBERESPACIO, CIBERÉTICA
Y CIBERTEOLOGÍA

309
Fe cristiana

FEBRERO 2005

HAMBRE, PAN, EUCARISTÍA

310
Ética y estilo de vida

ABRIL 2005

¿CRISTIANISMO EN CRISIS?

311
Iglesia y ecumene

JUNIO 2005

UN FUTURO OLVIDADO:
VATICANO II

312
Religión y religiones

SEPTIEMBRE 2005

CRISTIANISMOS AFRICANOS

313
Perspectivas globales

NOVIEMBRE 2005



CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

Dr. Jan Peters, S.J.	Nimega-Países Bajos
Ben van Baal	Nimega-Países Bajos
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Christophe Boureau, O.P.	Lyon-Francia
Hille Haker	Cambridge, MA-Estados Unidos
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Solange Lefebvre	Montreal, Canada
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Eloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin, O.F.M. Cap.	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos

SECRETARÍA GENERAL

Stichting CONCILIUM
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen
Correo electrónico: Concilium@theo.ru.nl
www.concilium.org



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.



CONTENIDO

CIBERESPACIO, CIBERÉTICA Y CIBERTEOLOGÍA

Eric Borgman, Stephan van Erp y Hille Haker: <i>Introducción</i> ...	7
<i>1. Internet: ¿Una ética nueva?</i>	
1.1. Ottmar John: <i>Ciberética: ¿Nuevos desafíos o antiguos problemas?</i>	15
1.2. Peter Ferdinand: <i>El ciberpoder: ¿Sólo el poder para alterar?</i>	29
1.3. Rafael Capurro: <i>¿Conduce la implantación mundial de la red a una ética global de la información?</i>	39
<i>2. Realidad virtual y mundo real</i>	
2.1. Johannes J. Frühbauer: <i>Las “ciberguerras”: La lucha invisible por el poder de la información</i>	53
2.2. Veronika Schlör: <i>“Cyborgs”: Aproximaciones feministas al ciber mundo</i>	67
2.3. Gary R. Bunt: <i>La presencia del islam y los musulmanes en el ciberespacio</i>	77
<i>3. Internet como símbolo religioso o los símbolos religiosos en internet</i>	
3.1. Stef Aupers y Dick Houtman: <i>“Chupadas reales”: Sobre alienación y cibergnosis</i>	91

3.2. Nathan D. Mitchell: <i>Ritual y medios de comunicación</i>	103
3.3. Marcella Althaus-Reid: <i>Todas seremos reinas: Desestabilización del género y la pobreza en los sitios de los excluidos en la red</i>	115
3.4. Eric Borgman y Stephan van Erp: <i>¿Qué mensaje es el medio? Conclusiones sobre internet, religión y ética de la conectividad mediática</i>	127

Documentación

Felix Wilfred: <i>Un homenaje para quienes han muerto y una advertencia para los que viven. Para asumir el tsunami</i>	143
---	-----

INTRODUCCIÓN

Las tecnologías de la información dominan las posibilidades de comunicación en un mundo que se ha hecho global, y se establecen con sus estructuras pero también con sus límites. El término “cibespacio” se refiere a un ámbito en el que las personas pueden moverse y encontrarse, y donde también se configura la comunicación social y la formación de la voluntad política; pero las formas de la información, la comunicación y los procesos de decisión se fijan a través de las condiciones específicas de internet. Para poder ver con claridad estas condiciones con sus posibilidades y sus límites, necesitamos ciertos análisis, algunos de los cuales presentamos aquí.

En este número de *Concilium* intentamos además dar algunos pasos en dirección a una ética de la información, así como a una teología que tiene que situarse de forma nueva en la era de la información, pero que, al mismo tiempo, no debe hacer que las experiencias religiosas específicas dependan de las tecnologías de la comunicación. Esperamos con ello impulsar un debate dentro de la teología, que, a nuestro entender, está a la espera de una discusión sistemática.

Hemos pedido a especialistas de diferentes disciplinas que analicen aquellos aspectos que consideren relevantes para el debate sobre las tecnologías de la información. Las contribuciones son muy diversas, como no podría esperarse otra cosa dado el tema que abordamos, pero, no obstante, todas ellas están atravesadas por un “asombro” ante la radicalidad de los cambios, que claramente están acompañados de muchas nuevas tecnologías que conllevan cambios sociales de gran alcance.

En la primera parte, que lleva por título “Internet: ¿Una ética nueva?”, nos planteamos a qué dimensiones éticas afecta la era de la información y por dónde deberíamos seguir pensando en los próximos años de cara al futuro.

Ottmar John plantea fundamentalmente si debe o puede darse propiamente, y hasta qué punto, una “ciberética”, como nosotros suponemos. El autor opina que la ciberética no puede diseñarse adecuadamente como una ética más entre otras relativas a ámbitos específicos, precisamente por el cambio tan radical sufrido en la comunicación mediante las tecnologías de la información y su alcance “universal”. Teniendo en cuenta la ética tradicional de los medios de comunicación, la “red” no funciona según el modelo de los sistemas instrumentales e intercambiables de signos, sino que intensifica todas las formas de comunicación social. Esta dependencia de las sociedades modernas plantea la duda de que pueda mantenerse la separación entre internet y la sociedad. Pero si esto es así, entonces el problema de la fundamentación de las normas en internet y para internet se plantea de forma mucho más grave de lo que hasta ahora se ha visto como posible. El ejemplo que presenta John sobre la representación o realización de la violencia en la red lo expone claramente: aunque no pueda probarse directamente la influencia negativa que tiene sobre la población, ¿indica que la representación de la violencia es neutral desde un punto de vista ético? ¿Cómo podemos hallar las normas que tengan adecuadamente en cuenta la interconexión entre la ficción y la realidad? Asimismo, el mundo de la red constituye también un problema para la subjetividad y la identidad del sujeto moral, un tema que John aborda en la parte final de su artículo.

Peter Ferdinand llama la atención sobre la cuestión del poder, que opera en todas las esferas sociales y políticas. Internet se ha considerado ante todo como un medio y una tecnología del “empoderamiento” (*empowering*) de cada persona con respecto a la comunicación e información personales, pero también en un sentido político como un fortalecimiento de los ciudadanos y ciudadanas en los procesos de toma de decisión de las democracias. Ferdinand demuestra con diferentes ejemplos cómo internet ha cambiado efectivamente las campañas electorales y el trabajo de las organizaciones no gubernamentales, pero al mismo tiempo previene contra la excesiva confianza en su fuerza de transformación. Más bien, estimándola en su justa medida, internet asumirá una función complementaria a los procesos democráticos tradicionales; podrá interrumpir o perturbar las relaciones de poder, pero también puede cambiar totalmente los procesos políticos que todavía hoy no están suficientemente maduros.

Rafael Capurro examina la relación entre lo digital y lo corporal, y se pregunta hasta qué punto el mundo cibernético fomenta el “deseo metafísico” de trascender el espacio y el tiempo. Capurro cuenta con que las tecnologías de la información producirán los mismos cambios dramáticos que tuvieron lugar en el siglo XX mediante los medios de comunicación de masas, y presenta una excelente panorámica de la situación actual de la ética de la información así como de las iniciativas tomadas en el ámbito de las Naciones Unidas.

La segunda parte de nuestro número, titulada “Realidad virtual y mundo real”, está dedicada a la cuestión de la relación entre la ciberrealidad y otras formas de realidad social, y se plantea también explícitamente la cuestión de si estos dos ámbitos son todavía realmente distinguibles.

Johannes Frühbauer señala las nuevas dimensiones de la fantasía en las ficciones narrativo-apocalípticas de la ciberguerra, y las compara –prestando atención tanto a las diferencias como a las coincidencias– con el papel que las tecnologías de la información tienen en las guerras reales. En relación con esto último, Frühbauer presenta tres formas de ciberguerra que describe como “guerra antes de la guerra, colateral a la guerra y en la guerra”: el esfuerzo de conseguir la superioridad a través de la información, el ataque a la infraestructura informativa del adversario precisamente mediante actos de sabotaje bien calculados, y, en tercer lugar, el desencadenamiento de la guerra, que, por consiguiente, no hace ninguna distinción entre objetivos civiles y militares. Un meticuloso análisis de las guerras que se desarrollan actualmente, como también de las formas de la “guerra antes de la guerra”, han de fundamentarse en estas reflexiones que aquí solamente se esbozan. Según esto, la ciberguerra se refiere sobre todo a las estrategias dependientes de los gobiernos, por lo que este concepto incluye explícitamente a los grupos de la sociedad civil. Pero ambos campos de acción remiten a la coincidencia de la red y de la realidad no digital, lo que muestra que apenas es posible o totalmente razonable una clara separación de los dos ámbitos. En su conclusión, Frühbauer juzga críticamente los esfuerzos realizados hasta ahora para utilizar las nuevas posibilidades de las tecnologías de la información en la investigación sobre la paz y los conflictos, o prestarles la debida atención. Demuestra con algunos conceptos clave cómo ha de elaborarse la “ciberética” en el sentido de la investigación sobre la paz, sin que se confundan recíprocamente la ficción y la realidad; pero muestra también los peligros de la tendencia a que pueda surgir en la red el desplazamiento de la dirección de la investigación por la paz hacia los casos de delitos individuales. Los drásti-

cos ejemplos de la estrategia bélica en combinación con los medios de comunicación de masas y la red muestran lo importante que es ocuparse de esta utilización de la tecnología de la información.

Veronika Schlör muestra en qué medida los estudios feministas o de teoría de género pueden analizar los factores constitutivos del *cyborg* u “organismo cibernético”. El análisis comienza con la metáfora del *cyborg*, se extiende a través de las proyecciones de la feminidad en la red, que aparecen como “creación del varón”, y concibe también la “escisión digital” como una división que repercute de forma doblemente negativa en las mujeres. Para Schlör, allí donde, a pesar de todo, las mujeres tienen acceso a la red, se manifiestan conscientemente agresivas tanto en la construcción como en la deconstrucción de los roles y la diferencia de género. En esta perspectiva, da también con la utilización “subversiva” de la metáfora del *cyborg*, a través de D. Haraway, viendo precisamente en ella la superación de las fijaciones corporales, que muchas usuarias trasladan al juego con las identidades sexuales. Por otra parte, la corporeidad se convierte en un nuevo problema que hace suyo, o debería hacerlo, un feminismo crítico.

Gary Bunt muestra en qué medida se presenta de formas diversas “el” islam en la red y transmite percepciones totalmente diferentes. Para unos, internet hace posible unas formas de comunicación que se aplican a la religión así como a su interpretación específica y que tienen un efecto de democratización, tal como demuestra Peter Ferdinand; pero para otros surgen nuevas autoridades –también controladas estatalmente– que marcan la presencia de la imagen del islam no sólo religiosamente sino también sociopolíticamente. Reveladora es también la formación de la identidad específica que Bunt demuestra que forma parte sobre todo de las plataformas de las *jihad*. Mirar solamente a esta presencia en la red e ignorar las otras “piedras del mosaico” no haría justicia, según Bunt, a la diversidad de la presencia de la red en Estados y sociedades diferentes.

En la tercera parte de nuestro número nos planteamos explícitamente la pregunta por los símbolos religiosos o por internet como símbolo religioso.

Stef Aupers y Dick Houtman describen la nueva espiritualidad que se expresa en y a través de internet. El anhelo de superar la existencia, experimentada como una realidad dividida, la experiencia de liberación de los límites así como el dualismo gnóstico, que se reclama en la actuación *on-line*, pueden ser en el fondo eficaces –en todo caso no es evidente– para que el mundo cibernético reaccione a

las necesidades espirituales. Hasta ahora no ha sido un tema de investigación sistemática de la teología si las nuevas formas de “auto-sacralización” serán estables y cómo hay que reaccionar desde un punto de vista teológico. Pero, sin duda alguna, sería erróneo –así opinan los dos autores– considerar que la espiritualidad y la red se excluyen recíprocamente como ámbitos de experiencia. Antes bien, han de tenerse de nuevo en cuenta las representaciones e imágenes actuales de lo “sagrado” y reflexionar críticamente sobre las relaciones entre modernidad, tecnología digital y religión.

Nathan D. Mitchell considera sobre todo como un desafío la radicalidad del cambio en la relación con Dios y la trascendencia. Muestra el lado oculto del “hipervínculo”, con cuya ayuda pueden crearse y también aniquilarse en unos pocos segundos diferentes niveles de la “realidad”. La lectura de la Biblia, fomentada mediante la red, podría, según Mitchell, dejarse atraer fácilmente por el magnetismo de la relación privada, individualista e impersonal, en contradicción directa con la experiencia tradicionalmente social de Dios en el seno de la comunidad. Pero también, por otro lado, llama la atención sobre otros momentos cruciales en la forma y el modo de las relaciones con la experiencia religiosa, en concreto sobre la invención de la imprenta, que el concilio de Trento impulsó con su reforma de la liturgia. Pero ¿cómo puede actualmente relacionarse la teología con los cambios relativos al poder o la autoridad? ¿Cómo puede relacionarse con el cambio de comprensión de la comunidad? ¿Cómo afecta esto a la idea de publicidad y privacidad? ¿Puede todavía controlarse el acceso a la información en la era de la información? ¿Podrían mantenerse en pie las formas religiosas específicas de la comunidad? Mitchell investiga estas cuestiones y muestra que no existe motivo alguno para no tomar en serio el mundo cibernético también desde la perspectiva teológica.

Marcella María Althaus-Reid interpreta los sueños de argentinos que se plasmaron en la red con la ayuda del artista Matthijs de Bruijne. Son sueños de gente pobre, excluida del desarrollo de la sociedad de la información, pordioseros y personas cuya sexualidad se margina, pero cuyo lenguaje y realidad al mismo tiempo se guardan en una especie de archivo subversivo que Althaus-Reid describe como un “archivo teológico de los pobres”. En las (ejemplares) páginas web argentinas pueden oírse las voces de personas, de sus sueños y su religiosidad, pero al mismo tiempo se experimenta una nueva forma de encuentro con Dios y de teología. Sólo mediante el reconocimiento de la complicidad de la teología con los conceptos preponderantes de pobreza, sexualidad o género, y en relación con el sis-

tema familiar y económico, se pondrán al descubierto los nuevos caminos de la teología de la liberación, que no se detendrían ante el ordenamiento sexual.

En las conclusiones, Eric Borgman y Stephahn van Erp reflexionan sobre lo que significa vivir en un mundo que está mediatizado de una forma nueva por internet. Partiendo del adagio de Marshall McLuhan “el medio es el mensaje”, especulan sobre qué mensaje es exactamente, y cuál tiene que ser, el medio de internet. Expresan su preocupación por la humanización del mundo frente a un desierto mecanizado de instrumentos sin finalidad alguna y de medios sin objetivos. Sin embargo, internet nos confronta con la idea de que, en contraste con otros medios, no es un instrumento para la salvación, sino la forma que la salvación misma adopta. En consecuencia, los autores proponen el desarrollo de una ética de la conexión mediática, que en lugar de tratar de cuestiones específicamente éticas, tales como el modo de mediar entre el mundo real y el virtual o cómo tratar la información o a los implicados en la comunicación, debata las posibilidades y los límites fundamentales de la interconexión: ¿qué significa estar incluido en una conexión global o ser excluido de internet y no tener acceso a la conexión de la que depende cada vez más la existencia humana? Borgman y Van Erp demuestran cómo la ciudad podría ser una metáfora adecuada para esta ética fundamental, puesto que indica la necesidad de una existencia re-encarnada en la *World Wide Web*, la existencia de barrios digitales y el desafío de buscar los auténticos caminos para estar presentes y ser receptivos a las necesidades de los otros en este nuevo, distanciado y, en ocasiones, traicionero entorno. Concluyen diciendo que una actitud religiosa con respecto a internet no debería utilizar el medio para comunicar mensajes religiosos o considerar la misma internet como una revelación religiosa. En su lugar, debería intentar encarnarse en el medio para ver, oír y expresar lo que realmente está sucediendo.

(Traducido del alemán y del inglés por José Pérez Escobar)

1. INTERNET: ¿UNA ÉTICA NUEVA?

CIBERÉTICA: ¿NUEVOS DESAFÍOS O ANTIGUOS PROBLEMAS?

Introducción

En Alemania se dice de quien enciende su ordenador, ejecuta un programa, visita un portal en internet, envía un correo electrónico y tal vez participa en un foro de chat, que “está en la red”. Con ello no quiere decirse que ha caído en una red, sino que entra en un espacio comunicativo, social y público. Pero no se trata de un espacio real; si intentamos describirlo desde fuera hemos de utilizar conceptos técnicos procedentes de los medios de comunicación, pues no puede hablarse de metros cúbicos o de las proporciones de un inmueble. En sí misma, la palabra “ciberespacio” es una metáfora. Pero quien “se conecta a la red” y se comunica con otros mediante internet tiene, sin embargo, una experiencia singular del espacio. Y si esta experiencia es la única posibilidad para hablar sobre la realidad, y contiene ideas espaciales y físicas, entonces no resulta absurdo que hablemos de internet como de un espacio. La combinación con el término “ciber” indica entonces la diferencia con aquellos espacios cuyo sustrato real es siempre

* OTTMAR JOHN nació en 1953. Ha estudiado Teología, Filosofía, Sociología y Pedagogía. Es doctor en Teología y licenciado en Filosofía y Letras. Es profesor asociado de Teología Fundamental en el Seminario de Münster; desde 1998 es jefe del secretariado de la Conferencia Episcopal Alemana en Bonn. Ha publicado trabajos sobre Teoría Crítica, Teología Política, Rahner, Cristología, Teología de la Creación y del Trabajo, Teoría de los medios y Pastoral Misionera.

Dirección: Heideweg, 54. D-49477 Ibbenbüren (Alemania). Correo electrónico: Dr.Tomar.John@t-online.de

tridimensional. Describe su cualidad ficticia y u-tópica, que, sin embargo, no es experimentable del otro lado.

La tesis de este número de *Concilium* sostiene que todo el que opera en este espacio y se expone a una experiencia espacial de esta índole no se mueve en una zona libre de toda referencia ética. Moverse en el ciberespacio implica, por consiguiente, tomar decisiones que tienen relevancia ética. A quien esta tesis inicial le parezca evidente e incuestionable, entonces hará extensivos y aplicará los planteamientos éticos tradicionales a estas nuevas experiencias y posibilidades de actuación generadas por el avance técnico. Pero esta evidencia presupone que internet se entiende suficientemente como un medio de comunicación humano donde puede distinguirse claramente la acción ética de los sujetos y los destinatarios, y donde puede utilizarse directamente la dignidad humana y el bien común como criterios para juzgar determinados hechos que ocurren en el ciberespacio. Este supuesto es cuestionado al menos desde aquellas posiciones que hablan de la propia dinámica de estas tecnologías tan sofisticadas y que distinguen fundamentalmente la experiencia ciberespacial de la que se vive realmente, hasta el punto de que en ella se hacen necesarias nuevas identidades transhumanas y al mismo tiempo transmORALES para hacer funcionar esta tecnología que tiene su propia dinámica. Y cuando estos supuestos o implicaciones de una tesis ya no son espontáneos, entonces dejan de ser evidentes y no pueden servir como tesis de partida, por lo que ésta ha de ser fundamentada. En este sentido, internet suscita nuevos planteamientos éticos que hasta ahora no se han debatido, ya que en ella –aunque se trata de una realidad totalmente creada y diseñada por seres humanos– tiene que evidenciarse de forma nueva el carácter inevitable de la pregunta por el bien y el mal. De un modo singular, internet se sus trae a la autoridad de las normas éticas.

“El ser humano y la comunidad de los seres humanos constituyen la finalidad y el criterio determinante para la utilización de los medios de comunicación. La comunicación ha de tener lugar entre seres humanos y en provecho de su desarrollo.” Esta declaración sobre la ética de los medios que hace la exhortación papal a los medios de comunicación social¹ constituye en sí misma una máxima que debe ser estimada. Su autoridad fáctica, sin embargo, se ve eclipsada porque, en la perspectiva y la conciencia de muchas personas, internet y las experiencias ciberespaciales que están relacionadas con ella se han emancipado del mundo de los medios de comunicación. Acatar

¹ *Ética en las comunicaciones sociales*, 2000, n. 21.

sin mayor problema la autoridad de esta máxima sería ignorar los saltos cuantitativos y cualitativos que se han producido en el avance tecnológico incluyendo su influencia en el condicionamiento de la percepción y en la producción de una imagen determinada del mundo. Por tanto, tiene que tratarse en el marco de una teoría ética de la comunicación por internet. Afirmar que el ciberespacio es un ámbito libre de toda referencia ética sería, en realidad, relativizar la ética y además aproximarse al mito gnóstico de la autosalvación de la existencia virtual de todo condicionamiento material². Teniendo en cuenta estas tendencias en relación con los nuevos medios de comunicación, el valor o autoridad universal de la ética debe fundamentarse también en lo referente a los espacios de percepción y experiencias que a ellos están vinculados.

Con el fin de realizar una contribución, claramente limitada, al dominio de esta tarea, pondremos en relación mutua el discurso teológico sobre los medios de comunicación y el discurso ético. En primer lugar, afirmamos que la ética de los medios en cuanto ética sectorial llega a sus límites a causa de la universalidad a la que tiende internet. En segundo lugar, veremos que la fundamentación teológica de las normas para operar en internet cae en el vacío porque concibe convencionalmente el modo en que internet influye en la vida real. Finalmente, abordaremos el tema de cómo internet crea la ilusión de una dinámica propia sin sujeto y, con este fin, necesita cerciorarse del carácter no engañable de la subjetividad humana, precisamente para el caso –con en el que se fundamentan los esfuerzos de adaptación a las dinámicas específicas de las nuevas tecnologías de la comunicación– de que aquélla sea irrenunciable para la autoconservación de la sociedad.

2. Internet como medio para lograr objetivos en la vida real

Las posibilidades comunicativas de internet son también aprovechadas para llevar a cabo actos delictivos³. En internet se hacen pac-

² Un fuerte indicio de estas tendencias son las filosofías que sobre los medios de comunicación circulan por la red. El hecho de que se comuniquen casi exclusivamente por la red pone de manifiesto que son plausibles sobre todo para quienes, por su parte, se comunican casi exclusivamente por la red. Lo que justifica la siguiente conclusión: en una más íntima simbiosis entre el ser humano y la máquina aparecen plausibilidades casi religiosas. Sobre este tema, cf. las investigaciones de Klaus Müller.

³ *Academia* 3 (2000) 156.

tos para cometer acciones terroristas y se encuentran convocatorias a la violencia colectiva. En Alemania se centra la atención sobre todo en la propaganda de la ultraderecha, que puede encontrarse en innumerables portales de internet⁴.

En el sentido expuesto por el modelo básico de la teoría de la comunicación, según el cual existe una coordinación entre el emisor, el receptor, el contenido, el medio y el canal⁵, tanto el emisor como el receptor se encuentran con invitaciones a cometer actos delictivos que proceden de fuera de la red –internet es (aún) un simple medio para acontecimientos éticamente relevantes que suceden fuera de la red–. En este sentido, la misma red es moralmente indiferente. Está abierta a cualquier propósito que quiera conseguirse con ella. Puede ser un instrumento eficaz tanto para hacer el bien como para hacer el mal.

Los juicios éticos sobre estos fenómenos se emiten posteriormente. Son provocados por la infracción de alguna ley. Con respecto a las convocatorias e incitaciones a cometer delitos y actos violentos, el juicio ético y jurídico es indiscutible. Sin embargo, internet sigue planteando hasta la fecha preguntas, aún no resueltas, al cumplimiento de las leyes y al procesamiento penal. Internet es un medio de comunicación que aumenta la accesibilidad y la velocidad de la comunicación. En internet se unen los medios de comunicación individuales como el teléfono (un emisor habla con un receptor) con los medios de masas como la televisión (un emisor habla ilimitadamente con muchos receptores), y por ello se acrecienta su poder: muchos individuos pueden enviar sus mensajes e informaciones a un gran público. Esta unión de medios, que hasta ahora funcionaban por separado, y su carácter global conducen a una enorme apertura que es totalmente incontrolable. Mediante el fácil e incontrolable acceso a internet tienen mejores oportunidades tanto los infractores de la ley en los Estados de derecho como también las oposiciones democráticas en los regímenes totalitarios.

A este desafío puede reaccionarse de dos formas. En primer lugar, buscando soluciones de tipo técnico. Los programas de reconocimiento de texto e imagen deben identificar en la red universal los llamados delitos de propaganda o los portales de contenido pornográfico. Los proveedores de las licitaciones de internet deberían

⁴ KNA Inland 153 (18 de agosto de 2000), p. 2.

⁵ Cf., entre otros, P. Watzlawick, *Teoría de la comunicación humana: interacciones, patologías y paradojas*, Barcelona 1997.

desarrollar sistemas normativos y de control para impedir el acceso a los impostores y transferirlos al procesamiento penal. Sin embargo, el resultado de estos esfuerzos técnicos se ve con escepticismo. Por este motivo se considera necesario fortalecer también la competencia de los usuarios en un sentido ético. Puesto que internet se sustrae a los medios clásicos de la regulación mediática seguidos hasta ahora, diferentes especialistas no ven ninguna otra posibilidad más que el fortalecimiento del autocontrol y de la propia responsabilidad⁶.

La ética en internet es ante todo una ética de los medios de comunicación. Se trata de una ética particular para un sector determinado; se constituye mediante la aplicación de las normas éticas universales a un sector social específico. Se limita ante todo a aquel sector de la sociedad en el que se utiliza internet como medio de comunicación. A causa de la multiplicación de la influencia de este medio de comunicación, parece necesario organizar e intensificar esta ética de internet⁷.

De ello resulta una situación contradictoria. Por un lado, hay sectores de la vida en los que la comunicación proporcionada de forma fundamentalmente técnica no desempeña ningún papel determinante. Ante todo, la concepción de internet como medio de comunicación supone que además del imperio del medio existe el de los sujetos y objetos cuya finalidad es realizar sus objetivos. Por otro lado, existen indicios de que los sistemas de comunicación, abastecimiento energético y circulación en las sociedades altamente desarrolladas no ofrecen posibilidades derivadas para una mejora facultativa de la vida, sino que presentan sobre todo las condiciones para el funcionamiento de la vida social. Por ejemplo, el derrumbamiento del suministro de mercancías amenazaría a medio plazo las posibilidades de supervivencia individual. Y a internet le corresponde desempeñar aquí un papel clave. Puesto que en ella se interconectan un gran número de sistemas de navegación electrónica dirigidos a la producción, el comercio y el abastecimiento; una perturbación en la comunicación por internet implica al mismo tiempo una amenaza directa, o al menos indirecta, para la vida social. A medida que se acrecienta el desarrollo tecnológico aumenta la predisposición a la perturbación en las sociedades modernas. Pero internet no es solamente un medio para cometer delitos fuera del ámbito de la red. Si este medio de comunicación, del que depende en no pequeña medida la vida en

⁶ Esto es lo que pedían los participantes en el Congreso sobre "El ordenamiento de la comunicación" celebrado en octubre de 2000 en Berlín. Cf. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (2 de noviembre de 2000).

⁷ *Handbuch christlicher Ethik* 3, 547s.

sociedad, se deteriora, entonces los seres humanos verán limitadas sus posibilidades de vida. En este orden de ideas algunos especialistas hablan del “ciberterrorismo”⁸. A una situación parecida remite el peligro de que se disocie aún más el mundo de aquellos que tienen acceso a los medios de comunicación y el mundo de quienes no lo tienen. Si el intercambio de datos a gran velocidad es un requisito para determinar el nivel tecnológico de una sociedad, entonces el exiguo número de usuarios de internet en una sociedad es al mismo tiempo un impedimento para el desarrollo social y, por consiguiente, una amenaza para la vida humana. En efecto, no utilizar el acceso a internet o no poder hacerlo es un mal comparable al detrimento del sistema de comunicación.

Con ello llegamos a una diferenciación en la concepción del medio. Internet no es un medio intercambiable que pueda sustituirse por otro. Se trata de un medio del que dependen las posibilidades de vida de los seres humanos. En cuanto medio está relacionado con unos objetivos y a ellos se subordina. En cuanto sistema requiere que puedan lograrse realmente esos objetivos. Ahora bien, esta forma de entender el problema no se ha conseguido sobre todo con referencia al nivel técnico y la complejidad que se ponen de manifiesto en internet. El planteamiento de que la ética individual tiene sus límites y que debe, por tanto, ampliarse con una ética social o del sistema forma parte, desde los comienzos de la doctrina social católica, de los tópicos de la reflexión de la teología moral⁹. Sin embargo, el desarrollo tecnológico tiene un efecto paradójico. Por un lado, ha hecho necesario el nacimiento de una ética sectorial que estudie las condiciones de aplicación de unas normas éticas en un sector limitado, y, por otro, la misma tecnología infringe esos límites y se erige en un requisito fundamental para el funcionamiento de las sociedades modernas. La acción ética en general, y también la individual, se convierte en algo abstracto si no considera la totalidad concreta de las condiciones técnicas de la vida. Los conocimientos que se consiguen en el ámbito de la ética de los medios de comunicación revisten, por consiguiente, una importancia para todos los márgenes de fluctuación del comportamiento susceptible de normatividad.

Sin embargo, debido a la enorme complejidad de internet, se pone en duda, por principio, el éxito de las intervenciones estatales y jurídi-

⁸ R. Hutter, “‘Cyber-Terror’: Risiken im Informationszeitalter”, *Politik und Zeitgeschichte* B 10-11 (2002) 31-39.

⁹ Con respecto a la regulación de los medios de comunicación de masas, cf. B. Laux.

cas. Una ética que ponga orden en la comunicación de masas, que mediante el desarrollo de su objetivo haga avanzar el status de una ética social general, es capaz de asegurar su relevancia ética solamente mediante el reconocimiento de cada usuario como autoridad, sin que puedan imponerse ni aplicarse las normas en internet. Resulta por ello evidente que las estrategias para aplicar normas de ética a la comunicación por internet, que se persiguen a través de los comportamientos y la actitud de los individuos, tienen un aspecto diferente a las del Estado. Los usuarios no son sustitutos de la policía que habrían de intervenir precisamente cuando fracasa la administración estatal. Si entendiéramos su función como una sustitución, caerían en seguida en el mismo problema que tienen los organismos estatales de vigilancia.

3. Internet y la crisis de la fundamentación teológica de las normas

Las reflexiones que hemos hecho hasta ahora se mueven en torno al problema global de cómo pueden imponerse y cumplirse las normas en internet. El hecho de que en internet también se toque a lo moral depende, más que en otros sectores, de que hay sujetos morales que utilizan internet para fines moralmente buenos o se niegan a realizar fines perniciosos. El obstáculo para la realización de objetivos perniciosos se fundamenta, lógicamente en primer lugar, en abstenerse de perseguirlos, pero sobre todo en no dejarse influir en la propia actitud y acción por las intenciones negativas de otros, en romper, en cierto modo, la cadena de influencia de la violencia, etc., en la conducta de uno.

Una enseñanza tan convencional sobre el comportamiento moral parece que, desde la perspectiva de una teoría de los medios de comunicación, pasa de largo ante la realidad de internet. Ciertamente, nadie debe secundar una llamada a realizar un acto delictivo o imitar la violencia que aparece en la pantalla. Pero tales incitaciones de las representaciones violentas no son tan fáciles de probar o demostrar. De los resultados de las investigaciones sobre la influencia de los medios de comunicación se sigue que éstos tienen una exigua relevancia para el ejercicio fáctico de la violencia en la sociedad. No hay ninguna violencia mimética a la que presionara, por ejemplo, la representación de una tortura. Los casos individuales más espectaculares que se han investigado casi siempre dan como resultado que no ha de considerarse la representación de la violencia como la causa de la imitación de lo presentado, sino que es posible que el motivo desencadenante de esta disposición pudiera remitirse a unas experiencias traumáticas o unos daños sufridos durante

la educación y que ha surgido independientemente de la utilización de los medios de comunicación.

No es otro el dictamen si no se imputa a las representaciones particulares un efecto inmediato (tal como se preguntan los investigadores de la influencia de la publicidad), sino que los medios de comunicación se comprenden como acompañantes permanentes de las familias y, sobre todo, de los jóvenes. La presentación de la violencia y la pornografía son un componente importante del ambiente cultural creado por los medios de comunicación en las sociedades modernas, lo que delataría, sobre todo entre los jóvenes, que lo que allí se presenta es éticamente inofensivo y normal a causa de su enorme difusión. Así resulta lógica la opinión de que los medios ejercen su influencia no en las acciones concretas individuales, pero sí en la percepción de los valores y en las decisiones morales fundamentales. Pero tampoco esto demuestra que los medios de comunicación de masas tengan un efecto negativo tan general e indeterminado. Ni internet ni la televisión son instancias educativas del más alto nivel. Ni siquiera allí donde fallan otras instancias educativas como la familia y la escuela tienen la capacidad de influir, pero tampoco aquí son las verdaderas causas de las actitudes moralmente negativas con respecto a uno mismo, a los demás y al mundo en su totalidad, sino que expresan lo que previamente ya ha sido dañado por las deficiencias de la familia y de otras instancias educativas. La llamada a oponerse o sustraerse a las influencias negativas de los medios es totalmente inútil. Quien, a pesar de todo, lo haga, divulgándolo como máxima moral, de forma semejante a como en todo caso funcionan los medios, no tendrá influencia alguna en lo que los seres humanos sienten, piensan y hacen.

Ahora bien, puede opinarse que tales presentaciones en internet, que no provocan ningún efecto negativo ni positivo, son neutrales desde un punto de vista moral. De acuerdo con esto, se trataría de un fenómeno que poseería el mismo status que aquellos que originan el proceso anónimo de la naturaleza. Esto entraría en contradicción con el carácter universal de la ética, puesto que toda acción humana con la intención de conseguir un determinado fin cae bajo la ley moral. En efecto, toda acción humana es éticamente relevante. Implica un deber o un no deber. Una acción no sólo debe realizarse porque tenga consecuencias positivas, sino porque en sí misma es buena. El bien existe en el mundo en aras de sí mismo. De igual modo, hay que evitar el mal en aras del bien, aun cuando no tenga ninguna consecuencia negativa ni perjudique a los demás.

La conexión del valor moral de las acciones con sus consecuencias es el fruto de una ética reduccionista. Si se carga en la cuenta de las conse-

cuencias la intención, la finalidad y la congruencia con la ley moral como criterio determinante de valoración, entonces no hay modo de salvar las presentaciones violentas que se hacen en los medios, aun cuando probablemente no tengan consecuencias. Aún menos puede considerarse este planteamiento como un argumento a favor de que internet y el ciberespacio sean un ámbito libre de toda referencia ética.

En respuesta a la pregunta sobre el valor moral de, por ejemplo, las presentaciones violentas que encontramos en internet, hay que tener en cuenta que no ejercen por sí mismas una violencia contra los seres humanos, sino que la representan. Su valor o contravalor se determina mediante el modo en que la presentación se corresponde con su contenido. La violencia contra los seres humanos se presenta de forma indebida o se afirma o incluso se ensalza mediante esta presentación, bien porque no se aprecie en su justo valor el carácter negativo de la violencia y haga pasar por un bien la violencia contra los seres humanos, o bien porque presente la violencia como un recurso legítimo para alcanzar un bien. Existen recursos para la configuración de una presentación mediante los que puede acreditarse el carácter indebido de su contenido. Este recurso no puede insertar, o lo hará equivocadamente, un criterio moral para evaluar una acción delictiva. Por otra parte, el informe evaluativo y la presentación de la realidad de la violencia constituyen un imperativo moral. La denuncia de las realidades negativas en cuanto tal es una acción moral, que no sólo es buena porque sea capaz de movilizar las fuerzas contra lo presentado, sino porque también se extinguiría sin ser oída. Es razonable como ofrecimiento a la libertad de los seres humanos para que tomen buena nota de las realidades que se presentan de este modo y saquen las consecuencias pertinentes para la acción.

Aun cuando no podamos demostrar una influencia negativa concreta con referencia a internet, no obstante parece que en su conjunto ejerce una evidente función de parálisis con respecto al comportamiento moral del usuario. Es cierto que no tiene un efecto negativo, pero impide lo positivo de un modo singular. Para explicar esta sospecha se requiere una ulterior diferenciación. No sólo no es suficiente con echar un vistazo a internet para distinguir entre la realidad y la representación, sino que, además, ha de distinguirse entre la realidad dada y la realidad escenificada. Una realidad escenificada no tiene otro sentido más que el de ser representada. Es absorbida por la presentación figurada. Mediante ella, la imagen se emancipa de la realidad y se convierte en un fin en sí misma. Consigue una existencia (*dasein*) propia y autónoma. Resulta ingenuo comportarse de igual modo frente a una realidad imaginativa, conseguida mediante la esce-

nificación, que frente a una realidad dada. La respuesta adecuada frente a una negatividad escenificada parece ser solamente la diversión y el entretenimiento. Ahora bien, un importante atractivo del entretenimiento de los medios de comunicación de masas consiste en que generan tensión incluso en el ámbito de lo moral. Las personas experimentan ante la pantalla el destino de otras personas, identificándose con los buenos y alimentando su aversión hacia los malos. Cuanto más perfectamente técnica sea la escenificación de la realidad, tanto más fuerte es la impresión de que podría tratarse de acontecimientos reales y tanto más aparece como ineludible la toma de posición del espectador.

Reaccionar moralmente ante un delito escenificado es, al fin y al cabo, una forma de incompetencia mediática. Ésta quita valor a la rebelión contra la violencia y el sufrimiento real. Quien toma permanentemente la prueba de una alarma por una emergencia corre el peligro de confundir la emergencia con un entrenamiento y reaccionar con poco esfuerzo. Para poder tomar en serio las imágenes como indicios de realidades negativas se requiere que las personas sean capaces de no agotar todos sus recursos frente a la negatividad escenificada. Dictaminar moralmente sobre los delitos que ininterrumpidamente se encuentran en los medios, que, por supuesto, no son reales, se convierte en una actitud frente a la realidad que querría escenificar todo delito. El dictamen moral de la ficción como realidad está acompañado de la acción que convierte la realidad en ficción.

Por consiguiente, determinar si una presentación escenificada de la violencia resulta problemática o no, es un problema que afecta a la competencia mediática del espectador. Para adquirir esta competencia es fundamental que se distinga entre realidad e imagen, más concretamente, si una imagen es solamente una imagen o es la representación de una realidad que le sirve de base. De acuerdo con las reflexiones que hemos realizado hasta ahora, éste es el requisito para garantizar la competencia moral en los casos en que se trata de la reproducción de la realidad en la representación de hechos negativos. Las medidas se toman con respecto a las actitudes ante los medios de comunicación, unas actitudes que no se suavizan ni se disculpan por el carácter ficticio del contenido.

4. La experiencia del ciberespacio y la confirmación de la subjetividad como requisito de la acción moral

Nuestras reflexiones nos han conducido a comprender que la difuminación de la imagen y la realidad plantea un problema ético muy

específico. Para poder reaccionar adecuadamente a determinadas percepciones, un sujeto moral debe poder distinguir entre la imagen y la reproducción, que son autónomas. La competencia ética presupone la competencia mediática. Ésta se convierte en un requisito que ha de desarrollarse para la acción moral, porque la diferencia entre imagen y reproducción se hace cada vez más difícil y costosa. Y lo es porque la tecnología pone en escena imágenes cada vez más perfectas. Las escenificaciones mediáticas tienen cada vez más el carácter de una casi-realidad. No reproducen ninguna realidad, pero su propia realidad representada está tan lograda como si efectivamente reprodujera la misma realidad. Lo que se ve podría ser verdad en el sentido de que es verosímil.

En esta línea se halla la experiencia tan singular del espacio virtual que tienen los usuarios de internet. El ciberespacio no constituye una experiencia radicalmente nueva, sino la intensificación de experiencias anteriores mediante la unión de diferentes medios. Podemos describirla en tres facetas: 1) La historia de la estética nos informa de una reacción receptora en la que la percepción es tan intensa que el espectador tiene la impresión de sumergirse en la imagen y extinguirse en el espacio imaginario. Cuanto más pasivamente se abandona a las impresiones sensoriales, tanto más intensamente experimenta el espacio imaginario y olvida su pertenencia a lo real. El menor movimiento del propio impulso de la voluntad despierta al espectador a la realidad. En el ciberespacio, por el contrario, actúa el espectador. La imaginación que tiene lugar en sí mismo no está relacionada con la pasividad del espectador, sino que consigue su singular objetividad precisamente porque éste se envía mensajes a sí mismo, elige su camino a través de diferentes mundos imaginarios, obtiene informaciones, etc. Mediante este proceso, el espectador es el mismo que opera dentro del espacio virtual y también su productor. La condición técnica para que esto ocurra reside en la multidireccionalidad de internet, sin la que perdería su carácter de medio de comunicación de masas. En un medio individual como el teléfono, la participación de más de dos personas en una conversación provocaría un cierto despliegue técnico adicional, pero en internet sucede todo lo contrario. El despliegue técnico se reduce aquí al aislamiento de una esfera íntima, que está segura ante el acceso a la dispersa universalidad de la red. 2) El internauta actúa él mismo como producto estético. Tiene que representarse en internet, dar a conocer algo de sí mismo, desde sus datos personales en una imagen estática hasta una comunicación permanente que hace funcionar mediante una cámara web. Y esta representación de sí mismo es escenificable. No tiene por qué ser la propia imagen aquella con la que el usuario se da a “cono-

cer". Puede elegir entre representarse a sí mismo o representarse parcial o totalmente como "otra persona diferente". Sin embargo, no se queda solamente en comunicarse como otra persona diferente en la red. La gran fascinación de la comunicación por internet parece basarse precisamente en la capacidad de actuar como una persona construida y sintética en la red. Esta posibilidad técnica y estética de construirse un yo da al concepto paradójico de la identidad múltiple un valor heurístico. Una construcción de la identidad de esta índole puede tener una vida propia, como una especie superior o como los ya universalmente famosos virus y gusanos que se encuentran en internet¹⁰. 3) Cuando alguien actúa en internet con una o más identidades técnicamente creadas, estas identidades tienen algo de particularmente experimental y teatral. La experiencia de graves ofensas y vejaciones sexuales en internet no muestra ninguna valencia moral, pues aquel al que ella remite no necesita experimentarla. Hasta cierto punto, puede largarse haciendo un simple "clic". Adentrarse en una selva oscura parece mucho más peligroso que exponerse a las formas de comunicación más dañinas de internet. Mientras que la protección de las agresiones en la selva exige un considerable esfuerzo corporal, la tecnología facilita la huida ante los ataques. A la inversa, todo el que por su parte traspasa la frontera moral puede basarse en que tanto él como ella pueden elegir lo que les agrada. Ambos pueden cambiar su identidad.

La experiencia del ciberespacio agrava el problema de la confusión de imagen y representación, porque en ella el sujeto, que puede realizar esta distinción, se multiplica, se libera de sus límites y se diluye entrando con una identidad múltiple. Si la competencia mediática, es decir, la capacidad para distinguir imagen y reproducción, es un requisito para la acción moral en los medios de comunicación de masas, entonces se hace más virulenta la clarificación de la pregunta que subyace más profundamente en el ciberespacio, es decir, si y cómo puede "sobrevivir" en la comunicación por internet y en el ciberespacio el sujeto que quiere adquirir esta competencia.

Tal dispersión de la identidad amenaza sobre todo al que se deja fascinar por internet y consiente en jugar con su propia identidad. Es precisamente en las posibilidades técnicas de construir identidades donde se manifiesta la propia dinámica transhumana de la red. Ésta se engendra como un mundo virtual al lado del mundo de las sensaciones primarias. En cuanto tal, se emancipa de las intenciones y los

¹⁰ Éstas son las agudísimas observaciones de Sh. Turkle, *La vida en pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet*, Barcelona 1997.

finde de los sujetos morales. Pierde su carácter como medio para realizar determinados fines fuera de la red. Con el actual estado del desarrollo de internet no puede decirse, sin embargo, con toda la buena voluntad, que el usuario normal pueda describirse de este modo. Se puede negar a jugar con la propia identidad. Nadie necesita entregarse a la fascinación y correr el peligro de multiplicar el propio yo hasta llegar a perderlo. El caso normal de la comunicación por internet tiene lugar en un nivel menos relevante desde el punto de vista moral. Pero, al menos en las sociedades altamente desarrolladas, se hace cada vez más difícil esquivar en general la comunicación mediante internet. Por una parte, amenaza con la marginación social. Por otra, no se puede suprimir simplemente internet para restaurar una inocente época mediática. En cuanto tecnología de navegación altamente compleja y de alcance mundial, para transportar, vender y comunicarse, la existencia de este mundo virtual constituye un requisito para que funcione el Primer Mundo. ¿Carece de todo fundamento la posibilidad de que una cantidad socialmente relevante de personas se vea un día forzada a multiplicar y poner en peligro su identidad para poder servir de este modo a esta tecnología de la navegación en el sentido exigido? Las personas que juegan voluntariamente con su identidad aparecen como los pioneros de una humanidad que sólo puede asegurar técnicamente su supervivencia a costa de renunciar a la subjetividad. Lo que los pioneros experimentan hoy día de forma voluntaria parece que, en el futuro, ha de constituir un esfuerzo de adaptación de toda la sociedad.

Si quienes juegan en el ciberespacio justifican así su propia amenaza, entonces tienen la oportunidad de convertirse al mismo tiempo en los pioneros de una identidad y subjetividad humana estable que tiene la capacidad de vincular las simulaciones extraviadas de la identidad. Ellos fomentan una conciencia del yo que sabe que la identidad no puede construirse, sino solamente mostrarse realmente en internet con un parecido considerable con los sujetos reales. Ellos comprenden sus construcciones como títeres que tienen que mover con hilos al igual que las marionetas, y así es como tiene sentido su existencia virtual.

Expondremos dos argumentos que permiten mostrar la posibilidad de que aumente una autoconciencia humana en un mundo condicionado por las tecnologías de la información y la comunicación.

1) En primer lugar, si internet es importante como tecnología de navegación para el funcionamiento de la sociedad, aun cuando sea un medio altamente complejo para el sostenimiento del Primer Mundo, entonces pertenece a la sociedad y está subordinado a ella.

El sistema de los medios, del que hemos tratado anteriormente, no pierde su rango ontológico de medio. Sólo en este sentido puede promover internet un esfuerzo de adaptación entre las personas. Ahora bien, este esfuerzo de adaptación no puede consistir en renunciar a la subjetividad humana. Precisamente la disposición a ello es lo que convierte al ciberespacio en un ámbito con una dinámica propia. En cuanto tal, se alejaría o se emanciparía de su función como medio, según hemos visto.

2) En segundo lugar, quien considera la tecnología de internet como un medio importante para el autosostenimiento del mundo, y por ello fomenta el esfuerzo de adaptación en el comportamiento y autodefensa de los seres humanos, debe tener en gran aprecio al mundo sensible primario, pues de lo contrario sus argumentos no son convincentes. Es esencial para los seres humanos de este mundo que vivan y se comporten como una única unidad de cuerpo y alma, de cuerpo y espíritu. Tener en consideración la importancia de estos esfuerzos de adaptación implica oponerse a toda amenaza contra esta constitución de lo humano. A este respecto, el concepto de la identidad múltiple, con el que se describen las tendencias y los posibles puntos de vista del desarrollo de las tecnologías de la comunicación, se convierte en la advertencia frente a una amenaza.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

EL CIBERPODER: ¿SÓLO EL PODER PARA ALTERAR?

El poder y el ciberpoder

El poder es uno de los conceptos fundamentales para analizar los mecanismos de la sociedad. También es uno de los más elusivos. Las diversas ciencias sociales lo utilizan de modos diferentes, aunque se solapan entre sí. Los politólogos lo usan para analizar el poder del gobierno o del Estado, es decir, en relación con las instituciones políticas. Apuntalando este enfoque nos encontramos, frecuentemente, con el problema de su dimensión normativa: ¿qué es lo que le da legitimidad? ¿Cómo puede evitarse su uso ilegítimo? Cuando aplicamos este problema al ámbito de internet, los politólogos se centran en su relación con las actuales instituciones políticas: ¿en qué medida las mina o las fortalece? En este caso, ¿es “legítimo” el ciberpoder político? ¿Quién lo ejerce?

Los autores posmodernos como Foucault o los pensadores críticos como Habermas considerarían el poder como expresión de las desigualdades naturales que se encuentran en la sociedad capita-

* PETER FERDINAND es director del Centro de Estudios sobre Democratización en la Universidad de Warwick y el año pasado obtuvo la cátedra del Departamento de Estudios Políticos e Internacionales. Ha escrito extensamente sobre política y economía en el este asiático y en el antiguo mundo comunista, así como sobre internet y democratización.

Dirección: Acting Chair of PAIS, Centre for Studies in Democratization, Department of Politics and International Studies, University of Warwick, Coventry CV4 7AL (Reino Unido). Correo electrónico: peter.ferdinand@warwick.ac.uk

lista¹. Para estos filósofos, el tema de la utilización legítima del poder tiene menor importancia. También los sociólogos tienden a verlo como una parte de un marco más amplio de relaciones sociales, sin que necesariamente esté implicado un elemento normativo. Parsons, por ejemplo, lo comparaba con el papel del dinero en la economía: se trata de un recurso que los individuos o los grupos utilizan para lograr sus objetivos². Así como el dinero es neutro desde el punto de vista moral, de igual modo el ejercicio del “poder” es una característica “natural” de las relaciones sociales. Desde esta perspectiva, el “ciberpoder” es tan legítimo o ilegítimo como cualquier otra forma de poder. Puede agravar o reducir las desigualdades –probablemente sea lo primero–, pero su efecto es seguro.

La cuestión de la definición se agrava aún más por el problema evidente que suscita cuando se aplica al mundo virtual de internet. En él los individuos adoptan a veces diferentes roles cuando interactúan entre sí. En efecto, pueden manifestarse como alguien diferente de lo que realmente son, bien por el interés de la gratificación personal –adoptando un conjunto de actitudes y valores diferente del que mantienen en la vida real porque ello les libera– o para engañar deliberadamente a los otros. Por consiguiente, ¿cuáles son las verdaderas o auténticas formas de pensar de los que navegan por internet? Necesitamos contar con este dato al analizar las pruebas que proceden de las contribuciones que se hacen a internet, los correos electrónicos que se envían a los foros de chat, etc. Este tema complica aún más el análisis del impacto del mundo “virtual” sobre el mundo “real”.

En nuestro artículo nos centraremos fundamentalmente en la dimensión política y el “poder” potencial de internet. ¿Qué influencia tiene en los gobiernos y en la democracia en los países donde está implantada?

El ciberpoder político

Para algunos de los más fieros defensores de la democracia cibernética o electrónica, la nueva tecnología ofrece la oportunidad de llevar a cabo el antiguo ideal ateniense de la democracia directa. Benjamin Barber escribe, en este sentido, sobre la posibilidad de una

¹ Tim Jordan, *Cyberpower: the Culture and Politics of Cyberspace and the Internet*, Routledge, Londres 1999, pp. 15-19.

² Talcott Parsons, “Power and the Social System”, en Steven Lukes (ed.), *Power*, Blackwell, Londres 1986, pp. 94-143 [trad. esp.: *El poder: un enfoque radical*, Siglo XXI, Barcelona 1985.

democracia “fuerte”³. Internet puede ofrecer el equivalente contemporáneo del ágora, el lugar donde los ciudadanos de Atenas se daban cita asiduamente para decidir sobre los asuntos públicos. Daría numerosas oportunidades para que un mayor número de ciudadanos de a pie se involucrara en la política y en las políticas. Esta ambición se ha vinculado en los Estados Unidos de América al antiguo ideal de la democracia local de los primeros años de existencia de la república⁴. Y, puesto que la actual democracia americana parece haber incrementado su dependencia de las grandes fortunas al necesitar los candidatos al oficio público gastar grandes cantidades de dinero en sus campañas electorales, internet podría ofrecer un modo de conectar de nuevo el proceso político con los ciudadanos normales. El éxito obtenido por Jessie Ventura, anteriormente púgil y actor, que, sin pertenecer a ningún partido político, ganó las elecciones a gobernador de Minnesota en 1998, en gran parte mediante una sofisticada campaña de bajo costo por internet, ha suscitado nuevas posibilidades para su utilización en el ámbito de la política.

Pero, aunque América sea considerada como la patria de internet y cuente con el porcentaje más alto de internautas, este ideal se limita solamente a los EE.UU. No existen razones para que tuviera que ser así. En Europa occidental hay una tradición de referéndums populares sobre cuestiones públicas, especialmente en Suiza. En estos últimos años el cantón de Ginebra ha utilizado internet para extender esta tradición.

No obstante, no puede decirse que internet haya provocado un cambio sustancial en la política de los EE.UU. Mientras que durante su infancia internet era un medio nuevo en el que las tradicionales habilidades mediáticas de los profesionales de los partidos resultaban de poca ayuda, en la actualidad éstos se han adaptado perfectamente bien. Los dos partidos mayoritarios invirtieron todavía más dinero y recursos en estrategias de internet durante el 2004, elaborando ostentosas páginas que pretendían adaptar las llamadas de los candidatos a los grupos más diferenciados de potenciales votantes. Así lograron neutralizar las posibilidades de que un tercer partido o un candidato independiente ganase las elecciones.

Sin lugar a dudas, internet ha dado nuevas oportunidades a las ONG, como la Liga por el Voto de las Mujeres, para extender una

³ Benjamin R. Barber, “Three Scenarios for the Future of Technology and Strong Democracy”, *Political Science Quarterly* 113 (1998) 573-589.

⁴ Ted Becker y Christa Daryl Slaton, *The Future of Teledemocracy*, CT Praeger, Westport 2000.

información más objetiva sobre las posiciones políticas de los candidatos a un cargo público a los potenciales votantes, y, de este modo, poder contrarrestar los prejuicios transmitidos mediante las informaciones de las principales cadenas mediáticas. Sin embargo, ¿en qué medida ha cambiado realmente el resultado de las elecciones presidenciales? Parece que las organizaciones mediáticas comerciales han tenido un gran éxito al extender también su control a internet, marginando los intentos de crear más páginas orientadas al servicio público.

También se albergaban esperanzas de que los problemas surgidos con las formas tradicionales de emitir el voto en las elecciones presidenciales del año 2000 pudieran conducir a una utilización más amplia del voto electrónico, pero las dificultades de asegurar la integridad y confidencialidad del proceso han impedido que se adoptara a mayor escala⁵.

Todo esto muestra que internet ha tenido, ciertamente, el poder de alterar los planes políticos existentes en las democracias, pero no ha llevado a una transformación de la política. Para Bimber, esto da como resultado un "pluralismo acelerado", es decir, que se acelera el ritmo del cambio político y social, pero no su dirección⁶.

Ciertamente, el impacto de internet no puede sólo confinarse al ámbito de las democracias actuales. Se ha extendido por todo el mundo, incluyendo también a los regímenes autoritarios. ¿Qué influencia ha tenido internet en estos regímenes?

Tomemos el ejemplo de Indonesia. El presidente Suharto llevaba treinta y tres años en el poder en 1998. Su régimen autoritario había resistido las presiones de una significativa liberalización, y acababa de ser reelegido para otro período de mandato. Sin embargo, la crisis financiera de Asia había afectado negativamente a la economía de este país y comenzaba a emerger una disensión, puesto que parecía que la corrupción oficial haría posible que Suharto y sus más estrechos colaboradores escaparan a las consecuencias de la reestructuración económica. Los medios de comunicación tradicionales fueron censurados para que no informaran de los problemas. Y es aquí donde internet jugó un papel de catalizador estimulando la disensión. Tres fueron los factores determinantes. El primero fue que el régimen había animado a

⁵ Cf. los artículos del proyecto en curso de la US National Science Foundation sobre la votación electrónica en www7.nationalacademies.org/cstb/project_evoting.html.

⁶ Bruce Bimber, "The Internet and Political Transformation: Populism, Community and Accelerated Pluralism", *Polity* XXXI (1998) 133-160.

la extensión de internet durante los años noventa a causa de las ventajas que se esperaba que produjera en el ámbito de los negocios, pero no desarrolló una política de censura de su contenido tal como hacía con la prensa, la radio y la televisión. Así que el desafío les cogió por sorpresa. En segundo lugar, internet dio a los indonesios que vivían fuera de su país (algunos eran disidentes) la oportunidad de contribuir a los debates políticos que se desarrollaban dentro del país, especialmente uno que se realizaba en un foro de discusión en los EE.UU. dirigido por un profesor americano y que, por tanto, estaba fuera del control de las autoridades indonesias. En tercer lugar, internet abrió canales completamente nuevos para que quienes no eran afectos al régimen se comunicaran horizontalmente, aun cuando estuvieran físicamente en lugares diferentes. Hizo posible que los estudiantes, en particular, organizaran manifestaciones más efectivas en las calles de Yakarta. Y cuando en el Parlamento indonesio se estaban desarrollando los debates más importantes, los diputados de la oposición pudieron transmitirlos a los estudiantes que estaban afuera manifestándose y conectados a internet. Así que la protesta pudo dilatarse más tiempo y concentrarse mejor. El resultado fue que Suharto se vio obligado a dimitir. Aunque hubo otros muchos factores claramente implicados, este hecho fue una demostración impresionante del modo en que internet podía servir como catalizador para un cambio político⁷.

Tomemos ahora el ejemplo de China. En este país las autoridades comunistas han estado en alerta desde el principio sobre la posibilidad de que los disidentes y la oposición utilizaran internet. Diseñaron toda una infraestructura de internet para controlarla con mayor firmeza. Han divulgado los juicios contra personas acusadas de utilizar internet con fines políticamente perversos para que el ejemplo desalentara a la población a actuar de este modo —“matar a los pollos para asustar al gallo”, como dice un proverbio chino—. No sólo bloquean el acceso a las páginas web exteriores de carácter político, sino que también han suspendido en ocasiones el acceso a buscadores como Google con el objetivo de desanimar a la población por “las perversas utilidades”. Incluso han presionado fuertemente a los Proveedores de Servicios de Internet (PSI; en inglés ISP) y a los propietarios de los cibercafés para que censuren las opiniones que aparecen en los tableros de noticias. Hasta la fecha, las autoridades han evitado que se utilice seriamente internet para que no se convierta en una amenaza contra el control que ejercen sobre la red.

⁷ David T. Hill y Krishna Sen, “The Internet in Indonesia’s New Democracy”, en Peter Ferdinand (ed.), *The Internet, Democracy and Democratization*, Cass, Londres 2000, pp. 119-136.

Sin embargo, internet ha extendido por todo el país versiones alternativas a las oficiales, bien mediante correos electrónicos, o, posteriormente, boca a boca. Los intentos de los funcionarios, nacionales o locales, por ocultar los desastres y su propia responsabilidad se han visto desafiados por las versiones diferentes que aparecen en los tableros de noticias de la red. Por ejemplo, el que fuera primer ministro Zhu Rongji se vio obligado a llevar a cabo su propia investigación desafiando la versión oficial original sobre las causas que habían provocado una explosión en una escuela, después de que los internautas de la misma provincia extendieran el rumor de que se pretendía incendiar las escuelas para su venta posterior. Y, lo más preocupante para el régimen, los seguidores de la religión de Falun Gong lograron organizar una manifestación de miles de personas fuera de la urbanización construida para la reunión de altos dirigentes que se celebró en Pequín en el año 2000, y que pilló a las autoridades totalmente por sorpresa.

Así que internet ha cambiado, ciertamente, el modo en que los medios de comunicación oficiales dan las noticias en China. El periódico oficial del Partido Comunista Chino –el *Periódico del Pueblo*– incluye actualmente un boletín electrónico (*El gran foro del país*) con el objetivo de dar una oportunidad a los individuos para que realicen contribuciones positivas sobre los temas de interés público. Esto ha tenido, a su vez, un efecto sobre el modo en que el mismo *Periódico del Pueblo* y otros medios oficiales, como los canales de televisión, informan sobre los sucesos, pues saben que una información inexacta encontrará una réplica en internet. Ha tenido el efecto de cambiar la pauta del debate público.

No obstante, autores como Kalathil y Boase han advertido de que los regímenes autoritarios podrían utilizar internet para identificar y reprimir a los disidentes políticos⁸.

Análisis

¿Qué nos enseñan estos ejemplos sobre el ciberpoder? Si tomamos la definición sociológica de Parsons, entonces el poder es un recurso que los miembros de la sociedad pueden utilizar. Hace posible que la

⁸ Shanti Kalathil y Taylor C. Boase, *The Internet and State Control in Authoritarian Regimes: China, Cuba and the Counterrevolution*, Carnegie Endowment for International Peace Global Policy Program Paper, n. 21, Washington DC 2001.

gente consiga lo que quiere. El ciberpoder es el medio por el que individuos o grupos de una sociedad utilizan internet para conseguir unas determinadas metas. En este caso, nada hay que objetar. Simplemente indica un elemento más que se une a todo un repertorio de recursos que pueden utilizarse. El ciberpoder favorece en particular a quienes tienen la habilidad y la determinación de beneficiarse de la tecnología. En particular, suministra un recurso añadido para que los más jóvenes y mejor formados consigan sus objetivos e intereses. Millones de jóvenes lo han utilizado para descargar gratuitamente canciones pop de moda y ha hecho que las compañías discográficas tengan que revisar sus modelos de venta para intentar recuperar al menos parte de sus beneficios, aun cuando esto signifique que la música pop esté disponible a precios más baratos que antes. Y en Indonesia fueron especialmente los estudiantes quienes se beneficiaron de internet para organizar manifestaciones en contra del régimen de Suharto en 1998.

Si tomamos la definición de Foucault, en la que el poder se identifica con las formas de dominación, entonces también en ella el término “ciberpoder” posee una clara relevancia. Todas las sociedades que tienen internet sufren por lo pronto una especie de “división digital”. No existe ninguna sociedad, ni siquiera los Estados Unidos, que disfrute de un pleno acceso a internet. En la medida en que internet puede aportar a sus usuarios unos beneficios que no pueden alcanzarse de otro modo, entonces aquellos que se conectan adquieren una serie de ventajas a expensas del resto de la sociedad. En algún momento futuro, internet puede llegar a convertirse en algo tan común en la vida de la gente como actualmente lo es la radio o la televisión, y entonces el ciberpoder resultante de la división digital será menos importante. Pero, incluso así, puede darse el caso de que unos sean más hábiles que otros en su utilización, por lo que podrán conseguir mejores beneficios. Así que el término “ciberpoder” seguirá teniendo una cierta relevancia.

Pero si tomamos el uso que los politólogos hacen del término “poder”, entonces el concepto de “ciberpoder” se hace más problemático. Esto se debe a su relación con los procesos existentes de la toma de decisiones políticas, sean democráticos o no. Como ha ressaltado Hay, el concepto de “poder” significa la habilidad de unos actores de “influir” en el contexto que define el alcance de las posibilidades de los otros. Esta definición puede tener tres dimensiones. La primera se refiere a quién toma las decisiones políticas. La segunda, a cómo se elabora el programa de las decisiones, lo que puede incluir cómo se introducen o se eliminan de la decisión política los posibles

asuntos. Y la tercera se refiere a cómo se configuran las preferencias por unas determinadas políticas⁹.

Si tomamos la primera dimensión, entonces el término “ciberpoder” tiene claramente una mínima relevancia. Todos los gobiernos intervienen en el mundo “real” más que en el “virtual”. No existen parlamentos o gobiernos “virtuales”. Aun cuando internet se utilice para un número cada vez mayor de referéndums, éstos siguen representando una exigua proporción de las decisiones tomadas por los gobiernos locales y nacionales para el futuro previsible.

El ciberpoder tiene una mayor relevancia en la segunda dimensión: la elaboración de los programas. Internet ha suministrado nuevas oportunidades y medios para suscitar una serie de asuntos que afectan a la toma de decisiones de carácter público. Incluso en China, el gobierno ha asumido que tiene que responder a los temas suscitados a través de internet, cuando anteriormente podía ignorarlos o hacer caso omiso de ellos. Bien es cierto que no todos los asuntos suscitados en internet consiguen atraer la atención del gobierno. Pero los gobiernos deberían preocuparse por la legitimidad de las demandas que se hacen a través de internet por grupos relativamente pequeños. Incluso en las democracias, o precisamente en las democracias, constituye un motivo de preocupación hasta qué punto quienes protestan tienen derecho a que se les escuche a través de un medio que no es el procedimiento político habitual.

La capacidad de internet para suministrar canales de comunicación más directamente horizontales entre los individuos y grupos, y un tanto más cercanos al “tiempo real”, ha provocado que los grupos políticos puedan actualmente plantear retos de forma más inmediata a los gobiernos. Rheingold ha escrito sobre el surgimiento de “masas inteligentes” que pueden pillar por sorpresa a los gobiernos con protestas directas mediante una breve información y ponerlos entre la espada y la pared. El gobierno británico, por ejemplo, tuvo que ceder cuando quienes protestaron por la subida de los impuestos de las gasolinas organizaron el bloqueo repentino de las refinerías para impedir que saliera el petróleo. Por supuesto, no es sólo internet lo que hace que las cosas sean más fáciles para las “masas inteligentes”. También hay que mencionar la creciente sofisticación y la diversidad de las tecnologías de la comunicación, como los teléfonos móviles. Pero internet tiene ciertamente una parte importante en este proceso.

⁹ Colin Hay, *Political Analysis: A Critical Introduction* (cap. 5 “Divided by a Common Language? Conceptualising Power”), pp. 168-193.

De forma semejante, al llegar a la tercera dimensión del poder político –la elaboración de las preferencias– podemos ver que el término “ciberpoder” tiene de nuevo una cierta relevancia. Por ejemplo, la oportunidad que tiene internet de ofrecer explicaciones o versiones alternativas de las decisiones públicas que difieren de las que encontramos en los medios más tradicionales puede tener un impacto sobre las preferencias políticas de los individuos, los grupos o de la sociedad en su conjunto. Internet permite que los individuos, dejando de lado a los grupos, envíen información para captar la atención pública, algo que anteriormente hubiera sido imposible. La amenaza del pleito por difamación puede burlarse más fácilmente ahora que la información está disponible internacionalmente en la red. Por ejemplo, determinadas compañías de China y los EE.UU. han sido objeto de la especulación de internet sobre sus “auténticos” beneficios y prácticas mercantiles, que han perjudicado al precio de sus acciones. En ocasiones esto se ha hecho de forma deliberada y maliciosa.

El ciberpoder: ¿una fuerza que perjudica o beneficia al bien público?

¿Puede utilizarse el ciberpoder de forma coordinada para el bien público? Hemos visto numerosos ejemplos en los que los grupos han utilizado internet para retar a sus autoridades. No tenemos la menor duda sobre la capacidad que tiene internet para alterar las actitudes existentes y los procesos de toma de decisiones.

Pero ¿podemos tener la esperanza de que se constituya en la base para un orden político democrático que sea más auténticamente pluralista? Por ahora, en todo caso, resulta obviamente prematuro esperar que esto suceda a nivel nacional. Incluso los plenos municipales electrónicos que se hacen en los EE.UU. necesitan combinarse con las formas “reales” tradicionales de tomar decisiones. La división digital sigue siendo aún una barrera. Y antes de que pueda ser operativo sería necesario un consenso sobre la legitimidad de los procedimientos de toma de decisiones que se realicen a través de medios electrónicos. En las democracias nacionales seguirá vigente durante mucho tiempo la primacía de los representantes elegidos mediante los procedimientos tradicionales.

Pero si internet no es, al menos no por el momento, un medio apropiado para la toma democrática de decisiones, ¿podría ser la base de un foro más amplio y plural para el debate político? ¿Podría convertirse en el tipo de “espacio público” que Habermas, por ejem-

plo, defendía para una auténtica democracia?¹⁰ ¿Qué ha pasado con la esperanza de un ágora electrónica?

En un cierto nivel podemos decir que ya la tenemos en parte. Internet suministra un abanico de opiniones e informaciones disponibles en nuestra casa o lugares de trabajo mucho más rico y variado que en cualquier otro tiempo pasado. A los individuos y los grupos se les ha dado el poder de presentar sus puntos de vista directamente en el ámbito público. Cuando lo contemplamos en su conjunto, internet aparece claramente como algo altamente rico y diverso. Pero cuando lo examinamos más de cerca, se convierte en un aturdidor calidoscopio de tabloneros de anuncios y páginas web. En lugar de crear un ágora electrónica en el ámbito del estado-nación, consiste, más bien, en redes de tabloneros de anuncios en los que los otros desconocen o ignoran sus contribuciones. El debate en internet es un laberinto de discusiones en compartimentos estancos sobre los que saltamos de uno a otro. Algunos son extremadamente siniestros. Las organizaciones extremistas florecen en todos los rincones de internet. Conforme la gente se vaya conectando cada vez más, es probable que este problema empeore en lugar de mejorar. Los primeros intentos pioneros de los Parlamentos de Alemania y Escocia de crear un foro nacional para el debate público parece que se han ido a pique por falta de interés.

Internet es una tecnología. Puede decirse, por tanto, que tiene el poder que los seres humanos le demos. El ciberpoder no tiene por qué limitarse necesariamente a la alteración. En teoría, la gente podría utilizarlo de forma más constructiva. Pero internet fue construido originalmente para que nadie lo controlara, puesto que estaba diseñado para resistir un ataque nuclear. Esta flexibilidad era una ventaja clave, pero también es un escarpado obstáculo. ¿Puede movilizarse el ciberpoder de forma más unitaria para el bien público? Se trata de un enorme reto para el futuro. Si efectivamente puede llevarse a cabo, ¿quién debería hacerlo? De nuevo nos encontramos ante la cuestión de la legitimidad del uso del poder, en esta ocasión, del ciberpoder. Sólo quienes toman las decisiones en el mundo real pueden resolverla.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁰ Jürgen Habermas, "The Public Sphere: an Encyclopedia Article", en Stephen Eric Bronner y Douglas Kellner (eds.), *Critical Theory and Society: a Reader*, Routledge, Nueva York y Londres 1989, pp. 136-142.

¿CONDUCE LA IMPLANTACIÓN MUNDIAL DE LA RED A UNA ÉTICA GLOBAL DE LA INFORMACIÓN?

Introducción

A los diez años del nacimiento de internet, nos encontramos ante una situación paradójica: cuanto más palidece el mito inicial de un *cibermundo* distinto del mundo real e internet forma parte de la vida cotidiana de millones de personas, más aumentan las expectativas de que este medio nos haga capaces, de modo diferente a los medios de comunicación individuales y de masas del siglo XX, de acercarnos unos a otros, es decir, de unir en un mundo común la vida cultural, científica, económica y política de los seres humanos.

La sociedad de los *cibernautas*, que al principio se veía (erróneamente) como una esfera en contraste con el mundo real, y que, en ocasiones, tiende todavía a ideas *cibergnósticas*, experimenta actualmente una intensa explotación económica de la red. En cuanto esfera separada de la realidad física, internet forma parte de la histo-

* RAFAEL CAPURRO nació en Montevideo (Uruguay) en 1945. Estudió Ciencias Humanas en Chile. Licenciado en Filosofía por el Colegio Máximo de la Universidad del Salvador (Buenos Aires, Argentina, 1970). Estudió Documentación en el Instituto de Documentación (Francfort del Meno 1972-1973). Doctor en Filosofía por la Universidad de Dusseldorf (1978). Actividades de gestión de la información en el Centro de Información Científica de Karlsruhe (1980-1985). Desde 1986 es profesor de Ciencias de la información y Ética de la información en la Universidad de Ciencias Aplicadas de Stuttgart. Título de posgrado en Filosofía Práctica en la Universidad de Stuttgart (1989). Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad de Stuttgart (1987-2004).

ria del error del “mundo verdadero”, del que Nietzsche decía que era un cuento. ¿O tal vez no sea éste el caso? Ahora bien, el cuento del *cibermundo* muestra precisamente que está siendo abusivamente utilizado por intereses económicos y políticos que intentan rehuir lo *local*, sobre todo sus normas jurídicas y morales, para así poder lograr mucho mejor sus objetivos apoyándose en su *propia norma*. Esto significa al mismo tiempo que el sentido que hasta ahora se había dado a la distinción local/global, así como el que fuera acuñado en relación con la globalización *terrestre* en la modernidad, ha cambiado. Pero, ¿qué tiene de particular la globalización *digital* y su relación con el ámbito local?

Ulrich Beck, siguiendo a Roland Robertson, ha denominado “glocalidad” a este cambio de lo local realizado mediante la conexión digital a través de la globalización (digital) (Beck 1997). La diferencia global/local tiene dos sentidos diferentes con respecto a la conexión digital. Se puede referir, por un lado, a la diferencia de la globalidad de la conexión electromagnética y el carácter local de una dirección (de un servidor o de un portal) *dentro* de la red, o, por otro, considerar lo local como lo que sucede *fuera* de la red en el mundo físico determinado espacio-temporalmente.

Fundador del Centro Internacional de Ética de la Información (ICIE) (1999). Miembro del Grupo Europeo para el Estudio de la Ética en la Ciencia y las Nuevas Tecnologías (EGE) de la Comisión de la Unión Europea (2001-2004). Miembro fundador de la World Technology Network (WTN) (desde 2002). Profesor investigador en la Graduate School of Library and Information Science de la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign (EE.UU.) (2003-2005). Editor del *International Journal of Information Ethics* (IJIE) desde 2004.

Algunas publicaciones: *Information. Ein Beitrag zur etymologischen und ideengeschichtlichen Begründung des Informationsbegriffs*, Saur Verlag, Nueva York, Londres, París 1978, 320 páginas; *Hermeneutik der Fachinformation*, Alber Verlag, Friburgo, Munich 1986, 240 páginas; *Leben im Informationszeitalter*, Akademie Verlag, Berlín 1995, 134 páginas; *Ethik im Netz*, Franz Steiner Verlag, Publicaciones sobre Ética de los Medios, tomo 2. Stuttgart 2003, 278 páginas; editor junto a Thomas Hausmanning de *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik*, Fink Verlag, Publicaciones de ICIE, tomo 1, Munich 2002; editor junto a Rupert M. Scheule y Thomas Hausmanning de *Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive*, Fink Verlag, Publicaciones de ICIE, tomo 3, Munich 2004.

Dirección: Hochschule der Medien (HdM) University of Applied Sciences, Wolframstr. 32, 70191, Stuttgart (Alemania). Correo electrónico: rafael@capurro.de; página web: www.capurro.de

¿De qué forma contribuye concretamente la globalización a los cambios de las condiciones de vida en esta o aquella sociedad o grupo en el marco de sus culturas bajo estas u otras relaciones económicas? ¿Significan estos cambios, por ejemplo, que una minoría privilegiada se beneficia de la conexión digital a escala mundial, con lo que se va haciendo cada vez más profundo el abismo que ya existe entre ricos y pobres? ¿Aumentan las oportunidades para una mejor educación? ¿Podrían hacerse oír mucho mejor las voces actualmente reprimidas en el ámbito político y cultural? ¿Aumentan las oportunidades para una mayor democratización? ¿Se presentan nuevas áreas de acción que den impulso a la economía *local*, creando, por ejemplo, nuevos puestos de trabajo? ¿Puede articularse la diversidad cultural dentro de la globalización digital de tal modo que su *apropiación* se verifique basándose en y en correspondencia con la historia local, sus tradiciones e imágenes, y en su propia lengua?

El simple acceso del llamado Tercer Mundo a la infraestructura digital de la *World Wide Web* no soluciona *per se* ningún problema social o económico. En el centro de una cultura digital orientada a las necesidades concretas de los seres humanos debe estar, dicho paradójicamente, la corporeidad. La tensión entre la existencia física y la digital constituye la auténtica fuerza motriz de los planteamientos de una ética de la información para el siglo XXI. Al mismo tiempo hay que subrayar que las diferentes formas de comunicación humana que ofrece la red conducen a nuevas formas de sociedad, que, por así decirlo, son *transversales* con respecto a las localidades, que hasta ahora están condicionadas geográfica y culturalmente, de tal modo que las sociedades en red se cruzan de formas diversas con las *localidades* físicas, y, de este modo, pueden llevar a la ampliación y enriquecimiento del horizonte de la vida, pero también a la confrontación de nuevos y antiguos conflictos.

Se puede suponer que la irrupción de la conexión global e interactiva a la red en los ámbitos locales ciertamente produce otros efectos, pero no menos traumáticos que los que provocaron los medios de comunicación de masas en el siglo XX. En este sentido, la *cibergnosis* es un síntoma de nuestro anhelo metafísico de constituirnos más allá del espacio y el tiempo, es decir, más allá de lo corpóreo. El reverso de este anhelo se encuentra, por tanto, no solamente en la supuesta exclusión del mundo real del ciberespacio, sino en la cínica utilización de esta exclusión para vivir *a costa de los demás*. En cuanto tal, el posible sentido de la pregunta por la localización de internet es un llamamiento a descubrir lo que se rechaza en el discurso digital.

2. El lugar de la ética de la información

El pensamiento y la acción humanas se llevan a cabo siempre en el contexto de situaciones contingentes, lo que no significa que estemos a merced de un destino inevitable. Antes bien, esta razón constituye el supuesto para que no absoluticemos la conexión mundial a la red. Con el lenguaje de la tradición diríamos que la ética de la información es aquella forma de reflexión en la que se plantean las posibilidades de conseguir la libertad humana bajo las condiciones categoriales de la conexión digital. En un sentido más amplio, la ética de la información abarca las cuestiones sobre la digitalización, es decir, sobre la reconstrucción de todos los fenómenos posibles mediante el 0 y el 1 en cuanto información digital, así como el intercambio, la combinación y la utilización de esta información a través de la comunicación digitalmente mediatizada. En un sentido más restringido, la ética de la información se ocupa de las cuestiones éticas relativas a internet (ética de la red) (Hausmanninger/Capurro 2002).

En una famosa conferencia que tiene por título “El ser humano como experimento”, Karl Rahner indicó que quien, por así decirlo, considera éticamente su fin en oposición a la moral exclusiva de los “amonestadores y retardatarios conservadores”, debe exponerse al doloroso riesgo de la libertad (Rahner 1966, 68). A diferencia de los moralistas (“El ser humano no puede ni debe hacer todo aquello de lo que es capaz”) y de los escépticos desilusionados (“No ha de esperarse que el ser humano se abstenga de lo que puede hacer”), Rahner afirma que “ciertamente, el ser humano tiene un ser que debe respetar en su acción, pero del mismo modo el ser es cultural, es decir, se automanipula modelando y configurando activamente su naturaleza y no tiene que suponerse sencillamente como una simple magnitud categorial fija” (Rahner 1966, 58). La implantación universal de la red puede considerarse como parte de este riesgo de la libertad. Si el “ser” (pensado verbalmente) del ser humano consiste en la posibilidad de (auto)manipulación –Rahner caracteriza al ser humano como “*faber sui ipsius*” (Rahner 1966, 55)–, entonces la pregunta por la finalidad y el origen de una determinada situación no se deja legitimar ni responder exclusivamente de forma moral. Declararse partidario del riesgo de la libertad última no significa, sin embargo, ignorar la ambivalencia de la implantación mundial de la red tanto en la actualidad como en el futuro. Esto último se pone cada vez más de manifiesto con las posibilidades de una conexión de los seres humanos a la red, incluyendo su corporeidad misma, así como de las cosas (*ubiquitous computing*), cuyos precursores son los ordenadores portátiles y los teléfonos móviles.

La ética de la red puede comprenderse en el sentido de un *genitivo objetivo* y *subjetivo*. En el primero, se refiere a la crítica de una autoconfiguración de nuestro ser digital, que prescinde de las necesidades reales de los seres humanos en vez de preguntar hasta qué punto la red cimienta las actuales injusticias e incluso las aumenta, o, dicho positivamente, hasta qué punto la globalización ofrece oportunidades a los seres humanos para que desarrollen mejor su vida en un mundo plural y complejo según sus propias ideas y deseos. Esta problemática se aborda actualmente bajo la palabra clave “división digital” (*digital divide*) (Scheule/Capurro/Hausmanninger 2004). Podemos incluso llamarla *apartheid* digital. El segundo significado se refiere al modo y la forma en que nos situamos en la red. En este ámbito veo la oportunidad de una ética de la red en el marco de una filosofía del arte de vivir (Capurro 1995). En otro lugar he realizado el intento de fundamentar existencial y ontológicamente la ética de la red (Capurro 2002) sobre la base de una ontología digital desarrollada a grandes rasgos (Capurro 2002a). Esta fundamentación ontológica se entiende, siguiendo la crítica a la metafísica de Heidegger, en contraposición con una concepción metafísica de la “infoesfera”, como sostiene, por ejemplo, Luciano Floridi (1999), profesor de Filosofía en Oxford. Con esta definición digital de la comprensión del ser nos referimos a la creencia tan extendida actualmente de que hemos entendido algo en su ser cuando lo interpretamos en el horizonte de lo digital. El objetivo de una ontología digital consiste en dar a conocer este horizonte como tal, sobre todo frente a lo que surge por sí mismo, es decir, frente a lo que los griegos llamaban *physis* (Capurro 2002b). Aventurarse ontológicamente en este fenómeno de lo digital significa considerarlo como una posible estructuración hoy predominante del mundo. Una ética de la información así fundamentada puede comprenderse como una ética de lo *artificial*, es decir, orientada a la *interfaz*. Es un complemento a la hermenéutica de los textos (impresos) así como a la hermenéutica del diálogo *cara a cara* (Capurro 1986, 2003). En esta perspectiva, hemos de considerar los buscadores (de internet) como una tecnología social de significado difícilmente sobreestimado. Pero una ética futura de la información no sólo debe poner de relieve el problema de la comprensión de la información (digital), sino también el mismo fenómeno de la participación. No sólo vivimos en una sociedad de la información, sino también en una *message society* (“sociedad de mensajes”). La utilización digital de la red a nivel mundial ha provocado, especialmente, una desregulación de los clásicos oligopolios de la producción, almacenaje y difusión de mensajes, es decir, de los medios de comunicación de masas del siglo XX. Irrupción que invade cada vez con mayor fuerza

todos los ámbitos de la vida cotidiana y da ocasión no sólo para producir osadas visiones sociopolíticas (Weychert 2005), sino también para proyectos juveniles concretos y ejemplares en todo el mundo (Yois 2003). En relación con el término griego utilizado para decir mensaje o noticia, *angelia*, hablo de una ciencia de mensajeros y mensajes o *angelética*, que se contrapone a la doctrina teológica sobre los ángeles (Capurro 2003a, 2002c). Para terminar, me gustaría indicar que, aunque la implantación de la red digital a nivel mundial se hiciera pasar en sus orígenes por un ámbito separado de la corporeidad, de sus exigencias y anhelos, ha llegado a convertirse no solamente en un lugar de las pasiones humanas, sino también en una pasión de nuestro ser-en-el-mundo (Capurro 2003b).

3. La ética global de la información en el marco de las Naciones Unidas

¿Cómo podemos pensar, bajo las condiciones de la pluralidad y la multiculturalidad, en una vida unitaria en el horizonte de la implantación mundial de la red para que el mundo no se convierta en un casino global ni en un manicomio? La discusión ético-política sobre estas preguntas acerca de los *minima moralia* posee una actualidad comparable con la de los problemas bioéticos, los cuales se plantean cada vez más en el contexto de la implantación mundial de la red y de la digitalización. La actualidad y la urgencia de estos problemas se manifiestan en el encuentro organizado por Naciones Unidas en diciembre de 2003 de la *Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información* (WSIS: *World Summit on the Information Society*) (<http://www.itu.int/wsisis>) y su continuación en Túnez para este año 2005.

Este coloquio internacional en el marco de las Naciones Unidas tuvo sus precursores en las Conferencias de la UNESCO sobre aspectos éticos, jurídicos y sociales de la sociedad de la información, que se celebraron en los años 1997, 1998 y 2000. Además, la UNESCO ha creado un excelente *Observatorio sobre la Sociedad de la Información*, que ofrece una gran cantidad de material, catalogado según países y lenguas, sobre el desarrollo de la sociedad de la información.

Un desafío de la sociedad mundial “glocal” (global y local) que surgirá consiste en pensar y reflexionar sobre cómo se expresarán e interpretarán en el contexto de una implantación universal de la red digital las normas fundamentales de la vida en común, tal como lo están, por ejemplo, en la *Declaración Universal de los Derechos*

Humanos, de tal modo que en lugar de la controvertida “lucha de culturas” sea posible un diálogo entre ellas que al mismo tiempo contribuya a la acogida de su diversidad sin renunciar a la dimensión de su unidad que hasta ahora se ha concebido de forma predominantemente técnica. Ésta es, a mi parecer, la tarea fundamental de una futura ética *intercultural* de la información (Capurro 2005). Al escenario de la política mundial, la “Declaración de Principios” de la *Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información* le ofrece una base *transcultural* sólida para una política internacional de la comunicación y la información, sin por eso tocar, desde luego, las preguntas más de fondo con relación a un diálogo intercultural sobre ética de la información que vaya más allá de un mero yuxtaponer multiculturalmente tradiciones y modos de pensar, las preguntas más serias de un diálogo para una ética intercultural de la información.

Una contribución alemana a la discusión internacional ético-política sobre la futura sociedad de la información se encuentra en la *Charta der Bürgerrechte für eine nachhaltige Wissensgesellschaft* (“Carta de los derechos ciudadanos para una sociedad sostenible del conocimiento”) (Charta 2003). Se trata de una obra en colaboración de representantes de la sociedad civil, en particular de la Fundación Heinrich Böll, mediante la que han presentado una propuesta a discutir en la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información. Los valores éticos que, según esta Carta, hay que conservar y promover son (sintéticamente expresados) los siguientes:

1. El conocimiento es herencia y propiedad de la humanidad, y, por tanto, es libre.
2. El acceso al conocimiento ha de ser libre.
3. Debe darse una alta prioridad entre los objetivos políticos a la disminución de la división digital.
4. Todos los seres humanos tienen derecho a acceder a los documentos públicos y a los portales controlados públicamente.
5. Los derechos intrínsecos de los trabajadores deben ser garantizados y desarrollados también en el mundo laboral de la red.
6. La diversidad cultural es condición para un desarrollo sostenible de los individuos y las sociedades.
7. La diversidad de medios y ofertas de información de fuentes independientes son indispensables para el mantenimiento de una opinión pública ilustrada.

8. Normas técnicas abiertas y formas abiertas de la producción técnica garantizan el libre desarrollo de infraestructuras, y, por consiguiente, una comunicación autodeterminada y libre.

9. El derecho a la privacidad es un derecho humano, y es indispensable para el desarrollo libre y autodeterminado de los seres humanos en la sociedad del conocimiento.

4. Actividades académicas internacionales

Desde hace unos diez años hay una serie de actividades científicas internacionales al más alto nivel que se ocupan de los problemas éticos, interculturales y filosóficos de internet, como por ejemplo:

– Las conferencias internacionales organizadas desde 1996 por el *Centre for Computing and Social Responsibility* (CCSR, “Centro de investigación sobre informática y responsabilidad social”, De Montfort University, Reino Unido).

– Las conferencias que CATaC, desde 1998, celebra cada dos años sobre *Cultural Attitudes Towards Technology and Communication* (“Actitudes culturales respecto a la tecnología y la comunicación”).

– Las conferencias de CEPE (*Computer Ethics: Philosophical Enquiry*; “Ética de la informática: Investigación filosófica”), que se organizan desde el año 2000.

Existen dos asociaciones académicas internacionales en el ámbito de la ética de la información: la INSEIT (*International Society for Ethics and Information Technology*, “Asociación internacional para el estudio de la ética y la tecnología de la información”) y el ICIE (*International Center for Information Ethics*, Centro internacional sobre ética de la información). La INSEIT tiene una orientación de índole más bien filosófica así como sobre técnicas de la información en general, mientras que el ICIE es más interdisciplinar y está centrado en las cuestiones éticas sobre la utilización mundial de la red. Financiado por la Fundación Volkswagen y organizado por el ICIE, se celebró un simposio desde el 4 hasta el 6 de octubre de 2004 en el Centro Karlsruhe para las Artes y la Tecnología de los Medios (ZKM) sobre el tema *La localización de internet. Cuestiones éticas en una perspectiva intercultural*. Participaron en él unos sesenta expertos de dieciocho países y debatieron sobre los efectos locales de la red global en una triple perspectiva:

– ¿En qué medida contribuye internet al desarrollo social y político?

- ¿En qué medida contribuye internet al desarrollo mediático?
- ¿En qué medida contribuye internet al desarrollo económico?

La primera cuestión puso en primer plano el factor social (*community building*, “la construcción de la comunidad”). En particular se trataba de analizar hasta qué punto y de qué forma influye internet en la vida local: ¿Cómo se integra en la vida de los seres humanos con vistas a las diferentes tradiciones culturales? ¿Qué influjo positivo y/o negativo tiene en la creación de nuevas formas de sociedad? ¿Cómo influye la red en sus valores y costumbres? ¿Cómo cambia su lengua? ¿A qué formas de aprovechamiento y discriminación se exponen? La segunda pregunta concernía al cambio estructural de la publicidad mediática provocado por internet (*restructuring the media*, “reestructuración de los medios de comunicación”). Se trató de los cambios políticos acontecidos en virtud de la conexión a la red (*e-democracy*), así como en particular de las posibilidades excepcionales de influencia de los movimientos de oposición reprimidos en los regímenes totalitarios, pero también las cuestiones contrarias sobre las posibilidades de abuso de la red por parte de organizaciones criminales. La tercera pregunta concernía muy estrechamente a las influencias económicas de internet con respecto a los más discriminados de todas las sociedades y culturas (*empowering the people*, “empoderamiento social”). Es necesario analizar urgentemente hasta qué punto puede abusarse de la red como medio de represión social y cultural, y cómo afecta a la memoria cultural y a la conservación de las tradiciones culturales. Las contribuciones realizadas en este simposio se publicaron en la revista científica *on-line International Journal of Information Ethics* (IJIE: <http://www.ijie.org>). Una selección de las contribuciones será publicada en un tomo publicado por el ICIE en 2005.

Conclusión

¿Conduce la implantación universal de la red a una ética global de la información? A esta pregunta respondemos afirmativamente; con ella no sólo nos referimos a la reflexión ética internacional, sino también a la reflexión intercultural sobre las consecuencias sociales de la implantación universal de la red en las sociedades y sus culturas así como en la sociedad mundial que está emergiendo. Al mismo tiempo se presenta la urgente tarea de crear un código moral casi jurídico que sea reconocido internacionalmente y que debería funcionar como base para dirimir los conflictos que emergen, desde las *ciber-guerras*, la pornografía infantil y el ultraderechismo, hasta el ataque

de virus, que pueden provocar importantes perjuicios económicos. Hemos de contar en los próximos años con una mayor utilización económica de la red mundial y, en relación con ésta, con un aumento de la *escisión o división digital*. En contra pueden servir de contrapeso iniciativas como el movimiento *Open-Source*. El trabajo en el código digital no sólo tiene consecuencias técnicas sino también jurídicas para la configuración de la sociedad mundial del siglo XXI (Lessig 1999). Hace falta una acción política que impida que degeneren la diferencia entre lo físico y lo digital en un abismo que intensifique los injustos repartos y oportunidades realizados hasta ahora mediante la exclusión de todas las sociedades del mundo de la red. La base para prevenir este proceso se encuentra en el apoyo político a las medidas educativas, así como en la atención a las necesidades locales de los seres humanos, incluidas sus tradiciones culturales. A ello puede contribuir también el discurso académico sobre la ética de la información, sobre todo cuando se realiza interculturalmente.

Bibliografía

- Beck, Ulrich (1997), *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno [trad. esp.: *¿Qué es la globalización?*, Paidós Ibérica, Barcelona 1998].
- Capurro, Rafael (1986), *Hermeneutik der Fachinformation*, Alber, Friburgo-Munich.
- (1995) *Leben im Informationszeitalter*, Akademie Verlag, Berlín.
 - (2003) “Operari sequitur esse. Zur existenzial-ontologischen Begründung der Netzethik”, en Thomas Hausmanninger y Rafael Capurro (eds.), *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik*, Fink Verlag, Publicaciones del ICIE, tomo 1, Munich, pp. 61-77. Puede encontrarse un texto más breve con el título “Ansätze zur Begründung einer Netzethik” en Klaas Huizing y Horst F. Rupp (eds.), *Medientheorie und Medientheologie*, Lit Verlag, Münster, pp. 122-137.
 - (2002a) “Beiträge zu einer digitalen Ontologie”, en <http://www.capurro.de/digont.html>.
 - (2002b) “Philosophical Presuppositions of Producing and Patenting Organic Life”, en <http://www.capurro.de/patent.html>.
 - (2002c) “Die Lehre Japans. Theorie und Praxis der Botschaft bei Franz Xaver”, en Rita Haub y Julius Oswald (eds.), *Franz Xaver – Patron der Missionen. Festschrift zum 450. Todestag*, Schnell & Steiner Verlag, Ratisbona 2002, pp. 252-264. Una versión más breve se encuentra en *Geist und Leben* 4 (2002) 252-264. También en <http://www.capurro.de/xaver.html>

- (2003) *Ethik im Netz*, Frans Steiner Verlag, Stuttgart.
 - (2003a) “Angeletics – A Message Theory”, en Hans H. Dieber y Lehan Ramsay (eds.), *Hierarchies of Communication*, Karlsruhe: Centro de Artes y Medios de Comunicación (ZKM), pp. 58-71. También en http://www.capurro.de/angeletics_zkm.html.
 - (2003b) “Passions of the Internet”, en *Proceedings of the Colloquium on Violence & Religion*, COV & R Conference 2003, University of Innsbruck: “Passions in Economy, Politics, and the Media. In Discussion with Christian Theology”, 18-21 de junio de 2003 (en imprenta). Cf. <http://www.capurro.de/passions.html>
 - (2005) “Intercultural Information Ethics”, en Rafael Capurro y Thomas Hausmanninger (eds.), *Localizing the Internet. Ethical Issues in Intercultural Perspective*, Fink Verlag, Publicaciones ICIE, tomo 4, Munich.
 - (2004) “Informationsethik – Eine Standortbestimmung”, en *International Journal of Information Ethics (IJIE)* 1. Cf. <http://www.ijie.org>
- Charta (2003). *Charta der Bürgerrechte für eine nachhaltige Wissensgesellschaft*, en <http://www.worldsummit2003.de>
- Floridi, Lucian (1999), “Information Ethics: On the Philosophical Foundations of Computer Ethics”, *Ethics and Information Technology* 1 (1999) 37-56. Cf. <http://www.wolfson.ox.ac.uk/~floridi/ie.htm>
- Hausmanninger, Thomas y Rafael Capurro (2002), “Ethik in der Globalität. Ein Dialog”, en Thomas Hausmanninger y Rafael Capurro (eds.), *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik*, Publicaciones del ICIE, tomo 1, Fink, Munich, pp. 13-36. También en: <http://www.capurro.de/globalitaet.html>
- Lessig, Lawrence (1999), *Code and Other Laws of Cyberspace*, Basic Books, Nueva York [trad. esp.: *El código y otras leyes del ciberespacio*, Taurus, Madrid 2001].
- Rahner, Karl (1966), “Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen”, en Heinrich Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Alber, Munich, pp. 45-69.
- Scheule, Rupert M. (2004), Rafael Capurro y Thomas Hausmanninger (eds.), *Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive*, Fink Verlag, Publicaciones del ICIE, tomo 3, Munich.
- Wejchert, Jakub (ed.) (2005), *The Vision Book*, Comisión Europea, Bruselas (en imprenta).
- Yois (ed.) (2003), *Wh@t's next? The future of the information society – a youth perspective*, Himmer, Augsburg.

Portales

- International Center for Information Ethics (ICIE): <http://icie.zkm.de>
International Conference Series on Cultural Attitudes towards Technology and Communication (CATAc): <http://www.it.murdoch.edu.au/catac/home.html>
UNESCO, Observatorio sobre la sociedad de la información: <http://www.unesco.org/webworld/observatory/index.html>
Congresos de la UNESCO sobre Infoética: <http://www.unesco.org/news/infoethics.html>
World Summit on the Information Society (WSIS): <http://www.itu.int/wsis>

Bibliografía complementaria

- Baird, Robert M., Ramsower, Reagen y Rosenbaum, Stuart (eds.), *Cyberethics: Social and Moral Issues in the Computer Age*, Amherst, Nueva York 2000.
Buchanan, Elizabeth (ed.), *Readings in Virtual Research Ethics: Issues and Controversies*, Hershey 2003.
Bynum, Terrel Ward y Rogerson, Simon, *Computer Ethics and Professional Responsibility. Introductory Text and Reading*, Oxford University Press, Oxford 2004.
Cavalier, Robert (ed.), *The Internet and our Moral Lives*, Albania 2004.
Ess, Charles y Sudweeks, Fay (eds.), *Culture, Technology, Communication: Towards an Intercultural Global Village*, Nueva York 2001.
– (eds.), *Cultural Attitudes Towards Technology and Communication*, Murdoch University, Australia 2004.
Lessig, Lawrence, *Code and Other Laws of Cyberspace*, Basic Books, Nueva York 1999.
Rogerson, Simon y Bynum, Terrell Ward, *Computer Ethics and Social Responsibility*, Oxford University Press, Oxford 1002.
Spinello, Richard (ed.), *Morality and Law in Cyberspace*, Mass, Sudbury 2002.
– y Tavani, H. T. (eds.), *Readings in CyberEthics*, Boston 2004.
Tavani, Herman T., *Ethics and Technology: Ethical Issues in an Age of Information and Communication Technology*, Hoboken, Nueva Jersey 2004.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

2. REALIDAD VIRTUAL Y MUNDO REAL

LAS “CIBERGUERRAS”: LA LUCHA INVISIBLE POR EL PODER DE LA INFORMACIÓN¹

1. ¿Ficción o realidad?

Una violenta explosión nos sitúa en medio del suceso. Después de que, por el momento, la escena se quede como congelada, la ola expansiva de la explosión

* JOHANNES J. FRÜHBAUER estudió Teología católica, Ciencias políticas y Filología románica en Tübinga y París. Es profesor investigador de la cátedra de Ética social cristiana en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Augsburgo. Sus ámbitos de investigación y docencia son la ética política, la ética interreligiosa, la ética de la paz y la ética en internet. Obtuvo el doctorado en 2004 con la tesis “El pensamiento sobre la justicia. La filosofía política de John Rawls desde la perspectiva de la ética social” (publicado en 2005). Su proyecto de habilitación lleva por título “La guerra y la moral. Contribución de Michael Walzers a una ética internacional de la paz”. Publicaciones, como coeditor, junto a A. Bohmeyer, *Profile-Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie*, Münster 2005; junto a R. Capurro y Th. Hausmanner, *Localizing the Net: Ethical Aspects in Intercultural Perspective*, Munich 2005. Es miembro del International Center for Information Ethics (www.icie.zkm.de) y del comité consultivo del *International Journal for Information Ethics* (www.ijie.org). Ha realizado varias contribuciones sobre el proyecto de un *ethos* mundial, sobre la ética de la paz y sobre la división digital. En el número 270 de *Concilium*, del año 1997, escribió un artículo titulado “Modelos de justicia en el actual debate de filosofía política”.

Dirección: Universität Augsburg, Katholisch-Theologischen Fakultät, Universitätsstraße 10, D-86-135, Augsburgo (Alemania). Correo electrónico: johannes.fruehbauer@kthf.uni-ausburg.de.

¹ Ya al comienzo hay que indicar que las publicaciones impresas sobre la temática de la ciberguerra son innumerables. Sin embargo, por su especial

devasta, con el dramatismo completamente inesperado de las primeras secuencias de *Operación Swordfish* (EE.UU. 2001), la calle principal frente a un banco, rompiendo las fachadas de cristal, lanzando los coches por los aires, derribando a los transeúntes o cubriéndolos con lenguas de fuego. Sin embargo, a diferencia de lo que estas escenas de acción convencionales pudieran dejar sospechar en un primer momento, en la cinta del director de Hollywood Dominic Sena no ocupa el primer plano la violencia directa y brutalmente desconsiderada, aun cuando ésta se abra camino en diferentes momentos de la película. Lo que tiene prioridad es la refinada manipulación de datos digitales mediante la pericia hábil y manifiestamente insuperable del gran pirata informático Stanley Jobson: debe transferir desde cuentas ocultas que contienen miles de millones de dólares conseguidos ilegalmente –dinero que empresas fantasma han obtenido con el tráfico de drogas–, a través del simultáneo acceso a más redes digitales y mediante la activación de un gusano-hidra, a cuentas privadas repartidas por todo el mundo. Todo (supuesto o real) en nombre de la libertad y la seguridad de los EE.UU., que, en todo caso, el malvado patriota Gabriel parece querer hacer creer a los demás.

Además de este ejemplo de *Operación Swordfish*, que hemos seleccionado, podríamos mencionar también otras producciones de las fábricas de sueños de Hollywood, que, como pesadillas procedentes del ciberespacio, tratan, cada una a su modo, de la refinada y no raramente amenazadora lucha por la información digital, su manipulación, sabotaje y utilización para la estrategia militar o para el espionaje. Así, por ejemplo, *Sneakers* (1991), *Hackers* (1995), *La red* (1995), *Enemigo público* (1998) y la producción alemana *23 – Nichts ist wie es scheint* (“23: Nada es como parece”), sin olvidar la “clásica” *Juegos de guerra* de 1982, que, a decir verdad, tuvo una especial agudización en tiempos de la guerra fría, pero, con todo, llamó

naturaleza, encontramos, lógicamente, una enorme cantidad de informaciones y sólidas contribuciones en las redes del ciberespacio, lo que explica por qué en las referencias que siguen, sobre el tema de la ciber guerra, tendremos más en cuenta los lugares correspondientes de la *World Wide Web* que las más raras publicaciones impresas. Entre estas “rarezas” encontramos una serie de autores que dan una panorámica global sobre esta problemática y sobre las actividades “bélicas” en el contexto de las técnicas de la información y la comunicación (TIC), como por ejemplo Jean Guisnel, *CyberWars. Espionage on the Internet*, Perseus Books, Cambridge/Mass 1989; Winn Schwartzau, *Cybershock. Surviving Hackers, Phreakers, Identify Thieves, Internet Terrorists and Weapons of Mass Disruption*, Thunder’s Mouth Press, Nueva York 2000.

drásticamente la atención sobre el peligroso potencial y la dinámica propia de la interconexión digital así como sobre la amenazadora transición de la virtualidad a la realidad.

Con el ejemplo cinematográfico que sucintamente hemos esbozado, además de la unanimidad de los cineastas con respecto a la problemática y de la referencia ejemplar a su dramatización en las narraciones cinematográficas o literarias (por ejemplo, citemos a Henning Mankell, *Firewall*), pueden ilustrarse los aspectos siguientes y trasladarlos en particular a los contextos de la infoguerra, ciberguerra o guerra en la red. *En primer lugar*, a pesar de la actuación sutil, al fin y al cabo silenciosa, y frecuentemente invisible en el ciberespacio, existe un paralelismo con formas de violencia directa, brutal y despiadada que se realizan con armas de tipo tradicional. Esto vale también precisamente para el ámbito de la ciberguerra, que, como de vez en cuando se ha observado con una confianza absoluta o ingenua, o con un elevado cinismo, no necesitaría de guerras reales y sanguinarias y por ello podría reemplazarlas. Pero esto no es en absoluto así. Más bien, el concepto de ciberguerra se evidencia como elemento importante de las estrategias militares de guerra. Dicho en pocas palabras: la lucha y la guerra del presente y del futuro son y seguirán siendo brutales y sanguinarias. *En segundo lugar*, no debemos pensar que la actuación digital silenciosa del ciberguerrero, mediante un "clic" del ratón o una pulsación en el teclado y con una buena taza de café (o, como en *Operación Swordfish*, con una botella de vino), no pueda tener unos efectos extremadamente dramáticos o no constituya una amenaza para la vida, y que sólo se limite al beneficio estratégico de una ventaja en la información o tal vez a la elegante transferencia de desorbitadas sumas de dinero. El asesinato a sangre fría en *Operación Swordfish*, cara a cara, escandaliza, arrebató emocionalmente, mientras que las sutiles actividades en la red del gran *hacker* en la interfaz de la película (y probablemente también en la realidad) nos deja fríos después de todo. Mientras que las imágenes de extrema violencia utilizan totalmente nuestra percepción sensible, las acciones digitales permanecen llamativamente sin imagen y nos dejan imperturbables. Probablemente la mayoría de nosotros carecemos de toda facultad de representación técnica para percibir lo que acontece realmente en los mundos virtuales. Y pocos pueden evaluar las consecuencias concretas que tienen en el mundo real. Pero si son visibles, perceptibles e incluso constituyen una amenaza para la vida, entonces, inmediatamente, se despierta lo inverso. Por esto, *en tercer lugar*, precisamente con este trasfondo, deberíamos oponernos a las posibles minimizaciones: la utilización de formas de violencia virtual no pueden verse ni evaluarse en último

lugar a partir de sus consecuencias fácticas en el mundo real. Hemos de separar en la realidad la intención de entretenimiento del cine de ficción y las dimensiones reales del peligroso potencial digital de las técnicas de la información y de la comunicación (en adelante TIC). Sin embargo, la ficción narrativa podría llamar la atención sobre la realidad sin que tuviera que proceder de histerismos análogos o escenarios apocalípticos².

2. Clarificación de conceptos:

¿Qué significan infoguerra, ciberguerra y guerra en la red?

A menudo, las metáforas utilizadas como “Pearl Harbor electrónico”, “talón de Aquiles de internet” o “salvaje oeste virtual” parecen, precisamente, presentar tales histerismos o representaciones apocalípticas. Sin embargo, quien pueda observar estas cosas de forma suficientemente crítica y evaluarlas objetivamente en su justa medida puede darse cuenta rápidamente de su instrumentalización alarmista en los escenarios amenazadores altamente estilizados, que solamente deben servir para que dejen de aparecer contramedidas restrictivas a los peligros digitales como absolutamente necesarios, plausibles y justificados³. Sin embargo, para poder evaluar sólidamente la dimensión efectiva del potencial peligroso, es aconsejable interpelar a las principales descripciones tópicamente utilizadas por su contenido conceptual. Con los términos “infoguerra”, “ciberguerra” y “guerra en la red” se han establecido tres conceptos de “guerra” con la dimensión TIC⁴. ¿Qué significado tienen? ¿Cuáles son sus características?

1. La infoguerra

En la expresión “guerra de la información”, o más recientemente “infoguerra”, encontramos la descripción más general –establecida

² Cf. Thomas Hausmanninger, “Amerikanische Apokalypsen. Theologisch-ethische Überlegungen zu katastrophischen Narrationen in den USA”, en Franz Sedlmeier y Thomas Hausmanninger (eds.), *Inquire Pacem. Beiträge zu einer Theologie des Friedens*, Sankt Ulrich, Augsburg 2004, pp. 317-347.

³ Cf. Jean Guisnel, *Cyberwars*, pp. 47ss. et passim.

⁴ No pretendo hacer aquí un exhaustivo análisis comparativo entre la idea “clásica” de la guerra y el contenido que este concepto ha desarrollado en la infoguerra, ciberguerra y guerra en la red; sin embargo, soy consciente de la importancia (que aquí no podemos desarrollar) de tales investigaciones y precisiones abstractas así como de la delimitación que de ellas se deriva.

desde hace varias décadas— que puede aplicarse a todas las posibilidades. Al principio de los años setenta, la expresión “guerra de la información” describía el papel general de los medios de comunicación en la estrategia de la guerra. Su aplicación en el sentido de las estrategias militares y sistemas armamentísticos basados en los ordenadores se introdujo en los años ochenta mediante los análisis correspondientes de su utilización por los militares de los Estados Unidos⁵. No puede extrañar que con la mirada puesta en el contenido semántico del término “infoguerra” (tal vez por tácticas militares o por intereses de los servicios secretos) se hagan estallar proyectiles sin el mayor problema. ¿Por qué? Habrá que distinguir lo que significa o podría confusamente significar el término “infoguerra” y luego los peligros que le acompañan y las contramedidas que serán más difíciles de encauzar⁶. Sin embargo, a pesar de este potencial de ofuscación, una cosa es cierta: el objeto de la guerra de la información o de la infoguerra lo constituyen, según la comprensión actual, los sistemas de información del adversario, concretamente su sistema de comando (C3I = comando, control, comunicación e inteligencia); de aquí la protección del propio sistema C3I frente a influjos extraños y manipulaciones del enemigo; el conocimiento de las capacidades TIC del adversario; el desarrollo del propio potencial y capacidad TIC, y, relacionado con ello, el incremento de la robustez de los propios sistemas TIC, que implica el conocimiento de la propia vulnerabilidad y los posibles fallos⁷. En resumen, la infoguerra significa la utilización de medidas ofensivas contra los sistemas TIC del adversario. El espectro de las medidas se extiende desde el ataque directo con armas energéticas dirigidas hasta la producción destructora de impulsos electromagnéticos, desde el sabotaje de los ordenadores mediante un *software* defectuoso y con virus hasta la manipulación de todas las fases de producción del *hardware* y el *software*, desde su venta hasta su utilización⁸.

⁵ Ute Bernhard e Ingo Ruhman, “Krieg und Frieden im Internet”, 1998, en <http://www.heise.de/bin/tp/issue/r4/dl-artikel2.cgi?artikelnr=6271>, tomado el 30 de noviembre de 2004; cf. también aquí las otras referencias a fuentes pertinentes.

⁶ Cf. Ute Bernhard e Ingo Ruhmann, *art. cit.*

⁷ Cf. *ibid.*

⁸ Cf. *ibid.* También encontramos aquí informaciones sobre otras medidas técnicas concretas de la infoguerra.

2. La ciberguerra

Partiendo del concepto de guerra de la información o infoguerra se ha desarrollado más recientemente la denominación de *ciberguerra* (o antes, aunque más raramente, *guerra ciberespacial*): éste parece ser el término que, mientras tanto, se utiliza con mayor frecuencia en la literatura científica y de divulgación⁹. A veces parece que el término “ciberguerra” ha sustituido al de “infoguerra” y en ocasiones se utilizan como sinónimos. Esto ha provocado que sea ahora más difícil establecer un perfil semántico claro y separar ambos términos basándose en su contenido semántico. La utilización arbitraria y en ocasiones metafórica de contenidos tan diferentes y sus difusas presentaciones hacen que el término “ciberguerra” parezca tan difícil de entender como ya lo era el de “infoguerra”. El término “ciberguerra” tiene una clara *dimensión militar*, aún más fuerte que la que ya se contenía en el concepto de infoguerra y a diferencia de la guerra en la red: la ciberguerra se considerará como el nuevo paradigma de la confrontación militar. En éste, los preparativos y las ejecuciones de las operaciones militares se basan fundamentalmente en las tecnologías y los sistemas de información y comunicación. La obstrucción y destrucción de la infraestructura y capacidad de comunicación son elementos centrales en la estrategia de la guerra. Por ello trata de incrementarse la diferencia del conocimiento: se persigue un máximo conocimiento de la propia situación militar y la del adversario, y, al mismo tiempo, un mínimo de la base informativa por parte del enemigo¹⁰. Esta *focalización en el conocimiento operativo apoyado en el TIC* genera un beneficioso poder para la intervención militar, pues el desconocimiento conduce rápidamente a la desorientación, lo que provoca la impotencia y la indefensión del enemigo. Los parámetros militares convencionales, como la fuerza de las tropas y el armamento técnico, siguen teniendo, en todo caso, un significado secundario. Lo fundamental será el conocimiento detallado de estos parámetros para decidir el factor de actuación militar. Esta utilización estratégica del TIC excede con creces, por consiguiente, a un campo de batalla poblado con armas conducidas mediante ordenador¹¹.

En la acción de guerra concreta, el concepto de ciberguerra presupone la *interconexión de todos* los actores y niveles de acción con el *sistema de comando y control*. Según Bernhard y Ruhmann, hemos

⁹ También el título de este número de *Concilium* refleja esta preferencia lingüística por el término “ciber”.

¹⁰ Cf. Ute Bernhard e Ingo Ruhmann, *art. cit.*

¹¹ Cf. *ibid.*

de mencionar, al menos, dos ventajas militares determinantes. Por un lado, el conocimiento óptimo de la situación individual ("conocimiento situacional"), unido al intercambio de datos audiovisuales sobre la posición y situación de cada soldado, hace posible un mejor conocimiento de su posición en la batalla. Por otro, los que tienen que tomar las decisiones a nivel de mando consiguen mediante un paquete de datos apoyados en el TIC una exacta panorámica del conjunto de la situación ("visión máxima"): "El control de todos los componentes del lado propio y la combinación de estas informaciones con los datos de reconocimiento hacen posible el máximo nivel estratégico digital"¹².

En una diferenciación sistemática, Shimeal, Williams y Dunlevy distinguen tres formas gradualmente delimitadas entre sí de ciber guerra. *En primer lugar*, podemos entender la *ciberguerra en su totalidad* como un elemento complementario de las acciones militares convencionales. El objetivo prioritario consiste en conseguir la *superioridad o el dominio de la información* en el contexto de la guerra. Se trata de condensar la niebla de la guerra ("fog of war") en el enemigo y de iluminar las propias filas. *En segundo lugar*, designa a la *ciberguerra limitada* ("limited cyber war"), que se refiere a las acciones e intervenciones exclusivamente en la *infraestructura de la información*. Es el medio, el objetivo y, finalmente también, el arma del ataque. El objetivo es la reducción de la efectividad del contrario mediante el trastorno de las actividades TIC a través de la infiltración de un *software* defectuoso u otros actos de sabotaje, o dañando su base de datos. De esta forma limitada se distingue, *en tercer lugar*, la *ciberguerra ilimitada* ("unrestricted cyberwar"), que no hace ninguna distinción entre objetivos civiles o militares. Esto provoca en la práctica, directa o indirectamente, efectos físicos reales en el ámbito del control del tráfico aéreo, los servicios de emergencia, el abastecimiento de agua o la provisión de energía, y, en consecuencia, conlleva, en el ámbito civil, la amenaza con respecto a la existencia y a la pérdida de vidas humanas. Como complemento a estos efectos perturbadores de amplio alcance y que exceden los límites de la guerra militar, pueden agravarse las consecuencias económicas y sociales¹³. Estas dimensiones de los efectos hacen que Shimeall, Williams y Dunlevy concluyan reclamando que en los planes de defensa se incluyan el

¹² *Ibid.*

¹³ Cf. Timothy Shimeal, Phl. Williams y Casey Dunlevy, "Countering cyber war", en la revista de la OTAN, invierno 2001/2002, en http://www.cert.org/archive/pdf/counter_cyberwar.pdf, tomado el 16 de diciembre de 2004.

ciberespacio y sus mundos virtuales con el objeto de limitar del mejor modo posible los potenciales daños en el mundo real.

Sin ser apreciada en su justa medida, se encuentra en la ciberguerra una forma compleja de acción bélica: la ciberguerra es una guerra antes de la guerra, colateral a la guerra y durante la guerra.

3. *La guerra en la red*

En su estricta aplicación a la información, la guerra en la red apunta al conocimiento y la imagen que el adversario tiene de sí mismo en el conflicto: se trata de controlar la influencia, modificarla, perturbarla y destruirla. Esto se logra no solamente mediante las medidas propagandísticas de venerable tradición, sino a través de la infiltración TIC en las redes de ordenadores y en los bancos de datos o también mediante el apoyo de la oposición política favorecida y los movimientos de liberación a las redes que se basan en los ordenadores¹⁴. Con otras palabras: las medidas de índole totalmente diferente y los actores más diversos van aquí de la mano. Las medidas que, con la mirada puesta en sus métodos de acción, poseen las características para una estrategia bélica psicológica y, por supuesto, las rebasan. Un tema central de la guerra en la red lo constituye la cuestión del poder de la opinión. La guerra en la red se inflama, entre otros momentos, en los preparativos de la guerra o durante su realización, en la vulneración de los derechos humanos o las amenazas contra el medio ambiente, tal como hay que tomarlas, por ejemplo, a través de las pruebas nucleares. Sobre todo, el ámbito de lucha de la guerra en la red se encuentra en internet.

Aun cuando, por consiguiente, se dé una gran importancia a la formación de opinión y la influencia en la publicidad política en la guerra en la red, y los “guerreros de la red” se recluten, a diferencia del contexto militar de la ciberguerra, de los grupos de la sociedad civil, entre otros, y operen con medidas más bien de carácter civil, no faltan las actividades de sabotaje y perturbación del funcionamiento de la red. Ejemplos de este tipo de actividades se encuentran en el contexto de la guerra en la red que se llevó a cabo con las protestas en contra de la guerra de Irak en 2003. Aquí se concentraron las actividades de los *hackers*, por ejemplo, pintarrajeando los portales (“web site defacement”) o perturbando a los servidores afianzados en la red (“denial-of-service” attacks) o infiltrando un gusano de internet (“Scezda worm”). Los objetivos eran, ante todo, los portales de las

¹⁴ Cf. Ute Bernhard e Ingo Ruhmann, *art. cit.*

autoridades públicas o de las empresas comerciales¹⁵. Si bien estas actividades de guerra en la red tienen una capacidad de amenaza más bien pequeña, no puede apreciarse qué grado de efectividad podrían llegar a tener si los diferentes grupos de militantes de la red se coordinaran y actuaran mediante acciones planificadas. Y si, además, pudieran conseguir la conexión a estaciones GPS¹⁶, no sólo se lograría un nuevo nivel en la guerra en la red, sino que constituiría, bien mirado, una transición a la ciberguerra.

La diferenciación terminológica tiene ciertamente la ventaja de poder coordinar las formas definibles de cada uno de los conceptos, al mismo tiempo que, no obstante, se pone de manifiesto la intensa difuminación de los contornos de los tres conceptos bosquejados por los numerosos solapamientos de los fenómenos y de las transiciones fluidas mediante actividades parecidas, así como por la aplicación del mismo arsenal de armas. Por consiguiente, al menos hemos de preguntarnos si no sería más razonable subsumir todas las formas de manifestación bajo el término "ciberguerra" y que se distinguiera en una diferenciación, indudablemente necesaria, entre actores y contextos de acción respectivamente, por ejemplo, el contexto militar, el contexto de la sociedad civil, el comercial, etc. Una concentración en torno a un concepto central sería también recomendado por las convergencias en motivos y objetivos, acciones y arsenales, que pueden identificarse a pesar de los diferentes perfiles de la infoguerra, la ciberguerra y la guerra en la red¹⁷. En todo caso, la formación del concepto hasta ahora, en todas las tendencias que utilizan la terminología "ciber", no parece que haya concluido todavía.

3. ¿De la ciberguerra a la ciberpaz? Un reciente desafío para la investigación sobre la paz y los conflictos

El paradigma determinante de observación y reflexión para la investigación sobre la paz y los conflictos del presente es, ante todo, el *paradigma de la "nueva guerra"*. Sus características centrales son, *en primer lugar*, la *desnacionalización o privatización de la violencia bélica*, y, con ello, la gran pérdida gravosa del monopolio estatal de

¹⁵ Cf. Joab Jackson, "All quiet on the cyber-war front", en http://www.washingtontechnology.com/news/1_1/daily_news/20474-1.html.

¹⁶ Cf. Joab Jackson, *art. cit.*

¹⁷ Cf. la útil relación sistemática y la organización de los fenómenos en Thomas Hausmanninger, *Amerikanischen Apokalypsen*, pp. 335s.

la violencia; *en segundo lugar*, la *asimetría* de la violencia bélica, en cuanto que los adversarios no se encuentran en igualdad de condiciones, y, *en tercer lugar*, la independencia o *emancipación* de las formas de violencia que anteriormente estaban sujetas al control del aparato militar¹⁸. Aunque no pertenece al horizonte de los debates sobre la “nueva guerra”, es evidente que estos aspectos se aplican también, *mutatis mutandi*, a las características fundamentales de las formas en que se manifiesta la ciberguerra. No obstante, sólo hacemos esta observación *de pasada*, puesto que nuestro objetivo consiste ahora en prestar atención a la investigación sobre la paz y los conflictos en lo que se refiere a la problemática de la ciberguerra.

Frente a la importancia otorgada a los factores conflictivos de la religión y la cultura, la atención que actualmente se da a la investigación sobre la paz y los conflictos para el auténtico desafío de la ciberguerra tiene aún un carácter secundario. Así, por ejemplo, los informes sobre la paz de los últimos años, como el del Instituto Alemán para la investigación sobre la Paz y los Conflictos, están dominados, en su contenido, por los desarrollos (bien caracterizados sin la inclusión de la dimensión TIC) en la permanentes regiones conflictivas del Próximo y Medio Oriente, así como por la cuestión sobre cómo debe prevenirse el terrorismo internacional después de los atentados del 11 de septiembre¹⁹.

Sea dicho solamente de paso que también la atención científica de la ética de la información, la ciberética o la ética en internet es extrañamente circunspecta en lo relativo a la problemática de la ciberguerra. En el centro de las exposiciones se encuentran cuestiones fundamentales de carácter marcadamente teórico, y no raramente de inspiración filosófica, que siguen siendo una adaptación de los planteamientos éticos sobre los medios al ámbito de internet, o la problemática de los desafíos prácticos que plantean, entre otros, la división digital o la protección de los niños y los jóvenes²⁰.

¹⁸ Cf. Herfried Münkler, *Die neuen Kriege*, Rowohlt, Reinbeck 2002, pp. 10s.

¹⁹ Cf. los *Friedensgutachten 2001, 2002, 2003 y 2004*, editados por Christoph Weller, Bruno, Schoch, Corrina Hausdewell, Reinhard Mutz y otros, LIT, Münster.

²⁰ Cf. Thomas Hausmaninger y Rafael Capurro (eds.), *Netzethik. Grundlegungsfragen der Internetethik*, Fink, Munich 2002; Thomas Hausmaninger (ed.), *Handeln im Netz. Bereichsethiken und Jugendschutz im Internet*, Fink, Munich 2003; Rupert M. Scheule, Rafael Capurro y Thoma Hausmaninger (eds.), *Vernetzt gespalten. Der Digital Divide in ethischer Perspektive*, Fink, Munich 2004.

En relación con los conflictos y guerras convencionales se ha hecho plausible incluir también constantemente, junto a los análisis de las causas de los conflictos y las estrategias para su modificación, la reflexión desde la perspectiva de la paz: ¿Qué condiciones son necesarias para lograr un cambio pacífico y civil de los conflictos? ¿Cómo se puede conseguir y mantener la paz? ¿Tiene también validez esta estrecha vinculación entre la guerra y la paz en los mundos del ciberespacio? ¿Quiere y puede ser el discurso sobre el espacio algo más que una pura retórica? Una breve ojeada a los debates sobre el ciberespacio nos hace inducir inmediatamente los siguientes discernimientos fundamentales. *En primer lugar*, se cree en la importancia de incluir también el ciberespacio, la red, o como quiera que denominemos a estos ámbitos virtuales de la digitalización, en las reflexiones políticas, éticas y pedagógicas sobre la paz. No puede causar extrañeza que esta opinión, sin embargo, no sea compartida por todos, pues hay fuertes intereses, no perceptibles, por aferrarse a las posibilidades de la ciberguerra, pero también a la conservación de sus terribles dimensiones, con que pueden justificarse las medidas restrictivas en nombre de la seguridad y de la libertad. *En segundo lugar*, existen evidentes "problemas de definición", que hacen actualmente difícil establecer una delimitación entre la aplicación militar y civil de las TIC. *En tercer lugar*, nos encontramos con la transferencia del debate sobre la ciberguerra al sector altamente controvertido de los ciberdelitos. Mientras que éste subraya una ventaja de que con el pacto internacional sobre los ciberdelitos pueda alcanzarse más claramente la codificación de un derecho penal de estas actividades, como con instrumentos de política de seguridad altamente establecidos, los críticos de este desplazamiento de la discusión remiten a que, mediante el cambio de las disposiciones planificadas con cortes o cesuras en el flujo libre de información deseado en general, tendría que contar con los derechos de los ciudadanos y la protección de la privacidad y, además, se excluiría de forma problemática a los actores estatales del pacto planificado. *En cuarto lugar*, resulta patente la gran dificultad que supone aplicar los métodos clásicos de control del armamento al contexto de las TIC y al desafío que implica la ciberguerra²¹.

¿Qué perspectivas concretas podemos designar para la realización de la ciberpaz desde la situación actual? Un primer paso se ve en las

²¹ Cf. Stefan Kreml, "Im Trippelschritt zum Cyberpeace", en <http://www.heise.de/bin/tp/issue/r4/dl-artikel2.cgi?artikelnr=3616>, tomado el 18 de diciembre de 2004; cf. también la Infopeace-Erklärung des Chaos Computer Club en <http://ccc.de/CRD/CRD990107.html>, tomado el 18 de diciembre de 2004.

declaraciones o memorándums correspondientes, que apelan a una utilización pacífica del ciberespacio e impulsan la creación de un conciencia orientada hacia la paz y los procesos de pacificación²². Otro paso útil para la paz consiste en evitar la importación a Europa de los exagerados escenarios amenazadores norteamericanos, para quitarle fundamento a los informes sobre la ciberguerra y su conceptualizaciones. Un tercer paso de enorme trascendencia sería lograr la regulación de la protección de las infraestructuras nacionales críticas (los recursos de agua y de energía) en el marco del derecho internacional y su exclusión de las actividades de la ciberguerra. En cuarto lugar, resulta beneficioso, por tanto, para una ciberpaz que se obligue a los *cracks* y *hackers* a sacar de sus actividades precisamente estas infraestructuras críticas²³.

Podemos concluir diciendo que parece necesario y legítimo oponer la exigencia de una ciberpaz a las complejas realidades y potenciales peligrosos de la ciberguerra, aun cuando aquí se libre un combate entre David y Goliat. Para tener una perspectiva realista y ser eficaces, resulta imprescindible, sin duda alguna, el esfuerzo de todos, de los implicados y los afectados. Para asumir el desafío que implica la construcción de un ciberespacio hay que tener en cuenta por lo menos cuatro niveles: el ético, el político, el jurídico y el técnico. *El ético*, mediante el debate sobre los aspectos de la libertad, la privacidad, la seguridad, el poder y los derechos humanos, pero también mediante el cuestionamiento de la veracidad de la información y su manipulación; en este ámbito se pone en primer término la protección y la seguridad del individuo y de las instituciones de la sociedad civil (la palabra clave aquí es la protección de las “infraestructuras críticas”²⁴). *El político*, en la medida en que las perspectivas normativas procedentes de la reflexión ética y de las posiciones resultantes del discurso sobre la sociedad civil se conviertan en acciones concretas, con programas elaborados y coordinados internacionalmente. *El jurídico*, en cuanto que las medidas, discernidas como importantes, aprueben una figura jurídica concreta exigible y sentenciable judicialmente. El nivel *técnico de la información y la comunicación* se refiere a la forma de aplicar estas medidas, que se relacionan con el ámbito puramente técnico (centrado, casi totalmente, en la seguridad).

²² Cf. Stefan Krempl, *art. cit.*

²³ Cf. Stefan Krempl, *art. cit.*

²⁴ Para más información cf. <http://www.bsi.bund.de/fachthem.kritis/links.html>, tomado el 30 de noviembre de 2004.

El mundo real tendrá que vivir con las realidades de la ciberguerra. Sin embargo, la exigencia de una ciberpaz suscita, en efecto, una conciencia sensible y crítica con respecto a la problemática de la ciberguerra, y aún más: mediante los procesos internacionales de debate y compromiso podría lograrse limitar al máximo los márgenes de las estrategias y acciones de la ciberguerra. El objeto último del desarrollo de las TIC no debería ser la militarización, sino que sólo puede ser la civilización de la sociedad de la información²⁵.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

²⁵ Cf. Ute Bernhard e Ingo Ruhmann, *art. cit.*

CYBORGS: APROXIMACIONES FEMINISTAS AL CIBERMUNDO

Organismos cibernéticos

Los *cyborgs* (abreviatura de “organismo cibernético”, del término griego *kybernetes*, “timonel”) es una imagen que tiene su origen en la investigación del espacio interestelar. Clynes y Kline querían crear un ser humano artificial que resistiera los trabajos penosos y sobreviviera en los contextos más duros como los seres humanos de carne y hueso. En realidad, no se

* VERONIKA SCHLÖR nació en 1967. Se licenció en Historia del Arte, Teología católica y Germanística en Tubinga y Friburgo de Brisgovia, donde se doctoró en Teología fundamental con la tesis titulada “Hermeutik der Mimesis”. Es profesora a media jornada en el instituto católico de bachillerato Erbacher Hof en Maguncia y maestra, también a media jornada, en una escuela de secundaria. Está encargada del curso de Teología sistemática e Investigación teológica sobre género en las universidades de Münster, Friburgo, Maguncia y Lucerna.

Selección de obras publicadas: *Hermeneutik der Mimesis. Phänomene, begriffliche Entwicklungen, schöpferische Verdichtung in der Lyrik Christine Lavants*, Parerga, Düsseldorf 1998; “Zu Sinnverständnis und Sinnverstehen...”, en Joachim Valentin y Saskia Wendel (eds.), *Unbedingtes Verstehen? Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Pustet, Ratisbona 2001, pp. 59-69; Günter Kruck y Veronika Schlör (eds.), *Medienphilosophie – Medienethik. Zwei Tagungen – eine Dokumentation*, P. Lang, Francfort 2003; “Von Clara zu den Cybergirls. Cyberfeminismus – 1997 y 2004”, en *Schlangenbrut* 22 (2004), Gender studies, pp. 21-24.

Dirección: Dr. Veronika Schlör, Lauterenstr. 25, D-55116 Maguncia (Alemania). Correo electrónico: veronika.schloer@t-online.de

han conseguido *cyborgs* en este sentido. Sin embargo, la ciencia ficción, donde la idea del *cyborg* jugó un papel tan importante como la investigación militar y espacial durante la guerra fría, hizo resurgir, y lo sigue haciendo, la idea del *cyborg*, al igual que inspira la fantasía y el pensamiento sobre lo que realmente es un ser humano y lo que nos distingue o no de las máquinas.

Los *cyborgs* son una metáfora, un ser artificial, que sólo tiene una existencia virtual o posee una mezcla de elementos biológico-humanos y artificiales. El ciberespacio, que principalmente, aunque de forma errónea, se identifica con internet, es el espacio y el ámbito virtual, creado artificial y electrónicamente, del *cyborg*.

Las mujeres en el ciberespacio: un inventario de la “vida real”

Hasta hoy, las mujeres tienen un papel más pasivo que activo en el denominado ciberespacio. Son objetos, hechos de bits y bytes, según el modelo de mujeres guapas, a gusto de los usuarios y (menos frecuentemente) de las usuarias. La fantasía de la mujer distante y erótica inspira, hoy como ayer, a los programadores, particularmente varones, que se matan trabajando para conseguir que sus seres artificiales tengan los movimientos, la mímica y la gesticulación más verosímiles. La mujer nacida de la cabeza del varón: este antiguo mito se ha confirmado y materializado de una forma nueva en nuestro tiempo.

Entre los creadores en internet, las mujeres siguen siendo una minoría; la mayoría de los programas son escritos por hombres blancos norteamericanos. Esto tiene efectos en sus productos y en nuestras posibilidades de ser manipulados, pues los programas de ordenador condicionan la forma y el modo de la comunicación.

Por lo que respecta a los usuarios, el desequilibrio masculino-femenino no parece, a primera vista, tan grave, y las mujeres en Europa ganan terreno en lo tocante a la participación activa, productora de textos, y pasiva en internet. Sin embargo, es enorme el número de mujeres que pertenecen a aquella parte de la humanidad que está excluida de la utilización del ordenador.

Los contramovimientos ciberfeministas tratan también de acentuar, ante la constatación de este triple déficit, la participación activa y creadora de las mujeres en la programación y su relación como consumidoras pasivas con los ordenadores e internet. Sobre todo, hay chicas jóvenes que se relacionan agresivamente como “cibergirls” con las nuevas tecnologías y sus ventajas, para romper con las imáge-

nes de mujer y de chicas que aparecen, y conquistar nuevos espacios con el objetivo de defender y mostrar hacia fuera intereses y capacidades “no típicas” de las mujeres y las jóvenes en relación con la tecnología, conectándose y comunicándose entre sí.

Las “cibergirls” y otras agrupaciones se encuentran actualmente en los foros de chat y en los servicios de información para mujeres sobre temas informáticos, estrategias de éxito y soluciones para los problemas profesionales; ofrecen listados de vínculos a otros portales que afectan a las mujeres (como, por ejemplo, “Mujeres y religión”), y quieren ser una ayuda práctica para fortalecer tanto a chicas como a mujeres.

Un grupo con un amplio enfoque teórico se presenta en la Old Boys Network (*obn.org*), que es una red para reclamar la reflexión sobre el papel de los géneros y para su deconstrucción artística y científica en los tiempos de la tecnología de la información.

Ciberfeminismo

La Old Boys Network se comprende como un grupo de choque del ciberfeminismo, un movimiento muy complejo que se ha fijado como meta la reflexión sobre el género, el papel de los géneros y su representación en el mundo del ordenador y en la práctica de la relación con éste, al igual que la utopía de poner a salvo la posibilidad de las nuevas tecnologías de los “falos” de la normalizada bisexualidad.

“Las estrategias que los proyectos ciberfeministas aplican para su realización son poliédricas. Los proyectos separatistas del ‘antiguo feminismo’ se utilizan de igual modo desde el amplio campo de las prácticas estéticas y artísticas. Las estrategias separatistas, como por ejemplo las listas de correo electrónico solamente de mujeres, muestran que, como las restantes propuestas específicas de género, aunque corren en contra de los esfuerzos ciberfeministas por una deconstrucción de la categoría de género, pueden incluso tener un sentido como estrategias de fortalecimiento allí donde los espacios y las posiciones están en su mayor parte dominadas por los varones, como es el caso de la producción tecnológica. Las estrategias estéticas y artísticas constituyen, no obstante, el ‘núcleo’ de la acción ciberfeminista, para la que no solamente cuenta la deconstrucción de las representaciones de género, sino todas las infiltraciones en los conceptos tradicionales en la red y en las instituciones de la tecnología. [...] Los proyectos ciberfeministas operan, por regla general,

[...] con las infiltraciones subversivas en la corriente principal mediante refracciones, citas y remodelaciones irónicas”¹.

El objetivo de la deconstrucción de los géneros (y su papel) y, junto a ello, la liberación de las fijaciones esencialistas se ha relacionado, sobre todo, con la imagen del *cyborg*.

Para una de las primeras feministas que se han ocupado del tema del *cyborg*, Donna Haraway², nosotros somos ya, en cierto modo, *cyborgs*: llevamos gafas, articulaciones artificiales, indumentaria funcional, comemos alimentos genéticamente manipulados, etc. Por otro lado, el *cyborg* es para Haraway una utopía ciertamente positiva: un modo de vida que se funda en la conexión con otros y en la construcción, gracias al avance tecnológico, de redes que anticipen la consecución de la justicia y la liberación y hagan imposible la opresión. Haraway opina que, en general, la forma de pensar en parejas contrapuestas jerárquicamente se entremezclará con los híbridos formados de ser humano y máquina. La mezcla insoluble entre ser humano y máquina tendrá un efecto liberador para las mujeres, pues ella exonera al cuerpo de su inequívocamente supuesta bisexualidad. La tradicional separación entre lo “natural” y lo “artificial” queda abolida en los *cyborgs*, de tal modo que el individuo ya no puede ser obligado a su rol “natural” como hombre o mujer. Las mujeres deben apoyarse en las posibilidades del ciberespacio y aprovecharse activamente de él uniéndose contra una “informática de la dominación” antes de que sea utilizado por cualquier otro para seguir oprimiendo. Si los rasgos fijos del cuerpo se pierden en la mezcla con la máquina, en la conexión electrónica y en la disolución en los medios, entonces, según Haraway y otras analistas, se da una oportunidad allí donde al cuerpo se le carga y se le certifica en exceso, sobre todo en la atribución de la feminidad (y la masculinidad). Pero la utopía de Haraway es el *cyborg*: ¿Cómo es que se denomina a esta imagen, por lo menos en lengua alemana, de forma marcadamente femenina, si con ella lo que se pretende es liberarnos del dualismo? ¿Hay tras ella una idea de un “sujeto femenino” que se basa antes en la unión y la capacidad de relación que un “sujeto masculino”? ¿O manifiesta, más bien, la incapacidad de pensar en categorías de bisexualidad?

¹ Claude Draude, “Introducing Cyberfeminism”, en http://www.obn.org/reading_room/writings/html/introduction.html, recogido el 26 de octubre de 2004.

² Cf. para lo que sigue, Donna Haraway, “Ein Manifest für Cyborgs”, en Camern Hammer e Immanuel Stieß (eds.), *Donna Haraway – Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Francfort del Meno-Nueva York 1995, pp. 33-72.

Cuerpo y sexualidad

En el curso del debate sobre la teoría de Judith Butlers acerca del carácter irreconocible del cuerpo en sí mismo, es decir, antes de una atribución cultural de los papeles sexuales, parecería enseguida como si para el feminismo el sujeto, es decir, el sujeto femenino y feminista, también se extraviara con el cuerpo. La teoría del género, en consecuencia, ya no se centra sobre todo en la discriminación de las mujeres, sino que pone en el centro de su mirada las configuraciones, las condiciones y las consecuencias de los roles sexuales. En esta perspectiva se desarrolla el feminismo de “tercera vía” entre las jóvenes que, sin el gravamen de las luchas ideológicas de sus madres, pero beneficiándose conscientemente de su movimiento de emancipación, piensan y discuten sobre las identidades sexuales, intercambian impresiones sobre sus experiencias y conciertan alianzas para conseguir determinados proyectos.

En el ciberespacio, así lo esperan algunas, el hombre y la mujer podrían, además de concertar alianzas, poner en cuestión los propios roles sexuales en aquellos ámbitos donde es posible probar otros roles. Esto lo ofrecen fácilmente aquellos juegos de ordenador que permiten crear un propio ambiente y “moverse” en él, e interactuar, mediante los llamados avatares³. Sherry Turkle, en su clásica obra *Leben im Netz*⁴, hace una encuesta a hombres y mujeres que habitualmente se entretienen con estos juegos llamados MUD (“Multi User Dungeons”), que son ámbitos de juego en los que los jugadores se atribuyen una identidad propia. También en estos espacios virtuales el sexo juega un importante papel; también aquí una de las primeras preguntas que se hace a una persona recién llegada es si es hombre o mujer⁵. Quienes

³ Avatara = de procedencia india; en las religiones de la India significa la encarnación de un dios, por ejemplo, de Visnú en forma animal o humana.

⁴ Sherry Turkle, *La vida en pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet*, Paidós Ibérica, Barcelona 1997.

⁵ En las páginas web personales se ve aún más clara la tendencia a sexualizarse virtualmente: “Dado que la comunicación a través de ordenador ofrece indiscutiblemente a las mujeres la oportunidad de presentarse de formas que no están forzadas por categorías tales como el ser un ‘objeto sexual’ y facilita la presentación de un yo que existe independientemente del cuerpo, ¿por qué en tantas web de mujeres se ha elegido el cuerpo sexualizado como la imagen fundamental del yo?” (Marj Kivi, Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Newcastle, Australia. Originalmente publicado en *Media International Australia* 84 [1997] 39-45; <http://www.uiowa.edu/%7Ecommstud/resources/GenderMedia/cyber.html>, recogido el 25 de noviembre de 2004).

no delatan su sexualidad con su nombre (creándose con él una identidad sexual, que puede ser real o inventada) se ven presionados sutil o abiertamente a revelar este secreto. Por otro lado, hay muchos que utilizan eficazmente la red para probar una nueva identidad, sobre todo una nueva identidad sexual. Dado que esto produce una relación más consciente y sensible con la categoría sexual, la confección consciente de la identidad sexual ¿hace consciente de su carácter artificial? Sherry Turkle habla de una usuaria que no quiere atenerse en la conexión *on-line* a ninguna opción sexual: “Creo también que los neutros son buenos. Si juego a ser uno de ellos, entonces me doy cuenta de lo difícil que resulta no ser hombre ni mujer. Siempre me cojo *in fraganti* tendiendo hacia lo uno o lo otro, aun cuando intento no ser ninguno de ellos. Y cada vez que converso con un neutro [...], pienso: ‘Bien, ¿quién estará oculto ahí?’”. El travestismo virtual es un fenómeno muy extendido; decenas de miles de personas viven “on-line” una sexualidad diferente a la real. Si el juego con los roles sexuales llama la atención sobre el papel explícito que tiene el sexo (género), y si en ello hay algo que no pertenece al carácter inalterable y esencial de la identidad, o si, por el contrario, solamente se verifica y se fortalece el *status quo* en el juego de roles, es una cuestión sobre la que no podemos emitir ahora un juicio concluyente. En los estudios sociológicos encontramos resultados que confirman ambas posiciones⁶.

Pero, no obstante, en todos los casos en los que en internet el cuerpo se deja fuera, lo importante es, por lo visto, una cosa: construir de nuevo el cuerpo, jugar con los roles, ensayar identidades que se fijan precisamente al cuerpo.

El eclipse del cuerpo

Ahora bien, ¿qué tipo de cuerpo, o incluso de materia corporal, tenemos ante nosotros?

De Rosi Braidotti⁷, una importante teórica del ciberfemenismo, proceden las siguientes afirmaciones: 1) La identidad en los tiempos

⁶ Cf. *op. cit.* y Veronika Eisenrieder, *Von Enten, Vampiren und Marsmenchen. Von Männlein, Weiblein und dem “Anderen”. Soziologische Annäherung an Identität, Geschlecht und Körper in den Weiten des Cyberspace*, Munich 2003.

⁷ Cf., para lo que sigue, Rosi Braidotti, “Cyberfeminism with a difference”, http://www.let.uu.nl/women_studies/rosi/cyberfem.htm, recogido el 26 de octubre de 2004.

de la posmodernidad (y, como ella dice, tras la muerte de Dios) ha dejado de estar delimitada y de ser definible, pues incluye la otredad y la diferencia. 2) Es la cultura la que crea la identidad. 3) Los códigos culturales se inscriben en los cuerpos, que en cuanto tales no se construyen naturalmente sino artificialmente. Braidotti menciona los ejemplos de Jane Fonda, con su delirio por estilizar su cuerpo mediante el *fitness*, Michael Jackson, que se ha dejado transformar cosméticamente en su totalidad, o los travestis, que representan cada vez más perfectamente el otro sexo. Braidotti considera el eclipse del cuerpo natural como un proceso histórico que, con las posibilidades técnicas y médicas de nuestros días, solamente ha alcanzado una cima provisional. Por ello, está a favor de dejar de hablar del cuerpo para hablar más bien de las personificaciones o representaciones. Sin embargo, cree posible hablar como mujer, pero con el significado de que no se ha de proceder a partir de las experiencias corporales, sino de experiencias culturales e históricas, como, por ejemplo, la experiencia de la opresión. Puesto que el cuerpo ya no es materia, sino representación, ya no es decisivo el paso a una total desmaterialización o simbolización del cuerpo en el ciberespacio.

La seducción que las feministas sienten por las teorías posmodernas de las identidades heterogéneas y del código corporal creado culturalmente se debe, como hemos dicho anteriormente, a la experiencia histórica de la opresión de las mujeres, que percibían definida respectivamente en todo lo demás y que con ella estaba delimitada y fijada. Sin embargo, al llevar a cabo esto, tanto más pesan, por otro lado, las consecuencias con respecto al "cuerpo". Éste se ve forzado, por así decirlo, a la determinación discriminante o a la eliminación de la "carne" de lo que puede pensarse. Pero el cuerpo totalmente eclipsado de este modo, y esto ya se dijo en relación con el debate sobre el pensamiento de Butler en el ámbito de lengua alemana, ya no puede considerarse, por ejemplo, una vulneración o sufrimiento del cuerpo real, ni tampoco es sujeto de generación. En la perspectiva del feminismo no se puede resucitar la antigua separación de cuerpo y espíritu con un nuevo ropaje para eliminar la resistencia y la otredad del cuerpo, ni para aprehender las oportunidades que presenta el concepto de carne, que incluso no significa materia inanimada. Una personificación o representación como *cyborg* no es *nin-guna* encarnación.

¿Un cuerpo de datos?

El “cuerpo de datos”, que yo me creo para mí misma como avatar, así opina Sybille Krämer⁸, es algo parecido a una imagen especular y no puede desligarse del cuerpo realmente existente. Está colgado, por así decirlo, como un cordón umbilical, del usuario y usuaria que existen corpóreamente. Por esta razón, es posible el caso que se ha hecho famoso de una “violación virtual”, ciertamente no en el sentido de una vulneración corporal, sino en el sentido de una violencia que ejecuta la interrupción del “cordón umbilical” entre la persona en la vida real y su personificación en la red⁹.

Aquí se manifiesta también la importante diferencia, no demasiado infravalorada, entre el cuerpo de datos y el “cuerpo carnal”: en que yo controlo totalmente el cuerpo de datos, pues soy su creador o creadora, puedo prepararlo y disponer de él. Un “crimen”, también un “sufrimiento”, sólo puede acontecer en este ámbito del dominio autónomo sobre mi cuerpo de datos en cuanto vulneración precisamente de este dominio. Aquí reside la diferencia entre el cuerpo de datos y la imagen especular, pues el primero puedo crearlo yo según mi deseo¹⁰ (y que aquí valen también las tradicionales y, ya mencionadas, normas de la belleza sexualizadas, puede verse claramente en las propias descripciones de los avatares y en las páginas web personales).

Que también el segundo, es decir, la manipulación de la propia imagen especular, es posible cada vez en mayor medida mediante las operaciones de cirugía estética, que se practica y se explota mediáticamente, es un indicio de que el cuerpo no está en modo alguno sustraído a la intervención del consumo y al comercio, a la que voluntariamente se ofrece. ¿Dónde se encuentra aquí, frente al cuerpo, el *ethos* de la otredad? ¿Dónde se encuentra aquí una crítica del dominio? En este lugar podría intervenir la crítica feminista para reclamar el derecho del cuerpo a su indisponibilidad y a su otredad si no diera tanta importancia a la antigua identificación de la mujer y el cuerpo y a la experiencia del sufrimiento bajo esta determinación corporal.

⁸ Sybille Krämer, “Medien als Kulturtechniken”, en Günter Kruck y Veronika Schlör (eds.), *Medienphilosophie – Medienethik*, Francfort 2003, pp. 47-62.

⁹ Cf. S. Krämer, *op. cit.*, pp. 60s.

¹⁰ Hartmur Böhme señala, en este sentido, que la “creación” de programas tiene analogías con la creación divina: se crea mediante la palabra, al menos de una determinada lengua, y es juguetona. Cf. Hartmur Böhme, “Aussichten einer ästhetischen Theorie der Natur”, en J. Huber (ed.), *Wahrnehmung von Gegenwart*, Basilea 1992, pp. 31-53.

Resumen y consecuencias

La metáfora del *cyborg* tiene su lado fructífero en que presenta gráficamente la identidad compuesta y fabricada; en cuanto tal, el *cyborg* es la metáfora de nuestro tiempo para nosotros mismos, en la experiencia de nuestra propia “desnaturalización”, y para la tarea que hemos de llevar intensamente a cabo, a saber, la tarea de la propia configuración y la de recrearnos constantemente de nuevo. Ésta es precisamente una gran oportunidad para las mujeres, que han sufrido bajo insólitas determinaciones y fijaciones.

Efectivamente, en lo tocante a los dilemas con los que choca el *cyborg*, a saber, la contradicción entre la posibilidad de un ciber-mundo sin categorías sexuales y de la real fijación de roles sexuales también en el ciberespacio, por un lado, y el deseo que tienen las feministas de descubrir la auténtica opresión e infrarrepresentación de las mujeres (precisamente en la tecnología) y de mostrar la relevancia simbólica de lo “femenino”, por otro lado, y la contradicción entre la pérdida del cuerpo, interpretada como liberación, con una identidad al mismo tiempo no jerárquicamente apostrofada, y la no libertad de poder tratar más temáticamente del cuerpo o de someterlo autoritariamente, no las resuelve en modo alguna la imagen del *cyborg*, sino que las agudiza y las estimula enormemente precisamente mediante la discusión sobre el género, la corporeidad y la identidad.

En consecuencia, a mí me parece que las posteriores aproximaciones feministas al ciberespacio deben tratar de responder a las siguientes interpelaciones: ¿Cómo es posible una reflexión sobre el cuerpo que no lo entienda como una realidad fijada y, sin embargo, mantenga la resistencia a que nos sea sustraído? ¿Cómo se puede pensar en los roles sexuales y, al mismo tiempo, hacer hincapié en la injusticia que suponen, sin permitir que se resuciten de nuevo las antiguas binas?¹¹

Se trata, en la práctica, de intensificar cada vez más la participación de las mujeres en la praxis, en la presencia en internet, de influir en la configuración técnica, económica y política de la red. En este sentido, la exigencia de Haraway de que las mujeres tienen que afianzarse en la tecnología del ordenador y utilizarla para interconec-

¹¹ Con mi modelo de un yo mimético he intentado dar una respuesta a estas preguntas: el “yo mimético” es creativo, empático, corpóreo y se aproxima a lo “presubjetivo”. Cf. Veronika Schlör, *Hermeneutik der Mimesis*, Dusseldorf 1998, capítulo 5.

tarse y expresar y llevar a cabo sus deseos aún no se ha realizado, y en adelante habrá que fomentarla. En *este* sentido, ¡seamos *cyborgs*!

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

LA PRESENCIA DEL ISLAM Y LOS MUSULMANES EN EL CIBERESPACIO

Las ideas islámicas se manifiestan de formas muy complejas en el ciberespacio, que, en ciertos sentidos, reflejan la continuidad de las interpretaciones que encontramos en el “mundo real”. Hemos de decir que no todos los aspectos del islam y de las sociedades islámicas están totalmente representados en internet, especialmente los de aquellos países de cultura y religión musulmana que tienen un bajo nivel de conexión a la red. Una visión panorámica de los elementos que están asociados con la interpretación islámica, tal como los encontramos en la red, ilustra cómo los musulmanes han utilizado internet de forma creativa para sus fieles y simpatizantes (especialmente quienes están relacionados con una determinada visión del mundo) y –en algunos casos– para un amplio público de no musulmanes. Hay toda una generación que ha crecido completamente familiarizada con la utilización de los ordenadores como parte de su ocio, educación y negocios, y que actualmente los utilizan para expresar sus convicciones e ideas religiosas.

* GARY R. BUNT es profesor de Estudios islámicos en el Departamento de Teología, Estudios religiosos e islámicos de la Universidad de Gales. Ha publicado las siguientes obras: *Islam in the Digital Age: E-jihad, On-line Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Pluto Press, Londres 2003; *The Good Web Guide to World Religions*, Good Web Guide, Londres 2001; *Virtually Islamic: computer-mediated communication and cyber Islamic environments*, University of Wales Press, Cardiff 2000.

Dirección: Universidad de Gales, Lampeter, Ceredigion, SA48 7ED (Reino Unido). Correo electrónico: Gary@prs-ltsn.ac.uk; SP19@lamp.ac.uk; <http://www.virtuallyislamic.com>

Los entornos ciberislámicos

Dado el amplio espectro de enfoques e interpretaciones de los textos que sobre el islam encontramos en el ciberespacio, y que han sido creados por musulmanes que tratan de presentar las dimensiones de su vida religiosa, espiritual y/o política en la red, hemos de dejar a juicio de cada musulmán la determinación de lo que es “adecuado” desde una perspectiva islámica. La variedad de usos que se hacen de internet en nombre del islam pueden combinar páginas web, recursos multimedia, foros de chat, listados de correo electrónico y/o diversos grados de interacción. Aunque admitimos que estas diversas herramientas están interconectadas, nuestro estudio se centrará en la World Wide Web (www). Estos portales pueden crear ideas *on-line* sobre la identidad y autoridad musulmanas que recuerdan a las mismas ideas que encontramos en el “mundo real”, pero también pueden dar origen a nuevas redes de interpretación en el ciberespacio. Puede tratarse de un fenómeno natural que acontece en una generación que tiene formación académica y que trata de buscar “verdades” específicas y afiliaciones *on-line*, especialmente cuando no se tiene acceso a éstas en la mezquita local o en el contexto de la comunidad. Internet se ha convertido en un instrumento ideal de conexión entre las comunidades y los fieles musulmanes que se encuentran dispersos. Para quienes viven en contextos minoritarios, internet ha expuesto a los fieles y las comunidades a nuevas interpretaciones e influencias (aunque no siempre son bien recibidas por todos).

El ímpetu por conectarse a la red en nombre del islam se ha intensificado. Resulta particularmente significativo el aumento de materiales aparte de los que ya existían en inglés, que anteriormente era la lengua dominante del discurso musulmán en internet. El avance en la accesibilidad y el desarrollo de una tecnología y un *software* más baratos (Norris, 2001; Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo, 2001) han hecho más fácil que los individuos dejen de ser solamente lectores pasivos y se conecten a la red para extender sus opiniones. Equipados con las habilidades técnicas básicas y la facilidad del acceso, resulta bastante sencillo crear una página web o una lista de correo electrónico. A esto pueden añadirse los símbolos islámicos y citas del Corán, fotografías de La Meca y –en algunos casos– de los “líderes espirituales”.

Algunos portales presentan páginas que sugieren que sus autores –o quienes les representan– son “autoridades”, aun cuando no estén tradicionalmente titulados en ciencias islámicas. Este hecho no los deslegitima necesariamente, puesto que internet refleja un amplio

debate que fue precursor de la expansión del medio, a saber, la naturaleza de la autoridad religiosa y quién detenta el poder para interpretar las fuentes islámicas. Internet ha expuesto a muchos musulmanes a interpretaciones del islam que no formaban parte de la "corriente dominante" o de su propia perspectiva religiosa y cultural. Esto se ha convertido en un "problema" para algunos estudiosos ortodoxos (*ulama*) y otras autoridades religiosas, especialmente para quienes inicialmente optaron por no hacer caso a internet.

Con el aumento general de contenidos en la red, llegan los peligros de la "saturación de información". A los lectores les resulta simplemente imposible seguir todo cuanto aparece en la red relacionado con el islam. Han surgido ciertos personajes influyentes que parecen atraer a un número considerable de internautas, aunque resulta difícil cuantificar el impacto de sus páginas. Podemos encontrar un indicador cuando las autoridades intentan cerrar el acceso a estas páginas por cualquier razón. Esta censura puede tener por objeto un problema doméstico, lo que conduce a ejercer la presión contra el autor de una página "conflictiva". Los intentos de los gobiernos de países musulmanes como Arabia Saudí, Irán y Túnez de censurar o restringir el acceso a internet han tenido diversos grados de éxito (Bunt, 2003, 12; Observatorio de Derechos Humanos, 1999). Las plataformas políticas y quienes las apoyan han encontrado modos creativos de circunavegar estas restricciones modificando o encubriendo la localización *on-line* de sus páginas para frustrar los planes de quienes quieren cerrarlas definitivamente, o bien utilizándolas de "forma amable" o confiando en los proveedores de los servicios de internet.

Sin embargo, no sería apropiado decir que todos los elementos de las sociedades islámicas se han transformado mediante la interacción cibernética. Ciertas perspectivas se han visto realzadas a través de la publicidad que la red puede dar a su visión del mundo, o sus propias perspectivas se han visto alteradas y/o reforzadas mediante los valores transmitidos en internet. Aunque resulta difícil cuantificar estas influencias, en términos generales podemos decir que se extienden desde aquellas que cumplen el deber del *dawa* (la propagación) de determinadas interpretaciones del islam, hasta los grupos de orientación *jihadí* que generan contenidos estratégicos e ideológicos (incluyendo materiales audiovisuales) a través de la red. Estos contenidos tan dispares podrían incluirse, con cautela, bajo el titular de lo que este escritor describió en otro lugar como "los entornos ciberislámicos", un término que trata de representar la mirada de afiliaciones e interpretaciones *on-line* que sus protagonistas presentan como de carácter "islámico".

Un sentido de *ummah*

La cuestión de si internet suscita o no un sentido del ideal de la *ummah* (la totalidad de la comunidad musulmana) depende de cuál sea el sector (o sectores) de las creencias islámicas y las culturas musulmanas a las que se dirige. Muchos musulmanes no se ven afectados por internet –al menos de forma directa–, pero para algunos se ha convertido en un accesorio fundamental para expresarse y comunicar su fe. Una elite académicamente formada, cuyos valores se han visto influidos por la exposición a los entornos ciberislámicos, podría influir en otros sectores de sus sociedades con nuevas ideas y valores (tal vez en convergencia con las influencias procedentes de otros medios).

Estos asuntos no deberían distraernos de las menos sensacionalistas –pero igualmente relevantes– aplicaciones de internet para presentar las ideas religiosas en soporte digital. Numerosas plataformas presentan *on-line* los principios fundamentales del islam, entre los que se incluyen conceptos tan importantes como Alá, los ángeles, los profetas (incluyendo a Jesús y Mahoma, el “último profeta”), los libros revelados (incluyendo la revelación definitiva que se encuentra en el Corán), la vida eterna, la oración, el ramadán y la caridad. Esta presentación se extiende también a ciertas interpretaciones de determinadas visiones islámicas del mundo (Bunt, 2000a, 140-151).

En medio de esta diversidad, el Corán constituye el núcleo fundamental. El Corán, que, según la tradición musulmana, Mahoma recibió como revelación de Alá a través del ángel Jibril (Gabriel), puede ser leído, traducido, explicado, escuchado y consultado en la red (Bunt, 2004a). La elaboración y distribución del Corán a través de la red cumple con la idea del *dawa*, y en algunos casos son algunas fundaciones islámicas de caridad las que pagan las páginas correspondientes. El lenguaje coránico, la recitación, la reproducción de textos y los recursos multimedia dominan los entornos ciberislámicos, tanto en lo que respecta al diseño de las páginas (siguiendo la caligrafía del libro sagrado) como al discurso de quienes escriben en ellas (y sus destinatarios). Hay una enorme cantidad de páginas que contienen copias del Corán en diferentes formatos y traducciones, que frecuentemente están asociadas a comentarios (anexos mediante hipervínculos). De hecho, el Corán estaba disponible en la red desde los primeros días de internet. Un listado elaborado en 1993 demuestra la enorme cantidad de recursos coránicos a los que puede accederse a través de telnet o mediante un anónimo FTP (File Transfer Protocol) (Cajee, 1993).

La recitación del Corán constituye un componente central de la práctica ritual musulmana. Escuchar la recitación del Corán desde La Meca (grabada o en directo) a través de internet puede que no sea tan emocionante como el hecho de estar allí, pero algunos podrían considerarlo altamente beneficioso, sobre todo durante los meses sagrados como el ramadán, y/o si no se puede coger la emisión desde La Meca a través de otro medio de comunicación. Internet ofrece el acceso a las grabaciones de oradores populares que pueden descargarse en MP3 o en otros formatos (por ejemplo, cf. Dar al Tableegh, 1997-). Además puede accederse a las grabaciones del *adhan* (la llamada a la oración) y otros rituales (que no pertenecen necesariamente al islam dominante) tales como las devociones místicas sufíes (por ejemplo, cf. Naqshbandi Sufi Way, 1997-). Este tipo de “experiencias” pueden ampliarse mediante las visitas virtuales a mezquitas, santuarios, tumbas y lugares de peregrinación, y también mediante los encuentros *on-line* con otros creyentes, incluyendo a las autoridades y líderes religiosos.

Numerosas instituciones e individuos de fe musulmana tienen sus conexiones *on-line*, creando en algunos casos un perfil realzado mediante una presencia en la red que puede combinarse con la utilización de otros medios (AmrKhaled.net, 2002-; Qaradawi.net, 1999-; Sistani.org, 2002-). La extensión de la autoridad religiosa y su influencia *on-line* ha conducido al desarrollo de portales especializados en ofrecer opiniones religiosas a las preguntas de los lectores, mostrando diversas perspectivas de interpretar y comprender el consenso religioso (Bunt, 2003, 124-204).

Numerosas páginas web emiten habitualmente opiniones de tipo religioso –que en ocasiones se describen como *fatwas* (Fatwa-On-line; Islam Questions and Answers Website)–. Estas páginas han demostrado que poseen diferentes estrategias para responder a las demandas de su audiencia. Un ejemplo es la “*fatwa* en directo”, donde los internautas pueden hacer preguntas en “tiempo real” a una “autoridad” y recibir una respuesta inmediata (Islam On-line, 1997-). Otro ejemplo es el del imán sudafricano Ibrahim Desai, que, habitualmente, cuelga cientos de opiniones en su página web (Ask the Iman, 2000-). En estos y en otros tantos ejemplos podemos preguntarnos si estas opiniones y la autoridad de quienes las emiten son reconocidas por todos los musulmanes como “auténticas” y representativas.

Los gobiernos han reconocido la importancia que tiene conectarse a la red en nombre del islam, y lo han llevado a cabo con diferentes grados de efectividad, en parte para contrarrestar otras influencias y también para indicar a los lectores que existe una perspectiva “ofi-

cial" *on-line*. Entre los ejemplos podemos mencionar el desarrollo de páginas gubernamentales de *fatwas* (Malaysian Government Services On-line; Islamic Religious Council of Singapore). Las autoridades estatales intentan crear páginas en las que presentan sus ideas sobre la doctrina religiosa y la autoridad "legítimas" para competir con otras perspectivas. Los partidarios de un punto de vista determinado pueden determinar si –en su óptica– una página es legítima aplicándole unas técnicas sofisticadas de búsqueda (es decir, buscando un determinado nombre de un erudito) como también a partir del propio conocimiento procedente de sus propias comunidades y contextos. Sin embargo, en este particular algunas páginas son menos transparentes que otras, tal vez con el objetivo de atraer en general a los usuarios a una determinada perspectiva que se presenta como la interpretación definitiva del "islam".

Diferentes interpretaciones del islam

Algunas páginas se centran en cuestiones específicas sobre la autoridad o sobre determinadas comunidades. Por ejemplo, hay numerosas comunidades chiítas del subcontinente indio que presentan *on-line* sus ideas sobre la autoridad, pero que no habría que considerarlas necesariamente "legítimas" fuera de sus comunidades (Blank, 2001, 176-179; Mumineen.org, 1998-). En internet encontramos testimonios de la existencia de conflictos dentro del ámbito musulmán en relación con cuestiones sobre la autoridad legítima, así como interpretaciones peyorativas de las "sectas desviadas" (como ejemplo véase Salafi Publications, 1995-).

Determinar la veracidad de las cuestiones contenidas en las páginas web de *fatwas* es fundamental, aunque algunas parezcan tener un carácter simplemente hipotético. Otras tratan de condenar explícitamente otras perspectivas musulmanas (y en ocasiones también otras perspectivas religiosas). Todo el asunto del diálogo intrarreligioso e interreligioso tiene una gran importancia, aunque en algunos casos pueda parecer que consiste en un determinado número de protagonistas que "se insultan" entre sí en nombre de sus creencias religiosas, lo que no debería confundirse con las nociones de diálogo y conciliación.

Internet puede ser un instrumento útil para explorar creativamente el islam y puede servir de ayuda al aprendizaje de quienes buscan un mejor conocimiento de la religión. Tras los atentados del 11 de septiembre se produjo un notable incremento en las visitas a páginas

islámicas, y, según algunas páginas web, esto provocó una serie de conversiones, como también numerosas conversaciones sobre la religión. IslamiCity es un ejemplo de un importante portal que anuncia las últimas conversiones (en ocasiones descritas como “vuelta a ser lo que se era antes”) al islam en su página principal (IslamiCity).

Habría que subrayar que los musulmanes “liberales” y “progresistas” han aplicado también internet de forma dinámica, especialmente en contextos minoritarios, lo que ha significado otro importante desarrollo. Encontramos un ejemplo en el Despertar Musulmán, radicado en los EE.UU., que “aboga por una interpretación del islam que celebra la unicidad de Dios y la unidad de la creación divina mediante el fortalecimiento del espíritu creativo humano y el libre intercambio de ideas...” (Musl Wake Up, 2000-). El Despertar Musulmán organiza encuentros entre sus usuarios con el objeto de extender una red de oportunidades en el “mundo real”. El portal añadió una sección sobre “Sexo y *umma*” en el año 2004 para que “los musulmanes tomaran conciencia de los placeres sexuales, de sus problemas, desafíos y preocupaciones, desde una perspectiva que afirma la vida y la sexualidad” (Kahf, 2004).

Internet ofrece una oportunidad para discutir estas preocupaciones e interpretaciones, con el objetivo de desarrollar una nueva hermenéutica a la luz de las condiciones contemporáneas. Este proceso se define en ocasiones como una forma de *ijtihad*, fundamentándose en las ideas clásicas de la interpretación y la comprensión religiosas. La red ha facilitado ciertamente el diálogo hasta un cierto grado, no sólo entre los eruditos, sino también entre grupos e individuos que estaban interesados. Esto podría significar que posiciones religiosas filiales dialoguen entre sí mediante internet desde lugares dispersos, mejorando de este modo las redes tradicionales. En otros casos, estas mismas redes podrían ser “subvertidas” y desafiados los pilares de la autoridad, a nivel global, estatal y/o local, mediante el activismo electrónico. Podría ocurrir simplemente que internet se aplicara como un foro natural para discutir sobre las políticas religiosas locales, tal vez de forma anónima, pues los foros mundiales reales ofrecen una menor seguridad para la libertad de expresión.

Propaganda y *blogging*

Como ejemplos extremos, podemos ver este fenómeno en los diálogos *on-line* que llevan a cabo las llamadas plataformas *jihadi*, que tienen sus propios eruditos y sus propias formas de entender la autori-

dad. Estos portales han animado a llevar a cabo una serie de actividades principalmente a través de la red, suscitando nuevos sentidos sobre la identidad y la filiación musulmanas, y conduciendo en algunos casos a un reclutamiento o a la recogida de fondos.

Los movimientos islámicos y los problemas globales relacionados con las causas islámicas han dominado el discurso *on-line*, llamando la atención sobre las víctimas de los conflictos en Palestina, Irak, Afganistán, Cachemira y en otros lugares. Los precursores de esta estrategia fueron Hezbolá y Hamás, que ya estaban presentes desde hacía tiempo en internet de formas muy variadas (Bunt, 2000b, 95-99; 2003, 48-49; Hamás, 1998-; Manar Tv, 2000-). Incluso los talibanes mantuvieron un portal durante la época en que controlaron Afganistán, y aún siguen existiendo portales en el ciberespacio que dicen pertenecer al régimen de los talibanes (Bunt, 2000b, 68-69; 2003, 68-70).

Una serie de grupos dispares han incorporado los nuevos avances tecnológicos a sus estrategias de difusión, que van más allá de las básicas páginas web y de los foros de chat para incluir los recursos multimedia. "Las redes" y quienes apoyan a al-Qaeda han distribuido materiales estratégicos, religiosos y de propaganda, entre los que encontramos una serie de manuales y una revista para las mujeres *jihadi*, mediante los conductos disponibles en internet (al-Khansaa, 2004; al-Neda, 2003, 2004). La película propagandística de al-Qaeda "Badr al-Riyaadh" logró una amplia difusión en internet durante el año 2004; en ella se mostraba el entrenamiento de sus miembros y una serie de entrevistas con quienes estuvieron implicados en los atentados de Arabia Saudí (Daleel Almojahid, 2004)¹. Durante el conflicto de Irak, grupos "islámicos" como Jamaat al-Tawhid wal jihad (Unidad y Jihad)² y el Ejército de al-Ansar al-Sunnah colgaron vídeos en la red como instrumentos para dar publicidad a su captura de rehenes e incluso a sus ejecuciones (Army of al-Ansar al-Sunnah, 2004; Jamaat al-Tawhid wal jihad, 2004). Se trata de ejemplos extremos de las perspectivas "islámicas" (que no son necesariamente mutuamente compatibles o convergentes en sus programas) que han visto en internet un medio integral para su cultura de la comunicación global, especialmente como un medio para propagar

¹ Estos materiales aparecen en portales que tienen que reajustar constantemente sus URL, así como reubicar con frecuencia sus contenidos. Los autores de "al-Qaeda" se afiliaron a los objetivos de la "red" de al-Qaeda.

² En octubre de 2004 se pusieron el nuevo nombre de "Tanzim Qaedat al-Jihad fi Bilad al-Rafidayn" (al-Qaeda de la Jihad en el país de los dos ríos).

sus visiones del mundo, pero también para establecer conexiones y conseguir los fondos que necesitan. A esto podemos añadir el dinamismo con que los foros de chat y determinados individuos y organizaciones han utilizado las listas de correos electrónicos para conseguir varios objetivos, desde los pacíficos hasta los más violentos.

No sería apropiado afirmar que internet fue principalmente utilizado como un instrumento para el activismo islámico violento. De hecho, al analizar este asunto ha resultado significativo observar el desarrollo de aplicaciones de la red menos “sensacionalistas” y su utilidad para los más variados contextos musulmanes. El fenómeno del acceso a la red, o *blogging*, ha extendido la participación de muchos musulmanes que contribuyen a los coloquios *on-line* –notablemente en los lugares donde se habla el farsi, en los que han surgido decenas de miles de portales sobre cuestiones que afectan a Irán (incluyendo la religión), tanto desde dentro como desde fuera de la República Islámica (cf. Bunt, 2004b, 2005)–. La inmediatez y la viveza de los *blogs*, especialmente como nuevos recursos, han sido contrarrestados en parte por los esfuerzos de las autoridades de Irán para restringir su salida.

Hay evidencias de que el *blogging* está creciendo en popularidad en otros países musulmanes: éste ha permitido que algunas mujeres musulmanas tomen partido, incluyendo a las del *hijab*, al considerar el *blogging* como un modo apropiado para comprometerse con un mundo “más amplio” (cf., por ejemplo, Umm Zaynab, 2004-; Muttaqoon, 2003-; al-Muhajabah, 2002-). El conflicto iraquí ha fomentado también el perfil de los *blogs*, en particular el relato *on-line* que ha hecho Salam Pax sobre la vida antes (y después) de Sadam (Salam Pax, 2002-2004), y que posteriormente fue publicado en un libro (Salam Pax, 2003).

Un modelo mosaico

Como internet, el islam no es occidental ni oriental. Las redes digitales globales suministran una salida natural para que desarrolle la comunicación de otras formas de discurso islámico. Los entornos ciberislámicos demuestran que el sentido de lo espiritual está entrelazado con la política, reflejando los modelos históricos de la interpretación musulmana. El poder del Corán se ha canalizado a través de construcciones digitales innovadoras, que no disminuyen el sentido profundo de lo sagrado tal como se articula en las mezquitas. Los símbolos islámicos y las ideas que resultaban familiares a las genera-

ciones anteriores –remitiéndose a la primera comunidad islámica– poseen un espacio religioso dinámico que, aunque innovador y evolucionado, sigue reflexionando sobre los fundamentos principales de la fe musulmana.

Los modelos familiares comunes de la visión religiosa son también unidos por el mosaico de otros valores religiosos, contribuyendo a la toma de conciencia –si no a la empatía– de otros matices dentro del espectro islámico. Este refuerzo de las identidades y la conectividad puede reflejarse también en el ámbito local. Aunque puede sonar a tópico hablar del poder “de transformación” que internet posee en las sociedades donde “se impulsa”, la mejora de las oportunidades para conectarse puede beneficiar a algunos sectores de las sociedades musulmanas que algunos observadores perciben que están siendo “privados de su derecho a votar” por barreras tales como el género y/o la pobreza. En correspondencia con las tendencias globales, cada vez hay más musulmanes que se conectan a la red, y la extensión de su acceso se ve actualmente aumentada por la creación de cibercafé dentro de algunas mezquitas. No todos los observadores interpretarán necesariamente como algo beneficioso la utilización de internet en nombre del islam. Sin embargo, resultará actualmente deficitario todo análisis realista del discurso y el pensamiento musulmán contemporáneo que ignore la red.

Bibliografía

- al-Khansaa (2004), *al-Khansaa*. Extraído el 20 de agosto de 2004 de la URL eliminada.
- al-Muhajabah (2002-), *Veiled4Allah*. Extraído el 17 de julio de 2004 de <http://www.muhababah.com/islamicblog/veiled4allah.php>.
- al-Neda (2003), *Sawt al-Jihad 1- (Voice of Jihad)*. Extraído el 10 de octubre de 2004 de <http://freemyhost.com/neda6/soout/index.htm> (URL eliminada).
- al-Neda (2004), *Muaskar al-Battar-1- (al-Battar Camp)*. Extraído el 20 de agosto de 2004 de <http://freemyhost.com/neda6/soout/index.htm> (URL eliminada).
- ArmKhaled.net (2002-), *Index*. Extraído el 12 de octubre de 2004 de <http://www.amrkhaled.net/>
- Army of al-Ansar al-Sunnah (2004), *Contents*. Extraído el 28 de septiembre de 2004 de <http://top-top0.tripod.com/Contents.htm> (URL eliminada).

- Ask the Imam (2000-), *Index*. Extraído el 12 de octubre de 2004 de <http://islam.tc/ask-imam/index.php>
- Blank, J., *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*, University of Chicago Press, Chicago y Londres 2001.
- Bunt, G. R., "Surfing Islam: Ayatollahs, Shayks and Hajjis on the Superhighway", en J. K. Hadden y D. E. Cowan (eds.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, Elsevier Science, Nueva York 2000a.
- Bunt, G. R., *Virtually Islamic: computer-mediated communication and cyber Islamic environments*, University of Wales Press, Cardiff 200b.
- Bunt, G. R., *Islam in the Digital Age: E-jihad, On-line Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Pluto Press, Londres y Michigan 2003.
- Bunt, G. R., "Rip. Burn. Pray: Islamic Expression On-line", en D. E. Cowan y L. K. Dawson (eds.), *Religion On-line: Finding Faith on the Internet*, Routledge, Nueva York 2004a.
- Bunt, G. R., "Towards an Islamic Information Revolution?", *Global Dialogue* 6 (1-2) (2004b) 107-117.
- Bunt, G. R., "Islamic Inter-connectivity in a Virtual World", en M. Cooke y B. B. Lawrence (eds.), *Muslim Networks: From Hajj to Hip Hop*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2005.
- Cajee, M., *Cybermuslim 1.0. A Guide to Islamic Resources on the Internet*, 1993, extraído el 28 de octubre de 2004, 2002, en http://www.sas.upenn.edu/African_Studies/Software/Islamic_Internet_12692.html
- Daleel Almojahid, *It is Happening Global Discussion Forum –alaah akbaar (badr alriyadh) the New Al-Qaida tape to download*, extraído el 2 de julio de 2004 de <http://afghanistanwar.com/archive/index.php/t-28064.html>
- Dar al Tableegh (1997-), *Holy Qur'an Resources on the Internet*, extraído el 15 de octubre de 2004 de <http://www.quran.org.uk>
- Fatwa-On-line (1999-), *Index*, en <http://www.fatwa-on-line.com/>
- Hamas (1998-), *Index*, extraído el 10 de febrero de 2003 de <http://www.palestine-info.co.uk>
- Human Rights Watch, *The Internet in the Middle East and North Africa: Free Expression and Censorship*, Nueva York 1999.
- Islam On-line (1997-), *Live Fatwa*, en <http://www.islamonline.net>

- Islam Questions and Answers Website (1997-), *Index*, en <http://islamqa.com>
- Islamic Religious Council of Singapore (1997-), *Religious Services*, en <http://www.muis.gov.sg/rservices/>
- IslamiCity (1995-), *Islam and the Global Muslim eCommunity*, extraído el 13 de octubre de 2004 de <http://www.islamicity.com>
- Jamaat al-Tawhid wal jihad (2004), *Index*, extraído el 11 de octubre de 2004 de <http://gamedev.org/up/img/1318.zip> (URL eliminada).
- Kahf, M. (2004-), *Muslim Wake Up: Sex and the Ummah*, extraído el 13 de octubre de 2004 de <http://www.muslimwakeup.com/sex/>
- Malaysian Government Services On-line (2002-). *E-fatwa: Jumlah Keputusan Fatwa*, extraído el 12 de octubre de 2004 de <http://ii.islam.gov.my/e-fatwa/jakim/keputusan.asp>
- Manar TB (2000-), *Televisión al-Manar*, extraído el 29 de octubre de 2004 de <http://www.manartv.com>
- Mumineen.org (1998-), *Index*, extraído el 28 de octubre de 2004 de <http://mumineen.org>
- Muslim Wake Up (2000-, 13 de octubre de 2004), *Index*, en <http://www.muslimwakeup.com>
- Muttaqoon (2003-), *Index*, extraído el 20 de junio de 2004 de <http://muttaqoon.blogdrive.com/>
- Naqshbandi Sufi Way (1997-), *Index*, extraído el 4 de agosto de 2003 de <http://www.naqshbandi.org/chain/40.htm>
- Norris, P., *Digital Divide? Civic Engagement, Information Poverty and the Internet Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Qaradawi.net (1999-), *Yusuf al-Qaradawi*, extraído el 10 de enero de 2000 de <http://www.qaradawi.net>
- Salafi Publications (1995-), *Deviated Sects*, extraído el 15 de octubre de 2004 de <http://www.salafipublications.com/sps/>
- Salam Pax (2002-2004), *Where is Raed?*, extraído el 10 de febrero de 2003 de http://www.dear_raed.blogspot.com
- Sistani.org (2002-), *Grand Ayatollah Sistani*, extraído el 13 de octubre de 2004 de <http://www.sistani.org>
- Umm Zaynab (2004-), *A Muslim Mother's Thoughts*, extraído el 17 de julio de 2004 de <http://islamicparenting.blogspot.com/>
- Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (2001), *Poner el adelanto tecnológico al servicio del desarrollo humano*, extraído el 13 de octubre de 2004 de <http://www.undp.org/hdr2001/spanish>.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

3. INTERNET COMO SÍMBOLO RELIGIOSO O LOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN INTERNET

“CHUPADAS REALES”:
SOBRE ALIENACIÓN Y CIBERGNOSIS

1. Introducción

Según la teoría de la secularización, las esferas tecnológica y religiosa son fundamentalmente incompatibles en el sentido de que el desarrollo y expansión de la primera contribuye a la desaparición inevitable de la segunda: “La secularización está en gran parte conectada íntimamente con el desarrollo de la tecnología, pues la tecnología es como tal la con-

* STEF AUPERS es un investigador recién doctorado en Sociología en la Universidad Erasmo (Rotterdam, Países Bajos). En 2004 defendió su tesis doctoral sobre la sacralización del yo y la tecnología digital en la modernidad tardía. Participa en el programa de investigación “Salvaciones ciberespaciales: Tecnología informática, Simulación y Gnosis moderna”, financiada por la Organización Holandesa para la Investigación Científica (NWO), donde actualmente estudia las seducciones gnósticas de los juegos de ordenador.

** DICK HOUTMAN es profesor adjunto de Sociología en la Universidad Erasmo (Rotterdam, Países Bajos). Su investigación aborda las consecuencias sociales y culturales de la decadencia de la fe y la tradición en las sociedades occidentales modernas, entre las cuales destaca sobre todo la difusión de espiritualidades vitales “nueva era”. Participa en el programa de investigación “Salvaciones ciberespaciales: Tecnología informática, Simulación y Gnosis moderna”.

Dirección: Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, Erasmus University, P. O. Box 1738, 3000 DR Rotterdam (Países Bajos). Teléfono: +31-10-4082387/2118/2085; Fax: +31-10-4089098. Correos electrónicos: Aupers@fsw.eur.nl; Houtman@fsw.eur.nl; <http://www.eur.nl/fsw/personeel/soc/houtman>.

densación de la racionalidad humana. Las máquinas, los dispositivos electrónicos, los ordenadores y todos los aparatos de la ciencia aplicada son elaboraciones racionales. Expresan los principios de la rentabilidad, la opción por los medios más eficaces para alcanzar fines determinados, y la eliminación de todo gasto superfluo de energía, tiempo o dinero. El instrumentalismo del pensamiento racional queda intensamente expresado en las máquinas” (Wilson 1976: 88).

Esta lógica de la secularización, que asume que “lo misterioso es tan sólo aquello que todavía no ha sido tecnificado” (Ellul 1967[1954]: 142) insinúa que los expertos tecnológicos son los pioneros de la racionalización y el desencantamiento, y como tales se caracterizan por un rechazo de la religión y la espiritualidad. Y al revés, se piensa que la gente religiosa considera la tecnología como una fuerza alienante, que amenaza con minar todo cuanto espiritualmente vale la pena. Aunque tal vez en el pasado se diera una relación tan tensa, esa teoría se está viendo cada vez más socavada por la revolución digital de la última década del siglo pasado. La película *Matrix*, por poner el ejemplo más obvio, no se limita a presentar la realidad virtual como incompatible con la religión o la espiritualidad. Efectivamente, la misión de Neo es liberar al género humano de su prisión digital, pero la matriz (*matrix* en inglés) se describe simultáneamente como mejor, en cierto modo, que la vida real: como un mundo lleno de oportunidades mágicas y espirituales que dota a Neo de poderes y capacidades sobrenaturales.

De hecho, autores contemporáneos como Bey (2001[1996]), Davis (1999[1998]) y Wertheim (2000[1999]) hacen conjeturas acerca de las maneras en que la tecnología digital crea mundos virtuales que abren posibilidades espirituales inauditas. En el presente artículo vamos a sostener que esos autores captan y presentan un proceso importante de cambio religioso que ha sido impulsado por la revolución digital de los años noventa. A lo que estamos asistiendo hoy es a una notable convergencia de tecnología digital y espiritualidad: una “cibergnosis” que constituye un traslado de lo sagrado a la esfera digital, inspirado por el deseo de superar las experiencias de alienación, sufrimiento e impotencia.

2. La tecnología digital y sus seducciones

“Si alguna vez has tenido ganas de salir de ti mismo, de tu vida, y sumergirte en otra que estuviera llena de fantasía y aventura, los mundos virtuales te ofrecen esta oportunidad”, afirma la página web del

juego de internet *Ultima Online*¹. Dicho espacio contrapone vida real y vida virtual, aburrimiento y diversión, monotonía y aventura. *Ultima Online*, así al menos se nos dice, “es el lugar donde puedes ser lo que quieras”. Es evidente que nos las vemos aquí con una página web que también sirve de instrumento mercantil. No obstante, su manera de presentar la realidad virtual es llamativamente parecida a la que uno de nosotros encontró entre los especialistas en tecnología de la información y la comunicación (ICT) de Silicon Valley mientras recogía datos para su tesis doctoral (Aupers 2004). Introducidos en la muestra debido a su tendencia a entender la realidad virtual como espiritual, dichos especialistas en ICT también creen que los mundos virtuales le permiten a uno superar las restricciones y limitaciones de la vida ordinaria, y hacer realidad todo su potencial humano.

Gwenny, una programadora que adopta el papel de diferentes personajes en juegos de rol *on-line* (entre ellos *Ultima Online*), explica que, para ella, lo que hace que jugar a esos juegos sea un acontecimiento espiritual es la experiencia de libertad ilimitada: “Jugar a *Ultima Online* tiene para mí una dimensión espiritual, sin duda. En *Ultima Online* puedes hacer tus propias ropas y tu armadura, puedes pescar y puedes hablar con gente. Es como la vida real, ¡sólo que mejor! No tienes que pagar el alquiler. Tengo montones de amigos ahí”. La mayoría de los encuestados coinciden en la importancia espiritual de una presencia incorpórea en la esfera virtual: “Cuando estás *on-line* no te ves en absoluto confinado por tu cuerpo. Puedes ir a lugares, puedes hacer cosas que te resultan imposibles en la vida real, puedes ver de manera diferente. No eres de un género, edad, color, tamaño o forma determinados”. Hablando sobre su proyecto *Placeholder*, un entorno natural simulado en el cual los participantes pueden adoptar forma de animal, Brenda Laurel dice: “Para mí el objetivo era, francamente, muy espiritual. Todo mi trabajo es (...) Es mágico. Nos hace pensar en un tipo de transformación que nunca habríamos considerado posible” (véase Cobb [1999] sobre las experiencias espirituales de otros participantes en este proyecto). René Vega, programador de ordenadores de Apple, compendia la opinión de los encuestados de que el ciberespacio no se puede comparar simplemente con el espacio físico de la vida real, debido a que la ausencia de gravedad, tiempo y lugar crea oportunidades casi ilimitadas: “Entras en un mundo completamente diferente. Las reglas de ese mundo son mucho más maleables que las de este mundo concreto. (...) Pueden alterar la naturaleza de la gravedad, pueden alterar la naturaleza de la comunicación (...). Cuando la gente se sumerge en esos mundos puede encontrarse, literalmente, con una experiencia

¹ Véase: <http://www.uo.com/>.

de otro mundo. Está en otro lugar. Sus sentidos están siendo alimentados con información de ese otro mundo, otro universo”.

Es precisamente esta diferencia decisiva respecto a la vida real lo que lo sitúa a uno en una posición divina, explica Mark Pesce. Pesce inventó el Lenguaje de Modelado de Realidad Virtual (VRML) –el sucesor tridimensional del Lenguaje de Marcas de Hipertexto (HTML)– y considera como meta principal de su vida la transformación de internet en un verdadero universo paralelo. “El ciberespacio”, afirma, “proporciona el impulso para desconectarse del sufrimiento que es el mundo (...). La gente que salta al ciberespacio tiene que crear el mundo, tiene que crear su sistema de creencias, tiene que crear las reglas. ¡No hay otro camino! Cuando saltas al ciberespacio, en él no hay nada salvo lo que lleves tú. En ese entorno, tú tienes que ser el factor mágico, el dios, para que algo suceda”.

Bonny de Vargo, experta en realidad virtual, habla de un encuentro virtual con su colega y colaborador Bruce Damer, también él pionero de la realidad virtual: “Recuerdo haber visto una vez a Bruce. Pasábamos un montón de tiempo trabajando físicamente, no virtualmente, en las mismas cosas. Y yo le veía virtualmente cuando estaba en otro lugar en otro lado del planeta. Después de no verlo durante un par de meses, me acerqué a él y quise abrazarlo. ¡Y pasé justamente a través de él! ¡Resulta muy extraño! Incluso puedes estar dentro del cuerpo de alguien. (...) Empiezas a sentirte como los espíritus, las almas, ya sabes (...). Tienes la sensación de penetrar en un mundo de fantasmas o algo así”. Y añade: “En la esfera digital (podía empezar a hacer) todo lo que quería y que estaba limitado por la gravedad y la geografía. (...) Cuando piensas en ti misma como una figura que se transforma, que sale fuera del cuerpo... Ya sabes: ¡un ser divino! En nuestros mundos, basta con levantarte para que puedas volar sobre la tierra y tener esa sensación de escalada. Miras las cosas a vista de pájaro. Así, pienso que eso te da una sensación de... ¡una especie de sentimiento divino!”. El diseñador de juegos Brian Moriarty, que sueña con crear un espacio virtual en el que la gente pueda vivir como ángeles o dioses, coincide: “La capacidad de estar en todas partes, en todos los lugares a la vez, sin volverse loco, es el verdadero reto. ¿Por qué hemos de conformarnos con avatares² cuando podemos ser ángeles?”³.

² El término “avatar” procede del hinduismo, en el cual se refiere a la materialización de un dios. En la cultura digital se refiere a lo contrario, a una representación digital del yo.

³ Brian Moriarty, en una conferencia pronunciada en un Congreso de juegos de ordenador en 1996.

Cuatro de los encuestados son “extropianos”, miembros de uno de los grupos poshumanistas o transhumanistas más conocidos y más activos, que pretenden la liberación del espíritu humano del cuerpo mortal, para permitirle vagar eternamente por un espacio infinito generado por ordenador (p. ej., Davis 1999[1998], Dery 1996, Fukuyama 2002). Los extropianos están organizados en el Instituto Mundial de Extropía. Su principal portavoz, Max More, resume sus ambiciones de la manera siguiente en su manifiesto “Declaración transhumana”: “Buscar más inteligencia, sabiduría y eficacia, una duración indefinida de la vida y la eliminación de los límites políticos, culturales, biológicos y psicológicos puestos a la autorrealización. Superar continuamente las constricciones impuestas a nuestro progreso y nuestras posibilidades. Extenderse al universo y avanzar sin fin”⁴. Uno de los extropianos encuestados es Spike Jones, un ingeniero aeroespacial que a finales de los años ochenta, tras leer la obra de Erik Drexler *La nanotecnología: El surgimiento de las máquinas de creación* (1990[1986]), se interesó por la nanotecnología. Otro es David Harris, que trabaja para una empresa que estudia la creación de *biochips* y está fascinado por las consecuencias espirituales de descargar conciencia humana en un ordenador: “¡Eh! Soy la continuación de David Harris. Sí, sé que su cuerpo físico desapareció. Pero aquí estoy, dentro del ordenador. ¡Y soy más rápido! ¡Podría ser transmitido a través del universo en forma de *bits*, en vez de con un cuerpo!’. Esto prepara la idea de ser almas, entes espirituales”. Otro extropiano, un programador que se hace llamar Reason (“razón”), cree que el género humano está a punto de librarse del cuerpo y de convertirse en dioses, ángeles o entes espirituales: “Vamos a convertirnos en dioses tan pronto como nos hagamos de la manera que queremos. (...) En este momento estamos llegando a una etapa de la historia de la humanidad en la que podremos hacer todo cuanto soñemos (...). La capacidad de convertirme en más que humano, en mucho, mucho más que humano, hasta tal punto que ni siquiera puedo concebir en qué me convertiré. ¡Me convertiré en un dios! Todo el que quiera convertirse en un dios se convertirá en un dios. Te sientas ahí y simplemente no puedes abarcarlo con tu mente. Pero evidentemente es el camino que hay que seguir. Es inevitable. Si eliges esa senda”.

⁴ More, “A Transhuman Declaration”, <http://www.extropy.org/ideas/principles.html>.

3. Cibergnosis

Este discurso guarda una sorprendente correspondencia con el gnosticismo clásico tal como floreció en torno al siglo III a. C., tras la decadencia del Imperio romano. En la cosmología del gnosticismo antiguo se considera a la persona un ser esencialmente espiritual, que originariamente habitaba un mundo divino de luz, pero que luego cayó en la cárcel mundana del cuerpo y del mundo material, creado por un dios falso, el “demiurgo”. De ahí que el gnosticismo se caracterice por una actitud de rechazo del mundo y unos intensos sentimientos de alejamiento y nostalgia –un deseo de regresar al origen divino del ser humano–: “La meta del esfuerzo gnóstico es la liberación del ‘hombre interior’ de las ataduras de este mundo y su regreso a su esfera originaria, la de la luz” (Jonas 1958: 44). Por consiguiente, los gnósticos buscan la salvación en mundos espirituales, que se han de encontrar de manera especial dentro de los estratos más profundos de su propia conciencia, donde, según afirman ellos, sigue ardiendo lentamente la “chispa divina”: “los gnósticos de todas las épocas buscan a Dios (es decir, la realidad, el sentido y la libertad totales) en lo profundo de sus propias almas” (Zijderveld 1970: 108). Como el gnosticismo clásico, el discurso expuesto antes considera la vida mundana como insatisfactoria, limitante y alienante –como una cárcel que le impide a uno dar expresión plena a sus verdaderos poderes y potencialidades–. Sin embargo, mientras que el gnosticismo clásico busca salvación respecto al cuerpo y el mundo material, este discurso de la “cibergnosis” abraza precisamente la tecnología digital en cuanto promete salvación del sufrimiento y de la impotencia de la vida real y en cuanto permite superar el estado de alienación del hombre.

Esta atribución de significado espiritual a la esfera digital constituye un cambio notable respecto a la contracultura de los años sesenta y setenta. Impulsada por un deseo de escapar de la moderna sociedad tecnocrática y de incrementar la libertad individual, la contracultura hacía hincapié en la incompatibilidad de tecnología y espiritualidad. Propagaba una búsqueda espiritual de sentido en los estratos más profundos del yo y buscaba salvación por medio de técnicas naturales suaves tales como la medicina alternativa y las terapias psicoespirituales (Roszak 1969, Zijderveld 1970). Aunque la postura antitecnológica no careció de detractores en su época, los escritos y actividades disidentes de influyentes miembros de la contracultura como Robert Pirsig, Ken Kesey y Timothy Leary fueron la excepción, no la regla. En *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance* (1984[1974]), por ejemplo, Pirsig criticaba el dualismo de tecnología y naturaleza adoptando una perspectiva que englobaba ambas radi-

calmente, y Kesey y Leary exploraron las posibilidades espirituales y de expansión de la mente que brindaba la tecnología –especialmente, pero no sólo, el LSD (p. ej., Davis 1999[1998], Dery 1996, Rushkoff 1994)–.

Desde entonces, la tecnología se va viendo cada vez más como salvadora y no como alienante. Inspirados por la obra de autores de ciberpunk como William Gibson, Vernor Vinge, Neal Stephenson y Rudy Rucker, miembros de la contracultura como Timothy Leary y Terence McKenna cambiaron las drogas alucinógenas por la tecnología digital en su búsqueda de expansión mental y espiritualidad. A partir del rápido desarrollo de las tecnologías digitales en los años noventa, Silicon Valley ha sido testigo de una auténtica fecundación cruzada de espiritualidad y tecnología informática, visible en revistas influyentes tales como *Axess*, *The Village Voice* y *Mondo 2000*. En especial *Mondo 2000* se convirtió en una plataforma para la cooperación entre pioneros de la realidad virtual como Jaron Lanier y Eric Gullichsen, autores de ciberpunk como William Gibson y Rudy Rucker, y soñadores espirituales como Leary, McKenna y también John Perry Barlow⁵. Queen Mu y R. U. Sirius, fundadores de *Mondo 2000* en 1989, rechazan la sacralización hecha en los años sesenta de la naturaleza (“¡Era aburrida!”) y propagan en su lugar las posibilidades espirituales de la realidad virtual: “*Mondo 2000* está aquí para cubrir la vanguardia de la cultura híper. Te traeremos lo último en forma mutacional interactiva humana-tecnológica cuando se produzca (...). Estamos hablando de posibilidades totales. Ataques radicales contra los límites de la biología, la gravedad y el tiempo. (...) Secuestrar la tecnología para la capacitación personal, la diversión y los juegos. ¡Flexionar esas sinapsis! ¡Avivar esos neuropéptidos! Hacer de los estados de felicidad absoluta nuestra conciencia normal cuando estamos despiertos. Convertirse en el Ángel Biónico (...)” (citados en Sobchack 2001[1994]: 324).

Hoy en día se sostiene incluso que la revolución espiritual de los años sesenta y setenta contribuyó de manera importante a la revolución digital de los años noventa (p. ej., Dery 1996, Himanen 2001, Pels 2002) y que los expertos en ICT de Silicon Valley, a diferencia de los de la costa este de los Estados Unidos, no hacen tanto hincapié en las promesas utilitarias, económicas y administrativas de la tecnología digital, sino que más bien “(quieren) que la realidad virtual haga las veces de LSD a máquina, que revolucione la conciencia” (Heim

⁵ Barlow escribió las letras para el grupo psicodélico Grateful Dead, es cofundador de la Electronic Frontier Foundation y autor del influyente ensayo “Declaración de independencia del ciberespacio”. Véase: http://www.eff.org/Publications/John_Perry_Barlow/barlow_0296.declaration.

1993: 142). Es muy significativo, en efecto, que muchos pioneros de la tecnología digital de Silicon Valley estén enraizados en la contracultura espiritual y psicodélica de los años sesenta. Ejemplos son Steve Jobs y Steven Wozniak (que construyeron el ordenador Apple), Bill Joy (cofundador de Sun Microsystems), Mitch Kapor (Lotus 1-2-3), Stewart Brand (que introdujo el concepto de PC), y Jaron Lanier y Brenda Laurel (pioneros de la realidad virtual).

La afinidad que los adeptos de la Nueva Era y los Paganos muestran con el ciberespacio confirma también la convergencia de tecnología digital y espiritualidad. Como vástagos más destacados del esoterismo occidental de hoy, la Nueva Era y el Paganismo rechazan la creencia en fuentes “externas” de verdad y sentido. Éstos sólo se pueden encontrar dentro de los estratos más profundos del yo: “(...) el aspecto más omnipresente e importante de la *lingua franca* de la Nueva Era es que la persona es, esencialmente, espiritual. Experimentar al ‘yo’ como tal es experimentar a ‘Dios’, a ‘la Diosa’, la ‘Fuente’, la ‘Conciencia de Cristo’, el ‘niño interior’, el ‘camino del corazón’ o, simplemente y (...) con mucha frecuencia, ‘espiritualidad interior’” (Heelas 1996: 19). Como tales, Nueva Era y Paganismo ofrecen una alternativa epistemológica a la “fe” (cristianismo) y a la “razón” (ciencia). En contraste con estas dos visiones epistemológicas rivales, aquéllas buscan “gnosis”: “Según (la gnosis), la verdad sólo se puede encontrar mediante una revelación, intuición o ‘iluminación’ personal e interior. La verdad sólo se puede experimentar personalmente: en contraste con el conocimiento de la razón o la fe, en principio no es accesible a todos. Este ‘saber interior’ no se puede transmitir mediante un lenguaje discursivo (que lo reduciría a conocimiento racional). Ni puede ser objeto de fe (...) porque en última instancia no hay otra autoridad que la experiencia personal e interior” (Hanegraaff 1996: 519).

La búsqueda de una espiritualidad del yo y la sacralización de éste que trae consigo van acompañadas de una demonización de las instituciones sociales. Todo lo que no es escogido por el yo, sino impuesto “artificial” y “externamente”, y aquello que como tal subordina al yo a pautas de conducta dadas de antemano, se rechaza. Más aún: se considera que la acomodación a las expectativas vinculadas con el rol institucional es la responsable de un estado de alienación que sólo puede conducir a la decepción, la amargura, la infelicidad, el trastorno mental, la depresión, la enfermedad física y la violencia (Aupers y Houtman 2003). Este estado de alienación sólo se puede superar dando expresión plena al yo divino, sin las trabas impuestas por las instituciones sociales y las expectativas vinculadas al respectivo rol. En esos círculos, el ciberespacio se considera sumamente

atractivo para este propósito, a juzgar por las observaciones hechas en la bibliografía reciente sobre religión y ciberespacio. Muchos adeptos de la Nueva Era y Paganos interpretan internet como un espacio profundamente encantado y mágico. Lo consideran “el instrumento que sin la ayuda de nadie puede transformar nuestro mundo en un paraíso” (citado en Pels 2002: 107), como algo “que conecta todo” y es “verdaderamente mágico, puesto que todo lo que es es energía” (citado en Nightmare 2001: 66-67). Igualmente significativo es que Berger (1999: 76), Davis (1999[1998]: 184) y Nightmare (2001: 23) declaren que la Nueva Era y el Paganismo son las religiones que más rápidamente crecen en internet.

Dicho brevemente, hoy en día estamos viendo, no sólo a especialistas en ICT que sueñan sueños gnósticos de total libertad y omnipotencia en una realidad virtual, sino también a gnósticos adeptos de la Nueva Era y Paganos que consideran el ciberespacio como profundamente encantado y mágico. Ambos tipos de indicio apuntan a la misma conclusión: lejos de ser incompatibles, espiritualidad y tecnología digital han convergido en una medida que contradice llamativamente los presupuestos de la teoría de la secularización.

4. Conclusión

Desde la revolución digital de los años noventa, el conocido antagonismo de espiritualidad y tecnología, en general todavía característico de la contracultura de los años sesenta y setenta, ha sido cuestionado y rechazado. Parece que la tecnología digital se considera cada vez más el medio por excelencia para liberar al yo del sufrimiento y la imperfección mundanos y para superar la alienación de la vida moderna. La revolución digital de los años noventa, por consiguiente, parece haber estimulado un traslado radical de lo sagrado, en lugar de haber empujado simplemente al mundo contemporáneo a un futuro ineludiblemente secular. Por supuesto, hace poco que se ha acometido en serio la tarea de cartografiar y teorizar las relaciones entre modernidad, tecnología digital y religión⁶. Sin embargo, incluso en esta fase inicial es improbable que la vieja teoría de la secularización sea capaz de escapar indemne del campo de batalla intelectual.

⁶ El programa de investigación *Salvaciones ciberespaciales: Tecnología informática, Simulación y Gnosis moderna*, financiado por la Organización Holandesa para la Investigación Científica (NWO), pretende contribuir a este objetivo combinando los esfuerzos investigadores de Peter Pels, Dorien Zandbergen, Sabine Lauderbach y quienes suscriben.

Bibliografía citada

- Aupers, Stef (2004), *In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie* [Bajo el hechizo de la modernidad: sacralización del yo y tecnología informática], Aksant, Amsterdam 2004.
- y Dick Houtman (2003), “Oriental Religion in the Secular West: Globalization, New Age, and the Reenchantment of the World”, en *Journal of National Development*, vol. 16, nn. 1&2 (2003) pp. 67-86.
- Berger, Helen A. (1999), *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*, University of South Carolina Press, Columbia 1999.
- Bey, Hakim (2001[1996]), “The Information War”, en David Trend (ed.), *Reading Digital Culture*, Blackwell Publishers, Oxford 2001, pp. 115-122.
- Cobb, Jennifer J. (1999), “A Spiritual Experience of Cyberspace”, en *Technology in Society: An International Journal*, vol. 21, nº 4 (1999) pp. 393-407.
- Davis, Erik (1999[1998]), *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, Serpent’s Tail, Londres 1999.
- Dery, Mark (1996), *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century*, Grove Press, Nueva York 1996.
- Drexler, K. Eric (1990[1986]), *Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology*, Anchor Books, Nueva York 1990 [trad. esp.: *La nanotecnología: El surgimiento de las máquinas de creación*, Gedisa, Barcelona 1993].
- Ellul, Jacques (1967[1954]), *The Technological Society*, Vintage Books, Nueva York 1967 [trad. esp.: *La edad de la técnica*, Octaedro, Barcelona 2003].
- Fukuyama, Francis (2002), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York 2002 [trad. esp.: *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*, Suma de Letras, Madrid 2003].
- Hanegraaff, Wouter J. (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden-Nueva York 1996.
- Heelas, Paul (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell Publishers, Oxford-Cambridge 1996.

- Heim, Michael (1993), *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 1993.
- Himanen, Pekka (2001), *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, Vintage, Londres 2001 [trad. esp.: *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*, Destino, Barcelona 2002].
- Jonas, Hans (1958), *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston-Beacon Hill 1958 [trad. esp.: *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid 2003].
- Nightmare, M. Macha (2001), *Witchcraft and the Web: Weaving Pagan Traditions Online*, ICW Press, Toronto 2001.
- Pels, Peter (2002), “The Confessional Ethic and the Spirits of the Screen: Reflections on the Modern Fear of Alienation”, en *Etnofoor*, vol. 15, nº 1&2 (2002) pp. 91-120.
- Pirsig, Robert (1984[1974]), *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*, Bantam Books, Nueva York 1984 [trad. esp.: *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta*, Mondadori, Barcelona 1999].
- Rozzak, Theodore (1969), *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Doubleday, Garden City (Nueva York) 1969 [trad. esp.: *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*, Kairós, Barcelona 1973].
- Rushkoff, Douglas (1994), *Cyberia: Life in the Trenches of Hyperspace*, Harper Collins Publishers, San Francisco 1994 [trad. esp.: *Ciberia, la vida en las trincheras del hiperespacio*, Mondadori, Barcelona 2000].
- Sobchack, Vivian (2001[1994]), “New Age Mutant Ninja Hackers: Reading Mondo 2000”, en David Trend (ed.), *Reading Digital Culture*, Blackwell Publishers, Oxford 2001, pp. 322-333.
- Wertheim, Margaret (2000[1999]), *The Pearly Gates of Cyberspace: A History of Space from Dante to the Internet*, Virago Press, Londres 2000.
- Wilson, Bryan (1976), *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1976.
- Zijderveld, Anton C. (1970), *The Abstract Society: A Cultural Analysis of Our Time*, Doubleday & Company, Nueva York 1970.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

Nathan D. Mitchell *

RITUAL Y NUEVOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

En su libro *Imaginar lo sagrado*, el filósofo Paul Ricoeur comenta que “las tradiciones religiosas utilizan ontológicamente un vocabulario e imágenes potentes para iluminar todas las cuestiones últimas que preocupan a los seres humanos, es decir, nuestras preguntas sobre el significado de la vida, nuestra confrontación con la muerte, nuestros esfuerzos para sentirnos cómodos dentro del universo. Nuestros mundos individuales y sociales están infradesarrollados y empobrecidos porque ya no poseemos un lenguaje simbólico público que hable tanto de la irrupción como de los indicios de la trascendencia en nuestra vida”¹. La preocupa-

* NATHAN MITCHELL se licenció en Lenguas clásicas en el St. Meinrad College (1966), hizo un máster de Estudios religiosos en la Universidad de Indiana (1971) y se doctoró en Teología en la Universidad de Notre Dame (1978). Es director asociado de investigación en el Centro de Pastoral Litúrgica y profesor de Liturgia en el Departamento de Teología de la Universidad de Notre Dame.

Entre los libros del Dr. Mitchell destacamos los siguientes: *Cult and Controversy*, The Liturgical Press/A Pueblo Book, Collegeville, Minnesota 1982; *Eucharist as Sacrament of Initiation*, Liturgy Training Publications, Chicago 1994; y, más recientemente, *Real Presence: The Work of Eucharist*, nueva edición aumentada, Liturgy Training Publications, Chicago 2001. Desde 1991 publica una columna titulada “The Amen Corner” en la revista *Worship*. La Academia Norteamericana de Liturgia le otorgó el Premio Berakah en 1998.

Dirección: University of Notre Dame, Center for Pastoral Liturgy, 441 Malloy may, Notre Dame, IN, 46556 (Estados Unidos). Correo electrónico: Nathan.D.Mitchell.2@nd.edu

¹ Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, trad. de David Pellauer, ed. Mark I. Wallace, Fortress, Minneapolis 1995, p. 15; citado en Connell, “On the U.S. Aversion”, pp. 400-401.

ción de Ricoeur por el destino del lenguaje religioso y los símbolos rituales en nuestras culturas contemporáneas sigue siendo oportuna. La “revolución de la información”, que actualmente configura tantos aspectos de la vida moderna (al menos en las naciones occidentales industrializadas), plantea, obviamente, nuevos desafíos a nuestra capacidad para escuchar “un lenguaje simbólico público que hable tanto de la irrupción como de los indicios de la trascendencia en nuestra vida”. Este artículo se centrará en algunas de las formas en que la revolución de la información ha comenzado a impactar en nuestra experiencia y comprensión de los rituales cristianos.

Palabra, web y mundo

Hace varios años, *The New York Times Sunday Magazine* publicó una breve noticia con el título “Religión: Conexión con los monjes”². En él describía la iniciativa de una comunidad de monjes de clausura del Monasterio de Cristo en el Desierto (en Nuevo México). *Times* informaba de que uno de los monjes, que había sido anteriormente programador de ordenadores, estaba desarrollando “una comunidad virtual *on-line* para todo tipo de católicos de una América que es una gran vidriera de colores, con servicio de correo electrónico, noticias y foros de chat”. Se trataba de un proyecto de “conexión *on-line* con la liturgia monástica” con el objetivo de que “la gente, en cualquier lugar y tiempo, pudiera ver, escuchar y rezar con los monjes, que en la capilla utilizarían pantallas electrónicas regaladas por IBM en lugar de los habituales libros de coro”³.

No parece que se haya materializado este plan tan ambicioso, pero el hecho de que se hubiera pensado en él muestra que no sólo hemos entrado en un nuevo siglo y un nuevo milenio, sino en una nueva era de las tecnologías de la comunicación que está ya remodelando el modo de nuestra expresión religiosa en el culto, como con toda seguridad lo hizo la imprenta a finales del siglo XV y comienzos del XVI. En efecto, el autor del artículo de *The New York Times* (que hemos citado en el párrafo anterior) sugería que, “en lugar de pertenecer una determinada parroquia”, los católicos del futuro podrían encontrarse con sus congregaciones en una “comunidad orante conectada mundialmente *on-line*”, lo que producirá “una nueva forma de entender la comunidad” que “sacudirá profundamente la organización de la Iglesia”⁴.

² *The New York Times*, 23 de agosto de 1998, p. 17.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

No podemos poner en duda que la revolución de la información que está ahora desarrollándose es tan trascendental como lo fueron la revolución industrial en el siglo XVIII y la de Gutenberg en el siglo XV. Aun así, podemos percibir que existe una conexión real e histórica entre los modernos portales de internet y los *scriptoria* monásticos de la Edad Media, que produjeron una enorme cantidad de materiales, desde las Biblias espléndidamente ilustradas hasta las copias de los epigramas subidos de tono del poeta latino Marcial. Como los especialistas en ordenadores han observado desde hace tiempo, las páginas de la red están conectadas entre sí por palabras, frases o iconos hipervinculares, que, con un simple “clic” del ratón, descargan otra página en la pantalla del ordenador, que, tal vez, ha sido creada por una librería que se encuentra a miles de kilómetros de distancia. Las raíces ancestrales de este sistema hipervincular en que se basan los ordenadores se encuentran en aquellas Biblias hermosamente ilustradas a mano que los monjes medievales elaboraban en sus *scriptoria*. En efecto, la Biblia fue el primer libro que fue internamente interconectado mediante un sistema de notas o glosas de referencias cruzadas que se escribían en los márgenes y que conducían al lector de un determinado pasaje bíblico a otro texto escrito tal vez muchos siglos antes. Estas notas marginales fueron, efectivamente, los remotos precursores del sistema de hipervínculos que ahora resulta tan familiar a cualquier usuario de la red. Ciertamente, la glosa bíblica y el hipervínculo del ordenador pueden ser dos inventos humanos que, aunque separados por los siglos, comparten una intuición común, a saber, que todo cuanto hay en el mundo “está unido” en cierto modo, es decir, que todo acontecimiento, hecho o dato está conectado con otro.

Desde este punto de vista, la revolución de la información desarrollada mediante los ordenadores puede considerarse “una buena nueva”. La posibilidad de vincular y conectar a las personas con informaciones vitales, con recursos y entre ellas mismas es, a todas luces, algo beneficioso. La tecnología moderna de la información nos da, en efecto, una capacidad, sin precedentes anteriores, de conectar a una persona con otra, de conectar a las personas con la historia, así como la conexión a una corriente inagotable de ideas, información, imágenes, culturas, arte y todo tipo de productos. Los hipervínculos tienen un enorme potencial para remodelar nuestra vida privada y pública. Pero también tiene esta revolución de la información un lado negativo, que cualquiera que haya sido molestado por la presencia de teléfonos móviles en espacios públicos podría contar. La gente está hoy ciertamente *conectada*, pero estas conexiones son frecuentemente banales, pasajeras, frágiles e inestables. Con unos “clics” se puede crear o destruir una página web. Un *hacker* adolescente con

un poco de ingenuidad y tiempo puede meterse en los archivos de un sofisticado sistema bancario o robar de un sistema de seguridad de una nación datos clasificados como secreto.

También hay otro factor que hemos de tener en cuenta. El sistema “hipervincular” de los márgenes escritos en las Biblias era fundamentalmente un sistema *público*, anclado en el tiempo y accesible para toda persona ilustrada que deseara investigarlo. Además, en las manos y corazones de los creyentes, la Biblia no se percibía como una colección de mensajes impersonales, sino como un archivo de las *promesas* hechas por un Dios *personal* a un pueblo *particular*. En contraste, la utilización actual de los hipervínculos de internet es una empresa altamente solitaria, privada e impersonal.

Por tanto, internet no sólo cambia el *modo* en que “accedemos a la información”, sino que cambia la verdadera naturaleza del modo en que *leemos*. Consideremos, en primer lugar, cómo comprendieron las generaciones anteriores de cristianos la “lectura” ritual de la Biblia. Recordemos que, originalmente, la Biblia no era un simple “texto”, sino una especie de “texto musicado”, una “partitura” musical que había que interpretar. El objetivo del texto no era que se leyera en silencio con los ojos y se comprendiera con la mente, sino que fuera pronunciado, comunicado, cantado y escuchado. Al *ser interpretada*, la Biblia creaba una especie de “democracia” lectora en la que podían participar tanto quienes hablaban como quienes escuchaban. Durante siglos, en Occidente se ha considerado la lectura como una actividad *motora*, una actividad *social*, un hecho de carne y saliva, de movimiento de labios, dientes y lengua. La lectura en voz alta era un modo de conectar los *significados* y *recuerdos* de una persona (o comunidad) al *movimiento*. Ésta es una de las condiciones que dio a la Biblia su enorme poder para transformar las estructuras sociales. Puede argumentarse, por ejemplo, que la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos no fue solamente provocada por las presiones socioeconómicas de mediados del siglo XIX, sino también (y sobre todo) por el hecho de que los cuáqueros y otras personas piadosas comprendieron el *vínculo*, la inevitable *conexión*, entre Ex 13,21 (donde Dios marcha ante al pueblo en forma de columna de nube durante el día y columna de fuego durante la noche) y 1 Cor 10,1-4, donde Pablo compara la obra liberadora de Moisés con la de Cristo. Para los partidarios de la abolición, esta conexión y sus consecuencias eran totalmente evidentes: *Los cristianos están moralmente obligados a repetir en su propio tiempo y lugar la obra liberadora de Moisés*. Siempre que haya una *persona* esclavizada o siempre que se esclavice a una *persona*, la acción de liberación prometida por Dios

sigue inacabada. *Aceptar* la esclavitud (tanto como víctima o como autor) es reclutarse en el ejército del faraón. *Luchar en su contra* es obedecer los mismos imperativos que tanto Moisés como Jesús obedecieron. En suma, el sistema de hipervínculos de la Biblia se introdujo directamente en el cuerpo humano; sus vínculos, su mensaje moral y ético, eran físicos y tangibles. Además, se asumía que *tanto la Biblia como los cuerpos podían mantener sus promesas*. Como el cuerpo de una persona, la Biblia podía ser levantada, sostenida, girada, acunada, besada, bañada en un torbellino de luz y perfume, como de hecho se hacía durante la celebración de la liturgia.

Actualmente se ha visto dramáticamente alterada nuestra forma de entender la lectura. Por una razón: la “página escrita” se ha convertido en una “pantalla” sobre la que tenemos un enorme poder editorial. Podemos “guardar” y “borrar” archivos a placer. Podemos “pegar” o “copiar” libros enteros mediante un simple “clic” con el ratón. Como ha escrito Ivan Illich, “El libro ha... dejado de ser la metáfora fundamental de nuestra época; la *pantalla* lo ha sustituido. El texto alfabético se ha convertido [actualmente] en uno de los muchos modos de codificar algo... llamado ‘el mensaje’”⁵. La “página” ya no es una especie de “reluciente icono pintado en el pergamino” (como lo era en la época de las grandes Biblias ilustradas), sino, más bien, “un lámina que entinta la mente... una pantalla en la que se proyecta la página y de la que, en un instante, puede volatizarse”⁶. En consecuencia, una cultura dirigida por la tecnología de los ordenadores reacciona ante las páginas de una forma completamente diferente al modo en que el *ritual* reacciona ante ellas. La *liturgia* aún sigue pensando en la página sagrada como *un icono encarnado*. Aun cuando los “evangelizadores” modernos no puedan competir con obras maestras como el Libro de Kells irlandés (que se copió en County Meta en torno al año 800 d.C.), continúan siendo tratados litúrgicamente como objetos de especial veneración. En efecto, el texto evangélico (aunque ya no es tan ricamente ilustrado) permanece como una parte de la acción ritual de la comunidad cristiana. Se inciensa solemnemente y se besa, y, por tanto, la página *litúrgica* aún se nos ofrece como un “objeto sagrado... que se lleva con gran solemnidad... es venerado... iluminado por una vela especial... es un objeto de culto”⁷.

⁵ *In the Vineyard of the Text*, University of Chicago Press, Chicago 1994, p. 3. El corchete es mío.

⁶ *Ibid.*, p. 5.

⁷ *Ibid.*, pp. 107-108.

El impacto de la revolución de la información en el culto cristiano

Hasta la fecha, por tanto, la tradición ritual de la Iglesia católica se resiste a la transformación cultural de la página, es decir, a dejar su escritura iluminada por la pantalla parpadeante. Sin embargo, son muchos los que sostendrían que, en esta competición entre la Iglesia y la cultura, la *cultura* parece conseguir la victoria, tal como ocurrió, por ejemplo, en el siglo XVI, cuando los libros impresos suplantaron a los manuscritos. Tal vez irónicamente, el Concilio que muchos neo-conservadores católicos citan como el pilar de la ortodoxia, es decir, el Concilio de Trento, abrazó la tecnología de “vanguardia” de su época. Como resultado, todos los libros litúrgicos reformados tras el Concilio (comenzando con el breviario en 1568 y terminando con el ritual de 1614) fueron obras *impresas*. Después de todo, la invención tecnológica de la imprenta permitió la creación de lo que vino a llamarse *editiones typicae*, es decir, ediciones oficiales de los rituales litúrgicos que podían utilizarse como modelos autorizados de comparación para todos los otros textos impresos. Claramente, esto sirvió al objetivo de la Iglesia de crear una liturgia verdaderamente “global” que fuera uniforme (o pudiera llegar a serlo) en todas las diócesis y parroquias.

Por tanto, la actual revolución de la información no es la primera innovación tecnológica que la Iglesia ha tenido que afrontar. Así, por ejemplo, el renacimiento artístico e intelectual que se produjo en el siglo XII en Europa fue un “despertar” estimulado, en parte, por el contacto de los cristianos con otras culturas como resultado de las cruzadas. Este renacimiento del siglo XII no sólo tuvo consecuencias en la transformación de la arquitectura cristiana (haciendo posible el nacimiento del estilo “gótico”), sino también en la reorganización visual de las páginas manuscritas para acomodarlas al “nuevo aprendizaje” de los filósofos y teólogos escolástico. En segundo lugar, nos encontramos con las dos revoluciones gemelas de finales del siglo XV: la de Copérnico en el ámbito de la astronomía y la de Gutenberg en el campo de la imprenta y los tipos móviles. Posteriormente se produjo la “revolución industrial”, que comenzó a mediados del siglo XVIII en Inglaterra y rápidamente se extendió al continente europeo y al nuevo mundo.

Estas tres revoluciones reorganizaron radicalmente el pensamiento, el comercio, la política, la religión y la economía de Occidente, por no hablar de los métodos de producción y de la consiguiente relación entre los trabajadores y sus productos. Así, el renacimiento del siglo XII, que hemos mencionado en el párrafo anterior, reorganizó la com-

posición visual de la página manuscrita, de modo que dejó de ser una *partitura* (una partitura *vocal* para la interpretación *pública*, como las páginas de los evangelarios) para convertirse en un *texto* (un instrumento *técnico* para el *pensamiento*). Las páginas dejaron de ser “arte”, iconos llenos de colorido como los que encontramos en el Libro de Kells; en su lugar, se convirtieron en los escenarios para la disputa y la argumentación de los “eruditos”, los profesores de universidad, los “escolásticos” medievales (representados, por ejemplo, por Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino). El “texto” nuevo que emergió en los siglos XII y XIII era un producto de la *mente* y el *pensamiento* más que de la acción y el movimiento ritualizados. Todo cuanto se entendía por “texto” era totalmente *independiente de la página física y pintada*. El texto no necesitaba estar anclado en la realidad física, sino que podía “flotar” entre las páginas y ser manipulado a voluntad como instrumento para las argumentaciones de los eruditos. El “texto” ya no era una “partitura para la interpretación vocal”, sino un instrumento del que podía disponerse constantemente como de un arma para combatir o demoler los argumentos de los adversarios. Los textos comenzaron a tener vida por sí mismos, una vida *privada*, una vida *dentro* de la mente, una vida *dentro del* pensamiento y la cognición, una vida que pertenecía más a los individuos aislados que a una comunidad de especialistas. Los *textos* fueron *separados* de los objetos físicos (la página pintada, el libro ilustrado) y comenzaron a vivir en lo que hoy llamaríamos una “realidad virtual”. Como consecuencia se alteró sustancialmente nuestra relación humana con “lo que es” y con “lo que es *real*”. Lo que *pensamos* llegó a ser más “real” que lo que *percibimos* o *sentimos*. El *pensar* se convirtió en algo superior al *hacer*, es decir, la cognición y el pensamiento se consideraron superiores a los hechos y las acciones.

Por consiguiente, durante al menos ochocientos años, los occidentales hemos estado avanzando hacia la red mundial, donde los textos aparecen como un tejido electrónico en una pantalla, y siglos de conocimiento adquirido pueden borrarse o eliminarse a voluntad con una pulsación en el teclado o con un movimiento de ratón. En este punto me gustaría indicar que las principales revoluciones tecnológicas del segundo milenio se han acelerado rápidamente desde mediados del siglo XX. En la actualidad, al comenzar el tercer milenio, los cristianos hemos de afrontar los desafíos que proceden de cinco frentes: 1) En primer lugar, como resultado de la innovación tecnológica, la autoridad y el poder en todas sus formas, política, social, económica, moral y religiosa, se *desplazan del centro y se encaminan hacia los márgenes*. 2) La experiencia de lo que significa “pertenecer” (a una comunidad o una tradición) se ha visto radicalmente alterada.

3) La distinción entre lo “público” y lo “privado” (en todos los asuntos relativos a las creencias y el comportamiento) se ha hecho borrosa. 4) Las autoridades que están en el “centro” o “por encima” tienen cada vez más difícil controlar y censurar el *contenido de o el acceso a* la información, pues nos encontramos con un mundo en el que cada vez es más difícil guardar los secretos. 5) Están cambiando nuestras definiciones de “comunidad” y “asamblea”. Como lo expresa la noticia publicada en *The New York Times* (mencionada anteriormente), los católicos del futuro “pueden descubrir que su ‘congregación’ es una comunidad orante que está conectada mundialmente *on-line*”. En los párrafos que siguen examinaré de forma detallada cada uno de estos cinco desafíos.

1. Poder/autoridad

En las culturas arcaicas o tradicionales (como la del antiguo Israel, por ejemplo), *el poder y la autoridad tienden a fluir hacia un centro*, hacia un líder carismático, una patria, una confederación de tribus, una monarquía, un templo y un sacerdocio, y, finalmente, hacia un *libro* (la Torá o la Biblia [Tanak]). Pero en el mundo de internet y de la red, *el poder y la autoridad fluyen lejos del centro en dirección a la periferia, hacia los márgenes*. No cabe la menor duda de que la tecnología moderna de la información, desde los ordenadores personales hasta los teléfonos móviles que transmiten al instante imágenes y vídeos, está ya remodelando nuestra definición de “comunidad”, y este mismo fenómeno sacudirá profundamente la organización tradicional de la Iglesia.

Durante los últimos veinte años, los católicos hemos sido testigos de todo lo contrario, es decir, del febril esfuerzo de Roma por *recentralizar* la autoridad, *restablecer* el control y *reafirmar* las pretensiones del poder y el prestigio papal. Muchos cardenales de la curia piensan que están lográndolo, pero yo sospecho que se equivocan. Después de todo, si un estudiante de primer curso de secundaria en una escuela de una ciudad del interior como es Baltimore puede encontrar la fórmula para hacer una bomba atómica en internet, o descubrir un modo para meterse en los archivos confidenciales del Pentágono mediante la red, entonces es evidente que el *poder* se ha desplazado del centro hacia los márgenes. Los católicos no somos inmunes a estos desplazamientos del poder. Ésta puede ser una de las razones por las que los americanos católicos reaccionan entusiastamente ante el papa como *celebridad*, pero apenas prestan atención a sus declaraciones sobre muchas “cuestiones morales” (p. ej., el con-

rol de natalidad, la planificación familiar, la legitimidad de la pena de muerte, etc.). La moral católica tradicional se basaba en el control del acceso a la información mediante el que los “expertos” (sacerdotes, obispos y, en menor medida, los padres) transmitían a los fieles el conocimiento y los instrumentos para realizar una correcta elección moral. Pero internet elimina, en gran medida, la necesidad de esta transmisión-mediación. Un adolescente que quiere una orientación (para lo bueno o lo malo) en materia de sexualidad, puede conseguirla más fácilmente en la red que en un sacerdote o en sus padres, por no hablar del papa.

2. *Pertenencia*

En segundo lugar, han cambiado nuestras actitudes con respecto a la “pertenencia”. Durante los primeros dos milenios, la Iglesia ha trabajado con el principio de que si la gente “trae sus cuerpos a la Iglesia”, sus mentes progresivamente les seguirán. Así, la Iglesia ha insistido en la asistencia a la misma dominical como expresión principal del modo en que los católicos pertenecen a la *ecclesia*. Este principio ha sido, de muchas formas, el fundamento de nuestro sistema ritual católico. El ritual, decimos frecuentemente, brota del *cuerpo*, el *sensorium*. No bautizamos el nivel neocortical del cerebro, sino todo el *cuerpo*, esa masa temblorosa de nervios, sangre, músculos y fibra, de emociones y sentimientos humanos, de esperanzas y dudas. Pertenecemos a un pueblo precisamente porque pertenecemos a un *cuerpo*. En la eucaristía, el cuerpo de Cristo reunido a y *en torno a* la mesa recibe el cuerpo de Cristo, que es el que está *sobre* la mesa. Esto es lo que creemos. Pero ¿qué ocurre si la gente descubre que *pertenece* a “comunidades virtuales” y “foros de chat” sin tener que dejar sus casas? ¿Es la participación ritual habitual realmente necesaria? La respuesta que demos a esta cuestión configurará, sin lugar a dudas, la futura liturgia católica.

3. *Privado/público*

Un tercer desafío surge de lo borrosa que se ha hecho la distinción entre lo “privado” y lo “público” en todos los sectores de la vida humana. Esta confusión se hizo evidente en los Estados Unidos con el proceso judicial (un acontecimiento público) del anterior presidente Clinton, que había sido acusado de una mala conducta sexual (privada). Por supuesto, internet no hace una clara distinción entre la realidad y la ficción, entre lo verdadero y lo falso, entre la virtud y el

vicio, entre lo bueno y lo malo, entre la persona pública y el pecadillo privado. La pantalla del ordenador lo homogeniza todo. Con un “clic” te encuentras leyendo piadosamente la Torá en hebreo o las oraciones de Isaac el Ciego; con unos “clics” más te encuentras viendo lo que eufemísticamente se llama “entretenimiento para adultos”. Y mientras lees o miras esto, otros pueden estar observando o rastreando tus transacciones con tarjetas de crédito, analizando tus hábitos de compra, controlando tu cartera de inversiones. Ciertamente, todos conocemos ahora la ubicuidad y el significado de las *cookies* para la investigación de los ordenadores. Las *cookies* son pequeños archivos que pueden rastrear imperceptiblemente la navegación del usuario por la red. Público y privado, la diferencia que tienen en internet es insignificante. Y, por supuesto, este hecho plantea importantes preguntas a una tradición religiosa que, durante dos milenios, ha considerado al “santuario más profundo de la conciencia” como la suprema autoridad moral y se ha enorgullecido del carácter sacrosanto del “sigilo de la confesión”.

4. Contenido/acceso

Los ejemplos anteriores revelan la gran dificultad que tienen actualmente las autoridades religiosas para controlar el contenido de (o el acceso a) la información sobre la fe y la moral. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 890) puede afirmar perfectamente que “la misión del Magisterio está ligada al carácter definitivo de la Alianza instaurada por Dios en Cristo con su Pueblo; debe protegerlo de las desviaciones y de los fallos, y garantizarle la posibilidad objetiva de profesar sin error la fe auténtica”, pero esto es más fácil decirlo que hacerlo en un mundo donde *cualquiera* puede encontrar materiales colocados en la red que se presentan como “enseñanza católica”, pero que pueden tener poco parecido con el núcleo real de nuestra tradición.

5. Comunidad

Finalmente, nuestra idea de lo que constituye la “comunidad” se está viendo profundamente reconfigurada por las tecnologías que nos rodean por doquier. En los Estados Unidos, especialmente, la identidad *católica* ha sido con frecuencia transmitida, históricamente, como identidad *inmigrante* y *étnica*. Así, por ejemplo, quienes afirmamos nuestra ascendencia irlandesa reconocemos que nuestra herencia étnica y religiosa fue modelada por la hambruna que asoló

Irlanda en el siglo XIX y por las olas de inmigración que le siguieron. La identidad católica para los inmigrantes tenía mucho que ver tanto con los rituales de afiliación étnica como con los rituales *oficiales* de la Palabra y los sacramentos celebrados en la Iglesia. En efecto, esto ha sido una genialidad del catolicismo, que, durante dos milenios, ha tenido la sorprendente capacidad de promover la pertenencia a una comunidad religiosa *global* promoviendo al mismo tiempo la lealtad de sus miembros a su *particularidad étnica*. Pero es posible que este tiempo ya haya pasado. Incluso los católicos que representan a los inmigrantes más recientes, por ejemplo la comunidad vietnamita en las grandes ciudades americanas, están siendo rápidamente asimilados por la cultura americana (aun cuando su herencia religiosa fue modelada por el catolicismo colonial francés anterior al Concilio Vaticano II en el sudeste asiático). La red e internet actúan, de forma profunda, como *disolventes* de las comprensiones “étnicas” tradicionales o incluso “ideológicas” de la comunidad.

Todo cuanto hemos dicho podría sonar a una pesadilla. Puede parecer como si la red o internet representaran un nuevo “imperio del mal”, una perversión anónima y moralmente agnóstica de la fe, los valores y los rituales tradicionales. Pero no es éste el caso. Al contrario, el potencial *positivo* de las nuevas tecnologías de la información tienen más peso que su capacidad para cometer acciones inmorales. Como cristianos, nuestra misión no consiste en comportarnos como los luditas, protestando furiosamente contra la tecnología con “todas sus obras, boato y gravedades detestables”. El Concilio Vaticano II no nos pidió que *rechazáramos* la cultura o que *compitiéramos* con ella, sino que *cooperásemos* con ella en la búsqueda común de la verdad y lo valioso, del Misterio y del sentido. Tal como afirma el n. 22 de la *Gaudium et Spes*: “En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocie a este misterio pascual”. Hemos de admitir, dicho brevemente, que Dios puede estar actuando *a través* de la revolución de la información y no *alrededor* de ella.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

TODAS SEREMOS REINAS:
DESESTABILIZACIÓN DEL GÉNERO Y LA POBREZA
EN LOS SITIOS DE LOS EXCLUIDOS EN LA RED

“Si no nos atrevemos a revolucionar nuestros cuerpos, a la revolución le va a faltar algo” (Lohana Berkins, activista social travesti de Argentina)¹.

Once sueños a la venta en la red



Gustavo Gutiérrez tal vez podría haberlo llamado “la irrupción de los pobres” en los cánones estéticos occidentales de internet. El subcomandante Marcos podría haberse referido a esto como el testimonio de la presencia de las

* La dra. MARCELLA ALTHAUS-REID es una teóloga argentina que actualmente ocupa el puesto de profesora adjunta en la Facultad de Teología de la Universidad de Edimburgo (Escocia). La dra. Althaus-Reid ha escrito numerosos artículos y capítulos para libros colectivos sobre teología de la liberación y sexualidad. Dirige, junto con la profesora Lisa Isherwood, la colección “Queering Theology” para Continuum (Londres).

Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *From Feminist Theology to Indecent Theology* (SCM, Londres 2004); *The Queer God* (Routledge, Londres 2003); *La teología indecente* (Bellaterra, Barcelona 2005).

Dirección: Dra. Marcella María Althaus-Reid, Senior Lecturer in Theology and Ethics, School of Divinity, The University of Edinburgh, Scotland EH1 2LX. Correo electrónico: Marcella.Althaus-Reid@ed.ac.uk

¹ Véase la entrevista completa a la señorita Berkins en el artículo de Claudia Korol en la red “Derechos Humanos. Revolucionar el cuerpo y el deseo”, *Argenpress*, disponible *on-line* en <http://www.argenpress.info/nota.asp?num=006304> (2003).

colectividades de resistencia en la red, cuyo deber es existir poniendo de manifiesto ante el mundo de los poderosos que existe una sublevación de los pobres, transgresora y profundamente conectada con un proyecto alternativo de justicia social. Sin embargo, yo lo llamaría simplemente “el espacio donde los pobres venden sus sueños”. El hecho es que en este momento, en medio del caos de la expansión capitalista global en Latinoamérica, hay once rebuscadores de basura de mi propio país, Argentina, que han decidido vender en la red lo único que tienen para vender: sus propios sueños. El espacio para la venta de sueños es *www.liquidacion.org*.

¿Quiénes son estos once rebuscadores de basura? Son los excluidos de la sociedad, en el sentido pleno de la palabra. Condenados a una existencia nómada, unos son personas desarraigadas de las colectividades rurales nativas que vinieron a la gran ciudad de Buenos Aires en busca de trabajo. Otros son gente de ciudad, incluso de familias de clase media, que se vieron en la miseria tras el hundimiento de los bancos del país, al perder los ahorros de toda su vida y propiedades tales como sus casas o su pequeño negocio. En *liquidacion.org*, la subasta de sueños procede de gente sin trabajo; gente sin familia nuclear, gente sin hogar y abandonada por el Estado, pero que, sorprendentemente, presenta un tipo de espiritualidad de supervivencia. Esta espiritualidad de supervivencia que impregna el sitio en la red procede de una sensación de crisis completa en la que nada puede seguir siendo lo mismo, ni siquiera la solidaridad, ya que la gente idea nuevas maneras creativas de ayudarse mutuamente. En estos nuevos ejercicios de solidaridad, podemos encontrar lo que yo llamaría la presencia de Dios “a través de procesos de desestabilización”, es decir, un Dios que manifiesta su ser divino entre los excluidos en medio de la fluidez y el sentido de transgresión de las relaciones de éstos.

Lo ideal sería que leyeras este artículo escuchando al mismo tiempo las voces de los once vendedores de sueños de la red en *www.liquidacion.org/suenos/09.html*. Paradójicamente, los excluidos que colaboraron no tienen acceso para ver su propia página web, pero tú puedes entrar y plantearte la compra de alguno de los sueños que ofrecen.

Los sueños

Sueño número 6, de Paulo, en oferta por 40 dólares:

“Soñé con mi primo; mi primo es morocho...² Mi primo me decía que el miércoles a la tarde, que el miércoles le juegue al 74 me decía. ‘Que vas a sacar la quiniela’, me dice. Estaba hablando y él me decía que me quería mucho. ‘Te quiero mucho’, dice... él me contaba que me extrañaba y después se me puso a llorar él. Después me hizo llorar a mí también y estábamos así. Yo no me podía despertar del sueño...”

(Paulo utiliza una voz insinuante durante su relato, aunque también vacilante.)

Sueño número 9, de Marcelo, en oferta por 40 dólares:

“Yo vine a Buenos Aires para conseguir trabajo. Y la primera vez que salí a la capital, me perdí. Yo rezaba por mi mamá que me ayude, y mi hermano, que me indicara el camino. Lloraba, pedía a la gente monedas así, si me podía ayudar para agarrar un tren. Como la gente de acá no son como allá (en el campo), yo empecé a caminar, a caminar, a caminar y seguía caminando y no encontraba el lugar (su casa). Y rezaba por mi vieja, por mi hermano, a ver si me podían ayudar. Y más a mi santo que es Gauchito Gil³. Aparecí en una villa, llamado el Sapito. Decir que había una gente de Reconquista, que me trajo hasta, a mi casa sería donde estamos parados. Ya no podía ni caminar ya”.

(Marcelo está casi llorando cuando habla. Hay tanto sufrimiento en su voz, que un amigo mío, al escuchar esto, se sintió obligado a rezar por él.)

Sueño número 10, de María, en oferta por 30 dólares:

“Yo vivo, yo soy de Santiago del Estero, Añatuya. Vivo en Buenos Aires. Aparentemente tengo dos hijos, bien, gracias a Dios. Estoy en

² *Morocho* en Argentina significa “moreno”, pero también puede significar “fuerte” o “atractivo”.

³ El Gauchito Gil es un “santo” de un culto popular del noroeste de Argentina. Perteneció al grupo de los “santos bandidos”, es decir, “ladrones buenos” cuyas vidas míticas se construyen en torno a escenas de la vida de los pobres: generosidad con la gente de su propia colectividad, pero persecución sufrida bajo el peso de la ley del “hombre blanco”. El Gauchito Gil es representado como un gaucho (campesino) crucificado, con el atuendo tradicional y los símbolos nacionales del mate y las boleadoras (correas de piel usadas para cazar animales). Los gauchos se han convertido en expresión de valores asociados con la solidaridad y la generosidad entre la gente humilde. Espiritualmente, representan las virtudes del ascetismo. Para más referencias al culto de santos bandidos en Argentina, véase M. Althaus-Reid, “The Bible of the Failures”, en Mercy Oduyoye y H. Vroom (eds.), *One Gospel – Many Cultures. Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Hermeneutics*, Rodopi, Amsterdam-Nueva York 2003, pp. 199-225.

compañía de un señor que no lo conocimos. Mis hijos me lo conocieron en la calle. Muy buena persona, los atiende muy bien a mis hijos... Yo soy una persona muy humilde. Él desde luego lo sabe muy bien. Él nos conoció, estoy muy agradecida. Muy, pero muy agradecida. Le doy las mil gracias, muchas gracias”.

(María habla como si el español fuera su segunda lengua; los tiempos verbales son poco claros. Tal vez sea una indígena.)

En agosto de 2003, un artista holandés llamado Matthijs de Bruijne⁴ vino a visitar Buenos Aires. No era su primera visita a la ciudad, pero el grado de pobreza y miseria que encontró esta vez le conmocionó, pues confiesa que no estaba preparado para los extremos de miseria y caos social que el país estaba sufriendo en ese momento bajo los procesos de la globalización. De Bruijne describe este caos y el escándalo de los excluidos contando una escena en los pasos subterráneos, entonces transformados en refugios para una masa de indigentes, entre los cuales encontraba a toda clase de personas: “artistas sin trabajo... niños... ex soldados incapacitados” (de Bruijne 2003:1).

Aunque de Bruijne tenía alquilado un apartamento en una zona acomodada de la ciudad, descubrió que la extrema pobreza del país había llegado ya a las puertas de los barrios ricos. Hace referencia a la presencia de los miles de *cartoneros* que cada noche entran en la ciudad desde los suburbios, buscando en los cubos de basura cosas que puedan comer o vender. De Bruijne estaba conmovido e hizo algo que, con el vocabulario de la teología de la liberación, podríamos entender de algún modo como la aceptación de “una llamada a la pobreza evangélica”: decidió unirse a los *cartoneros* y trabajar con ellos durante varios meses. Trabajó como rebuscador de basura e hizo amigos entre la gente también. Como resultado de esta experiencia, de Bruijne creó una página web que, a la manera frágil y no permanente de la red, hace las veces de espacio de archivo teológico para los excluidos de Buenos Aires. Este archivo de la red, transitorio, con voces mal articuladas e identificaciones contradictorias, está impregnado por ese sentido de lo sagrado que acompaña el discurso de los pobres en el continente, manifestado en las oraciones de la gente y en el sentimiento de gratitud a Dios por la escasa ayuda que reciben.

En contraste con los archivos eclesiásticos, que son permanentes, coherentes y dotados de autoridad, la red ha registrado un archivo teológico dinámico procedente de los márgenes: no permanente, capaz de adaptarse y que invita a reflexionar. Por esa razón parece

⁴ Véase “Matthijs de Bruijne, Mayo 2003”, en <http://www.liquidacion.org/informacion.html>.

implicar al navegante de la red en un ejercicio de desestabilización de Dios. Ni Dios ni nosotros podemos ya seguir igual tras leer y escuchar estos sueños. Teológicamente, esta página web se ha convertido en un archivo único de diásporas políticas y de género en el que los excluidos formulan sus identidades como si estuvieran hablando en una segunda lengua. Es decir, de manera vacilante y contradictoria; a veces incluso en dos lenguas a la vez, como si sus experiencias no pudieran ser traducidas a una sola lengua conocida. Para apreciar la plena dimensión de estos testimonios, es preciso oír en la red los sueños que he transcrito, pues las voces de la gente han sido grabadas en su propio contexto. Esto significa que sus voces llegan en medio del ruido de niños que gritan, de publicidad televisiva que anuncia artículos de lujo e incluso con el rumor de fondo de activistas políticos que pronuncian discursos públicos en las calles. La complejidad del archivo de los pobres alcanza una cima en la página web de www.liquidacion.org.

Sobre “aspirantes a reinas” y pobreza

Una travesti⁵ declarada tiene en Argentina una vida media de 30 años⁶. Las estadísticas dicen que suelen morir de SIDA, delincuencia callejera (incluidos los malos tratos infligidos en muchos casos por la policía) e infecciones no tratadas producidas por cirugía estética realizada por cirujanos clandestinos. Las travestis son además las más pobres de los pobres, y habitualmente necesitan recurrir a la prostitución para sobrevivir. Según la encuesta de opinión pública de 1999 realizada en Buenos Aires, el 98% de las travestis se dedican a la prostitución. Sin embargo, otras son cartoneras. Entre la gente que vende objetos y sueños en [liquidacion.org](http://www.liquidacion.org) hay también travestis que van en busca de cosas en los contenedores de Buenos Aires con tacones altos y peinados peripuestos⁷. Utilizando una máquina como *Google* y vinculando en la red dos expresiones como, por ejemplo, “travestis +

⁵ Por travestis entiendo aquí a los *cross-dressers*, que forman parte de un grupo mayor de “transgenderistas” que pueden ser o no transexuales. El “transgenderismo” está extendido en las culturas latinoamericanas tradicionales y tiene connotaciones religiosas.

⁶ Cf. la encuesta de opinión pública, “Encuesta de la Defensoría del Pueblo de la Capital Federal”, Argentina 1999. La edad media de muerte en Argentina es de 70 años. Citado por Lohana Berkins en *Ciudad Internet*, 2/10/04. Disponible *on-line*: <http://www.ciudad.com.ar/ar/portales/cotidiano/nota>.

⁷ Véase www.liquidacion.org/objetos/11.html.

cambio social”, las colectividades vecinas de archivos de los pobres nos abren sus puertas. Es decir, estamos en presencia de unas colectividades conceptuales y geográficas que desestabilizan el género y el capitalismo. Por ejemplo, existe un importante archivo en el página web de Lohana Berkins, una travesti y activista de los derechos humanos que ha obtenido un galardón y que puso en marcha un comedor de beneficencia en Buenos Aires junto con unas pocas “amigas” más. Lohana habla abiertamente de la necesidad que ella tiene de ser conocida no como una *trava* (palabra del argot bonaerense para referirse a las travestis), sino como una persona implicada en la lucha política. En los actos de solidaridad necesarios, una *trava* es una persona política entera. Lo importante es que Lohana se opone frontalmente al “troceamiento” de la identidad de la gente. No quiere vivir en un “pueblo gay” aparte, ni que el travestismo pueda convertirse en parte de un negocio de ropa de moda y de un mercado de cirugía estética, sino que las *travas* signifiquen justicia social. El amor, como la salvación, es una categoría integral: está hecho de solidaridades y actos de valentía, y es compasivo aunque tiene una clara exigencia de justicia. Cuando los cartoneros caminan con las travestis en su diaria recogida de desechos, todos ellos forman parte de la misma colectividad, están afligidos por problemas y padecimientos similares. Del mismo modo, en el comedor de beneficencia de las *travas*, heterosexuales, gays y travestis comen juntos y agradecen el don de la amistad y la solidaridad. Juntos desestabilizan la sexualidad, el género y la pobreza al aprender que el escándalo no es la longitud de tus tacones si supuestamente eres varón, sino la desnutrición. El archivo teológico del margen se convierte también en parte de un archivo eucarístico que invita a la reflexión, al poner de manifiesto la presencia de Dios en el acto de compartir el pan de cada día, pan que no se puede distribuir sin la solidaridad de la gente y, como en este caso, sin desestabilizar el género.

Archivos eucarísticos desestabilizadores

Reflexionemos sobre la iglesia y lo que yo llamaría los archivos eucarísticos de la exclusión, mirándolos desde la perspectiva de la teología de la liberación y desde mi propio proyecto que relaciona la lucha por la justicia social en Latinoamérica con la lucha por la justicia sexual. En este punto estamos reflexionando sobre las características que tienen en común los sistemas que producen exclusión social y los que han sacralizado la exclusión social en nuestras iglesias y sociedad. Esto equivale a decir que la sexualidad y la pobreza nos proporcionan paradigmas sólidos para una reflexión teológica com-

prometida con el desenmascaramiento de ideologías en nuestra práctica cristiana. Particularmente en el ámbito de la teología, el desenmascaramiento de la construcción ideológica sexual va más allá de los límites tradicionales de la ética cristiana, pero atañe profundamente a nuestra comprensión de Dios, y Dios entre los excluidos. Nos referimos a Dios al margen de los procesos reflexivos que acompañan, por ejemplo, a las epistemologías heterosexuales. Los modos heterosexuales de conocer se basan en una comprensión de la vida y las relaciones hecha de dualismo e interpretaciones jerárquicas, pero los liberacionistas son conocidos por usar en sus reflexiones epistemologías y contra-archivos alternativos, y con razón. Los archivos de tradición y dogmatismo de la iglesia no son neutrales, sino que habitualmente son los ganadores de luchas de poder y de choques entre numerosos intereses encontrados. Si las reflexiones teológicas se atreven a fundamentarse, no en una base de autoridad aristocrática, sino en una dependencia dialogística respecto a procesos de selección de archivos, tenemos que recordar que los dogmas y la tradición son archivos de lucha que reflejan las opciones y prioridades de la iglesia en un determinado tiempo histórico. Si somos parte de una iglesia que ha tomado una opción preferencial por los excluidos, tenemos que pensar en hacer teología desde lo que podemos llamar “los archivos del infierno”. Por “los excluidos” entiendo aquí la gente que Montes de Oca⁸ solía decir que pertenecían a “el último círculo del infierno” de las ciudades: los rebuscadores de basura, las trabajadoras sexuales y los dementes. La pobreza y la sexualidad constituyen el último anillo de un círculo de anillos de sufrimientos entre los pobres, y esto nos lleva a considerar las características de los archivos de sexualidad y exclusión en la red.

Sabemos que podemos encontrar la presencia de Dios (y la iglesia de Dios) junto a los acontecimientos de liberación de la historia. Pero, ¿podemos encontrar la presencia de Dios en los sitios en la red de los excluidos donde sexualidad y pobreza comparten la misma praxis de liberación? Archivos como *liquidacion.org* y *ATTTA*⁹ son

⁸ Cf. Eva Montes de Oca, *Guía Negra de Buenos Aires*, Planeta, Buenos Aires 1995, p. 20. Para una reflexión teológica sobre “ciudades del infierno”, véase M. Althaus-Reid, *From Feminist Theology to Indecent Theology*, SCM, Londres 2004, parte 4.

⁹ ATTTA es el nombre de la Asociación de Travestis, Transexuales y Transgéneros Argentinas, y el nombre de la página web de la asociación. Véase <http://www.ATTTA.org> para tener una visión de conjunto de toda su variedad de talleres y reflexiones relacionados con el interés por los derechos humanos y el activismo político.

tipos de archivos éticos eucarísticos, en el sentido de que ponen de manifiesto testimonios de una comunión de solidaridad y el omnipresente sentido de Dios que tan abundante es en Argentina entre los desposeídos. El uso de la palabra “ética” en este contexto de pobreza y marginación sexual resulta interesante, pues “ethos” significa alojamiento o espacio: precisamente lo que los excluidos no tienen. Su despojo “ético” empieza con su ausencia en los discursos de la iglesia y en la teología. Sin embargo, la red les proporciona este “ethos”, como un espacio para reunir testimonios de pobreza y sexualidad de una manera confusa y desordenada, pero no por eso menos auténtica: debemos recordar que son testimonios de vidas sometidas al caos de los procesos de globalización. Desde ese espacio, las voces mismas de los pobres, con sus historias de sufrimiento y aflicción, sus necesidades de intimidad y sus luchas con las identidades sexuales, nos enfrentan a cuestiones relativas a problemas de presencia (tales como la presencia de Dios en la historia y en las colectividades que sufren) y a la legitimidad de utilizar archivos teológicos diferentes que pueden contradecir a los archivos eclesiósticos tradicionales. Sin embargo, la reunión de estas voces contemporáneas en la red crea mucho más que un archivo: crea también una reunión eucarística, pues muestra la presencia de Dios manifestada en el ejercicio de solidaridad de la gente (y entre gente que no tiene nada que compartir), al tiempo que nos anima hacia un ejercicio del amor y la justicia inspirado por el proyecto del Reino de Dios y por la escondida *poiesis* o creatividad de la teología cotidiana de los excluidos. Desestabilizar la teología es, pues, una opción esencial de la teología de la liberación, forma parte de la prolongación de la andadura teológica con la cual Dios sigue revelándose (y rebelándose) como yo divino entre las masas de indigentes de nuestro mundo.

La desestabilización del género y de la pobreza en teología

Si la opción por los pobres en teología es una opción por un sujeto con el que se tienen que conectar necesidades económicas y necesidades de identidad, *liquidacion.org* se convierte en una situación que permite múltiples interacciones desestabilizadoras y también el hallazgo de la presencia de un Dios que revela su yo divino al margen de una teología dada procedente del mercado. Habitualmente, la desestabilización del género se asocia con un proceso en virtud del cual el sujeto se convierte en “vagabundo del género”, es decir, el sujeto se niega a ser catalogado dentro de una categoría de género, que en teología representa una categoría occidental particular aun-

que omnipresente. Siguiendo a Butler en su análisis de la sexualidad, podemos reflexionar sobre el hecho de que el género no aparece de manera natural, sino, en nuestro caso, sólo con lenguaje teológico. El género proporciona una vía constante y coherente de intercambios económicos.

Lo que hemos de considerar en este momento es qué posibilidades existen en estos contra-archivos de la red para hacer una “teología de la desestabilización” que pueda vincular entre sí cuestiones relativas a la expansión global del capitalismo y a la sexualidad. Partiendo de la teología de la liberación podemos decir que encontramos la presencia de Dios en la historia, y concretamente en la historia de la liberación humana. Sin embargo, este hallazgo de Dios en los acontecimientos de liberación parece funcionar más como producción de discontinuidad histórica que como parte de un proceso. Esto equivale a decir que el proyecto de salvación integral de Dios, que es lo que entendemos aquí por liberación, se ha de encontrar en los trastornos producidos por la presencia de Dios en la historia de la opresión humana. En otras palabras, Dios actúa trastornando la continuidad de las estructuras de injusticia social, que en ciertos momentos de la historia están convertidas en algo natural e incluso sagrado. Por esa razón podemos decir que la irrupción de Dios en la historia participa de algún modo en la metáfora de la “desestabilización”, en cuanto desviación en discontinuidad con algún pecado estructural que se ha convertido en normativo. Debemos recordar que en la historia del cristianismo no pocas veces hemos reconocido la presencia de Dios sólo después de haber tomado distancia para reflexionar y para arrepentirnos de nuestra participación personal en estructuras de pecado. Eso equivale también a decir que Jesús fue, en sentido positivo, una desviación de la ley, y que Dios en Cristo ha sido un Dios desorientador, que nos llamó a un avance llamado “conversión”. Y la conversión es la categoría más “desestabilizadora” de todas las categorías teológicas, puesto que entraña un peregrinaje imposible (a no ser por la presencia del Espíritu Santo) o un cambio radical de dirección en nuestras vidas que no siempre responde a un modelo reconocible y coherente. A veces, como individuos o como iglesia, podemos descubrir que necesitamos estar solos para responder a la difícil tarea de desenmascarar las ideologías como idolatrías.

En cuanto espacio donde se ofertan sueños, *liquidacion.org* funciona como un archivo eucarístico y, por tanto, como un recurso para hacer una teología que siga desenmascarando las ideologías económicas y sexuales; pero hace mucho más que eso. Además entra en relación teológica con quien navega por la red, desestabilizando sus

opciones teológicas de género. Estoy utilizando aquí un concepto al que llamo “tráfico teológico”. En 1975, Gayle Rubin reflexionó sobre lo que ella llamaba “el tráfico de mujeres”, por el cual ella entendía el modo en que las mujeres proporcionaban materia prima biológica para los discursos de género¹⁰. De manera parecida podemos decir que ha existido un tráfico teológico de los pobres como materia “prima” de las teologías de la liberación, utilizada para construir todo tipo de presupuestos sexuales, como la heterosexualidad de los pobres o la colectividad de los pobres como esencialmente edificada en torno a la idea de la familia nuclear. Los archivos teológicos procedentes de la red nos traen voces diferentes. Por ejemplo, los “sueños” y testimonios de *liquidacion.org* nos muestran la realidad de sueños de diferentes identidades sexuales en lucha, como el caso de Paulo, que en una Argentina machista tiene un sueño fascinante de amor expreso con su primo, entremezclado con el deseo de que le toque la lotería. En un momento determinado de su relato, una voz femenina le pregunta “dónde” tenía lugar el sueño, es decir, dónde estaban en el sueño de Paulo éste y su “primo el morocho”. Paulo reacciona rápidamente diciendo “Es como, tipo un campo, estábamos yo y él. Había árboles nomás”, como para defenderse de la intensificación cada vez mayor que iba cobrando dentro de su narración un sugerente tipo de intimidad.

El último punto atañe a la praxis desestabilizadora de la pobreza y el género. Desestabilizar la pobreza es una categoría que incluye y presupone la desestabilización del género, porque las estructuras sexuales y de género son epistemológicamente responsables ante los sistemas económicos y las vías normativas de relaciones e intercambio establecidas. Por ejemplo, podemos preguntarnos: si el matrimonio se basa teológicamente en la noción de beneficio, ¿cómo una relación emocional que no produce beneficios (como una relación de pareja gay) puede contribuir a una comprensión diferente de la economía, basada en sistemas de don, y no de deuda? Al mismo tiempo, existe la posibilidad de que quien “navega por la red” tuerza su propia identidad teológica al identificarse con una opción por los pobres al margen de la heteronormatividad, y con la toma de conciencia de que los pobres entran en todos los tipos de sexualidad. Por tanto, una teología hecha desde los pobres requiere los archivos eucarísticos de los excluidos económica y sexualmente.

¹⁰ Véase Gayle Rubin, “The Traffic of Women. Notes on the Political Economy of Sex”, en Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York 1975, p. 165.

La identidad de los excluidos del mercado nos recuerda que la indigencia ofrece una base para que la gente haga una nueva valoración personal de la imaginería idealista (esencialista) de la teología y religiosidad de la católica Argentina. Al mismo tiempo, las relaciones de la gente (matrimonios, familias extensas tradicionales) atraviesan una crisis de identidad de género en el sentido de que se producen nuevas valoraciones de las conductas. María, una mujer muy humilde, probablemente analfabeta, recuerda a Dios al tiempo que pondera el hecho de que está viviendo con un hombre que, según parece sugerir su narración, quizá sea otro rebuscador de basura como ella. Da gracias efusivamente por el hecho de que él la respeta en su situación de indigencia. Las cuestiones relativas a la familia y la cohabitación adquieren aquí una luz teológica diferente. El hecho es que la familia nuclear y las codificaciones sexuales dotadas de género de la iglesia y la teología se desestabilizan, se dislocan, cuando fundamentamos nuestra praxis cristiana en el testimonio de los pobres. Por ejemplo, las jerarquías de género cambian y se formulan sobre fundamentos de experiencia diferentes. Pero cuando la gente muestra sus formas diferentes de solidaridad al tiempo que intenta vender sus sueños en la red, también muestra sus diferentes intercambios afectivos. En un plano teológico, el conmovedor relato de Marcelo sobre su relación con Dios en su hora de necesidad, en el marco de un culto popular donde Cristo se ha convertido en un gaucho perseguido, "crucificado" por un sistema económico aplastante y racista, también tiene algo que decirnos acerca de la desestabilización de la teología. La teología excluida es siempre concreta, y la trascendencia procede de una comprensión de lo "ordinario" en Dios, que se pone del lado de los excluidos, aun cuando usen tacones altos y maquillaje para buscar material de desecho en las calles de Buenos Aires.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

¿QUÉ MENSAJE ES EL MEDIO?
CONCLUSIONES SOBRE INTERNET, RELIGIÓN
Y ÉTICA DE LA CONECTIVIDAD MEDIÁTICA

Para la mayoría de los europeos y norteamericanos, el *boom* de internet ha terminado, pero el número de usuarios en la red sigue incrementándose a gran velocidad. Se espera que más de mil millones de personas tengan acceso a la red en 2005. Lo que una vez comenzó como un sistema de comunicación interna para dirigentes políticos y militares, se ha desarrollado hasta convertirse en un circo para el entretenimiento y en un

* ERIK BORGMAN (Dr. E.P.N.M.) nació en Amsterdam en 1957. Casado, padre de dos hijas y laico dominico. De 1976 a 1984 estudió Teología y Filosofía en la Universidad Católica de Nimega, donde se doctoró en 1990 con una investigación sobre el significado de las distintas variantes de la teología de la liberación en la teología universitaria: *Sporen van de bevrijdende God*, Kok, Kampen 1990. De 1989 a 2003 ha estado al servicio de los dominicos holandeses para investigar el contexto histórico y el significado actual de la Teología de Edward Schillebeeckx, lo que concluyó en *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis*. Deel I: *Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Nelissen, Baarn 1999 (trad. ing.: *Edward Schillebeeckx: a Theologian in his History*. Part I: *A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, Continuum, Londres-Nueva York 2003). Desde 2001 es coordinador de la sección de Teología y Humanidades del Instituto Heyendaal de la Universidad Católica de Nimega, un instituto de investigación teológica interdisciplinar, ciencia y cultura. Su investigación actual se centra sobre todo en el significado cultural y social de la religión, la fe cristiana y la teología, y el significado religioso y teológico de la cultura contemporánea. Sobre ello ha publicado varios artículos científicos y de divulgación, la colección de ensayos *Alexamenos aanbidt zijn God*, De Horstink, Zoetermeer 1994, y *Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning*, Tijdschrift voor Geestelijk Leven, Leuven-Berg en Dal 2000; trad. ing.: *Dominican Spirituality: An Exploration*, Continuum, Londres-Nueva York 2002. Es presidente del International Society for Religion,

gran mercado a escala mundial. Juegos, música y pornografía son los poderes que dominan internet. Tras las frustraciones y los fallos posteriores a un comienzo demasiado optimista, los negocios electrónicos prosperan como nunca. A pesar de que estaba rodeada de perspectivas y profecías, y a menudo con esperanzas utópicas, nadie podría prever cuáles serían las específicas aplicaciones y ramificaciones de internet, nadie salvo, tal vez, el sociólogo Marshall McLuhan, que, aunque no estaba familiarizado con el fenómeno de internet, comprendió las consecuencias sociales y culturales de la amplificación y aceleración tecnológica de los procesos que ya existían¹.

En un mundo dominado por el bombo publicitario, internet es ya una noticia pasada de moda. Sin embargo, se trata de un fenómeno más bien reciente que seguimos intentando comprender, tanto cultural como teológicamente. Tras las discusiones y las afirmaciones que se han presentado en este número de *Concilium*, regresamos a la cuestión fundamental: ¿cuál es el mensaje de este medio? No presentaremos ni evaluaremos los artículos por separado, sino que tras su lectura presentaremos algunas reflexiones sobre lo que significa vivir en un mundo que está mediatizado de una forma nueva. Ahora que

Literature and Culture, Secretario de Redacción de *Tijdschrift voor Theologie* y miembro del Consejo de Dirección de *Concilium*.

Dirección: Heyendaal Instituut, Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen (Países Bajos). Correos electrónicos: E.Borgman@hey.kun.nl; Borgman-VanLeusden@hetnet.nl

** STEPHAN VAN ERP nació en Países Bajos en 1966. Estudió Teología y Filosofía en la Facultad de Teología de Tilburg y en la Universidad Católica de Nimega (Países Bajos). Fue profesor asociado de Teología sistemática y Filosofía de la religión en la Universidad de Oxford (Reino Unido). Escribió una tesis doctoral sobre los fundamentos teológicos y estéticos con el título *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith* (Lovaina 2004). Ha publicado obras sobre teología sistemática e histórica y filosofía de la religión. Es editor de varios libros y revistas. Actualmente es el coordinador del Departamento de Teología y Ciencias Médicas en el Instituto Heyendaal del campus Radboud en la Universidad de Nimega. Aquí trabaja en el proyecto "Persona, sufrimiento, finitud: Hacia una antropología teo-médica", que se centra en la enfermedad de Alzheimer y en el concepto de persona.

Dirección: Heyendaal Institute Nijmegen, Radboud University Nijmegen, P. O. Box 9103, 6500 HD Nijmegen (Países Bajos). Correo electrónico: s.vanerp@hin.ru.nl

¹ M. McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, Londres 2001 (1964), p. 8 [trad. esp.: *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser*, Barcelona 1996].

sabemos que resulta ingenuo pensar que “la alianza que el ministerio [de Jesús] media es mejor” que todo lo anterior (cf. Heb 8,6), ¿de qué cuerpo de interconectividad es el mediador?

La mediación de la cultura: formación y agotamiento

Con el famoso adagio “el medio es el mensaje”, Marshall McLuhan subrayaba que la *utilización* de la tecnología mediática no es la única que determina sus consecuencias, sino también el poder *preformativo* de los propios medios. En cuanto “extensión” de la persona, no sólo expanden, sino que también configuran la conciencia y la experiencia de cada individuo. En consecuencia, se convierten, al ser en sí mismos una construcción cultural, en fuerzas culturales con un poder que se extiende más allá del solo ámbito de la cultura. Los famosos estudios realizados por McLuhan sobre los diferentes tipos de medios de comunicación en su obra *Understanding Media* nos presentan una investigación incomparable de la mediación cultural, pero también nos advierten del peligro de *agotamiento* de las energías personales y naturales de la que los medios se nutren².

El análisis sociocultural de los medios de comunicación realizado por McLuhan sigue siendo válido para el estudio de la red. Internet y los movimientos surgidos de ella están cambiando de forma muy importante el modo en que vemos y formamos parte del mundo, por lo que también cambian las formas en que actuamos en el mundo así como el mundo en sí mismo. Pero si McLuhan hubiera conocido internet cuando escribió sus ensayos, ¿lo habría analizado como un medio formativo entre otros muchos? Probablemente no, porque internet se está convirtiendo progresivamente en una “metamedio”, es decir, un medio que integra y reconfigura todos los demás medios. Está formada por textos, pero es más que un texto. También es una radio, pero es mucho más que una simple radio. Puede utilizarse como televisión, pero es más que una televisión. Es una mensajera, pero...; etc. En efecto, abarca todos los medios electrónicos e incluso más aún. Actualmente, es posible ver un punto final en el que, en principio, todas las formas de contenido electrónico son inmediatamente publicables por cualquiera al igual que todos pueden acceder a ellas siempre y en cualquier lugar. Hace cien años hubiera sido difícil pensar en el teléfono, el fax, la radio y la televisión como tecnologías independientes. Estos medios independientes, que McLuhan aún tuvo que analizar por separado, pueden considerarse como los precursores del

² *Ibid.*, pp. 22-23.

desarrollo de internet. El atasco de información centralizada y controlada que los acompañaba puede considerarse como un anacronismo. El poder formativo de las tecnologías independientes se integrará en un único medio formativo que abarcará a todos, el cual, por su enorme omnipresencia, remodelará profundamente a sus usuarios en el nivel que los define como tales: en lugar de ser los mediadores que se inician en los medios, se convertirán en personas mediadas, rodeadas, e incluso constantemente iniciadas por un medio que lo penetra todo.

El análisis de McLuhan hace ver con claridad que no es adecuado pensar en los medios de comunicación como instrumentos que están en manos de los seres humanos. Así como la máquina de vapor cambió el modo de la relación del hombre con la materia, el cine y la televisión transformaron radicalmente la forma de relacionarse con lo visual. Afirmar que los medios *deberían* comprenderse como instrumentos en manos del hombre, tal como hizo el Vaticano en el documento titulado *Ética en internet* (2002) y algunos de los autores que han colaborado en este número, implica una afirmación de carácter normativo. “La persona y la comunidad humana constituyen el fin y la medida de la utilización de los medios de comunicación social; para conseguir un desarrollo integral de la personalidad, la comunicación ha de ser interpersonal”, afirma el documento vaticano³. Nos encontramos aquí con una auténtica preocupación por la humanización del mundo para que no se convierta en un desierto mecanizado de instrumentos sin objetivos y de medios sin fines. Sin embargo, la cuestión es si se trata realmente de lo opuesto, es decir, si se trata de una situación en la que los seres humanos se han convertido en extensiones de las máquinas que no producen sentido alguno o, más bien, si se trata de máquinas que en cuanto instrumentos de los seres humanos dan sentido a su mundo. El fundamental símbolo cristiano de la creación indica que los seres humanos reciben el sentido al formar parte de un todo significativo más amplio en lugar de ser ellos mismos la fuente del sentido. Y la metáfora de la comunidad cristiana como “cuerpo de Cristo”, en la que nuestra importancia no deriva del oficio o cargo sino del hecho de ser miembros, sugiere que nuestra interconectividad, en palabras del apóstol, el modo en que “somos miembros que pertenecemos unos a otros” (Rom 12,6), no es un instrumento para nuestra salvación, sino que es la forma que toma nuestra misma salvación.

Cuando pasen cien años, en el contexto de la era digital, es posible que la advertencia de McLuhan sobre el peligro de que los medios se

³ Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, *Ética en internet*, §3 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_ethics-internet_sp.html).

convirtieran en fuerzas culturales que agotarán las energías naturales y personales, dé la impresión de ser una reliquia de la división moderna entre naturaleza, cultura y libertad personal, y será claramente obsoleta. Podría incluso llegar a ser imposible distinguir entre la realidad virtual que es alimentada y el mundo supuestamente natural que la alimenta. En su lugar nos encontraremos con un mundo formado por un número infinito de mundos interconectados e interconectándose como síntesis de materia, espíritu y acción libre. Esta visión “cósmica” de internet, en la que todo y todos están potencialmente vinculados entre sí con la velocidad de la luz y en la que, de forma constantemente cambiante, nos conectamos, nos desconectamos y volvemos a conectarnos, significaría el fin de la idea de los medios como extensiones del hombre.

Más aún, ello implicaría el final de la idea de medio. En cierto sentido, toda la realidad se habría convertido en medio. La realidad del mundo se hace dependiente del hecho de ser mediada, y en lugar de que los medios sean las extensiones del hombre, la humanidad se verá como la extensión de un metamedio que todo lo abarca. En este punto nos planteamos la cuestión de por qué el medio tendría que seguir llamándose “medio”, si se ha convertido en otro mundo para la misma realidad interconectada. Con otras palabras, si, por una parte, la tecnología mediática no es una fuerza cultural neutral cuya única función es la de mediar entre las personas y los mundos, y si, por otra parte, para funcionar como medio no debe absorber aquello que media, entonces lo que está en juego es la comprensión de lo que es mediado y la responsabilidad de no violar su integridad⁴. En cierto sentido se trata de una adaptación de la advertencia de McLuhan sobre el peligro del agotamiento de las energías personales y naturales. Pero también conlleva una crítica de su idea de que el medio es el mensaje, puesto que subraya la imposibilidad de ignorar los mensajes que mueven la mediación. Tomando nuevamente prestadas la palabras de Pablo, mediante internet ¿nos hacemos miembros del pecado o de la justicia a través de nuestros sentidos y miembros hechos sentidos o miembros (cf. Rom 6,13)? Y si nos hacemos ambos, ¿cómo podemos distinguir entre los dos y hacer lo justo y no lo malo en lo que se nos ofrece, en el fondo, en el nuevo cuerpo que somos y que siempre está en constante desarrollo?

Dicho con pocas palabras, la idea de una conectividad global o incluso “cósmica” a través de la red es más que un ideal utópico o un

⁴ Cf. D. Pullinger, *Information, Technology and Cyberspace. Extra-connected Living*, Londres 2001, pp. 33-48.

espectro antiutópico que representara el medio monolítico que todo lo asume. Esta idea desencadena nuevos problemas relativos a los límites de la mediación y a la relación entre la persona, la realidad y la información. Lo que está en juego no es meramente la infracción de la integridad de la información, ni el abuso de las posibilidades del mismo medio, especialmente mediante la invasión violenta de la vida y el ambiente de las personas. En contra de estas violaciones se ha desarrollado un acuerdo casi normativo, que se ha logrado mediante los firmes debates realizados en los grupos de discusión de internet y las numerosas versiones de la llamada ética de la red.

Pero además de esta *ética del comportamiento en la red*, que se ha desarrollado mediante la apertura democrática que internet ha revelado y esperamos que lo siga haciendo, necesitamos una *ética de la conectividad mediática*. Este tipo de ética fundamental no responde a la cuestión sobre cómo mediar entre el mundo real y el virtual, ni tampoco al modo de tratar la información y a los implicados en la comunicación. En su lugar, estudia las posibilidades y los límites de la interconexión, lo que significar ser incluidos o excluidos de ella, es decir, no tener acceso a la interconectividad de la que cada vez más depende la existencia humana. Trata de las cuestiones de la personalidad y la relacionalidad, la imaginación mimética y creativa, de la participación como contextualidad constructiva, con el por qué y las consecuencias de las sociedades virtuales y del ser excluidos como un modo de ser incluidos. Una ética de la conectividad mediada contemplaría la condición humana como una realidad continuamente interconectada, que no es un primer paso para superar o ignorar la historicidad y la finitud, sino un modo nuevo de ser histórico y finito. Desde el punto de vista teológico, internet no ha de comprenderse como una des-encarnación, sino, más bien, como un nuevo modo de existencia de una humanidad que está siempre encarnándose. Por tanto, una ética de la conectividad mediática tiene que intentar comprender *los auténticos modos de estar presente y ser receptivo* en un *ambiente re-encarnado*.

La mediación de la sociedad: la ciudad digital como un ambiente re-encarnado

¿Cómo podemos imaginarnos el estar continuamente interconectados? Una de las primeras imágenes para describir internet, la metáfora de *la autopista de la información*, no tiene suficiente capacidad para explicar dónde se origina internet y adónde podría llegar. Repre-

senta precisamente una de las características que McLuhan atribuye a los medios: la aceleración de los procesos ya existentes. La imagen de la autopista solamente explica la información que ya se posee y representa el espacio que existe entre quien informa y el destinatario. Sin embargo, no describe la posibilidad de que los medios se conviertan en factores formativos culturales por sí mismos, permitiéndonos solamente plantear las cuestiones sobre lo que es mediado y sobre cómo actuar responsablemente para no violarlo.

También se han utilizado otras metáforas para explicar el porqué y las consecuencias de internet. La metáfora de la *biblioteca digital* surge del ámbito de las bases de datos y otros servicios de información archivística. Subraya la publicación y el almacenamiento de conocimientos coleccionados para su conservación y para permitir el acceso global a ellos. El buscador Google ha iniciado recientemente una misión llamada "Google Print" con el objetivo de organizar la información de todo el mundo para hacerla universalmente accesible y utilizable⁵. Las universidades de Michigan y Stanford, las alma máter de los cofundadores del buscador gigante, Larry Page y Sergey Brin, son las primeras bibliotecas que están de acuerdo en pasar por escáner todos sus libros para ponerlos en la enorme ciberbiblioteca de Google; pero aún hay mucho más. "Hacer accesible el tesoro del conocimiento acumulado en las colecciones de historia de la Biblioteca Bodleian a tantas personas como sea posible, está en el corazón del compromiso de la Universidad de Oxford a favor de un aprendizaje de por vida", afirma Reg Carr, el director de los servicios de biblioteca de esta universidad⁶. En contraposición con la metáfora de la autopista, la imagen de la biblioteca explica una cierta perspectiva sobre la información y las posibilidades que ofrece internet a sus usuarios, concretamente el acceso global. Sin embargo, no describe el modo en que ésta influye en la vida de la gente.

De forma semejante, otras metáforas muy utilizadas describen el qué y el porqué de internet, pero no su hacia dónde. La metáfora del *correo electrónico* define internet como un sistema de comunicación. La metáfora del *mercado electrónico* se utiliza para pensar en las cuestiones de comercio, dinero y propiedad digitales. Finalmente, la metáfora de los *mundos digitales* aparece en la descripción de los contextos geográficos, sociales y de navegación en la red, en los ámbitos virtuales de los programas para trabajar en grupo o de utili-

⁵ <http://print.google.com/>

⁶ <http://www.bodleley.ox.ac.uk/librarian/>

zación por muchos usuarios, en la realidad aumentada, la telepresencia y la ubicuidad informática⁷.

La metáfora de los mundos digitales explica las consecuencias específicas y generales del carácter comprensivo de internet. Ilustra el alcance de las posibilidades que ofrece. Sin embargo, presenta la comunicación digital como una oportunidad para participar en la organización y acceso a lo real, en lugar de verla como un estado que no sólo depende de la libertad de elección, sino también del carácter inevitable de conectarse, de quedar fuera o tener solamente un acceso limitado a la creciente conectividad. La posmodernidad ha subrayado la importancia de la comunicación libre, precisamente por el incremento cada vez mayor de la fragmentación y el pluralismo cultural⁸. Sin embargo, después de unas pocas décadas de dominio de los medios de comunicación, las perspectivas humanas se han homogeneizado mucho más que en cualquier momento anterior, lo que se refleja en los deportes, el arte, la cultura, la política y la economía. La metáfora de los mundos digitales representa esta ambigüedad de la fragmentación y la homogeneización, sin, no obstante, cuestionarla ni explicarla.

Para imaginarnos el gran alcance que tendría esta borrosa complejidad de fragmentación y homogeneización en la red digital, podría ser útil y atrayente la famosa descripción de William Gibson, a quien se atribuye la invención del término “ciberespacio”:

“Una consensuada alucinación experimentada cotidianamente por mil millones de operadores legales, en todas las naciones, por niños que están aprendiendo conceptos matemáticos... Una representación gráfica de datos sacados de los bancos de todos los ordenadores del sistema humano. Una complejidad impensable. Líneas de luz extendidas en el ámbito no espacial de la mente, grupos y constelaciones de datos. Como las luces de la ciudad, disminuyendo...”⁹

La visión profética que Gibson tiene del ciberespacio en su libro *Neuromancer* es la de un espacio urbano posmoderno, que se ocupa de las experiencias y problemas generales pero también altamente locales, como los delitos, la exclusión social y la pobreza. El ciberespacio es el nombre de un mundo real, aunque no espacial, que se caracteriza por la capacidad que tiene para que la gente esté presente

⁷ Cf. M. Stefik (ed.), *Internet Dreams. Archtypes, Myths and Metaphors*, Cambridge, Massachusetts 1997, pp. xx-xxi.

⁸ Cf. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford 1990, p. 49.

⁹ W. Gibson, *Neuromancer*, Nueva York 1984, p. 51.

e interactúe virtualmente a través de iconos, comprobaciones y realidades artificiales.

A nuestro entender, con la imagen basada en la vida urbana posmoderna, Gibson ha sugerido una metáfora mucho más adecuada para describir las enormes consecuencias de internet. La ciberciudad refleja los conflictos socioeconómicos, las divisiones geográficas y los choques culturales que acontecen en las ciudades densamente pobladas y altamente polarizadas, en las que la velocidad y los movimientos del mundo virtual del ciberespacio son las metáforas clave para entender las nuevas experiencias espaciales donde la gente se encuentra al mismo tiempo perdida y enmarcada. En este laberinto humano, la gente necesita reconstruir constantemente su vecindario, en el que se verá continuamente confrontada por las reconstrucciones molestas y alteradoras de los otros. Como en una ciudad física, los vecinos “malos” y los “buenos” están unos al lado de los otros. La gente intenta defenderse de la posibilidad de verse involuntariamente confrontada por extraños y tiende a identificarse con quienes son como ella. Pero en internet la ciudad del día y la de la noche se fusionan, la publicidad civilizada y la agresiva se dan al mismo tiempo, hay expresiones de la más pura agresividad, pero también muestras de simpatía y compasión. La ciudad se ha convertido en un lugar fascinante y de peligros amenazadores pero apasionantes. Muchas personas tienen solamente un acceso limitado a lo que la ciudad puede ofrecerles, por lo que se convierten en víctimas de las oportunidades que da a los demás. La ciudad-internet tiene sus propios *miserables*.

Gibson ha integrado varios aspectos de las metáforas a las que nos hemos referido anteriormente, pero también ha desafiado la neutralidad de estos conceptos probando la conciencia del carácter ineludible de la desorganización que provocan las luchas locales entre libertad y mal, publicidad y anonimato (tanto en su carácter inevitable como estructural). Sin embargo, el interés de Gibson como autor de obras de ficción es explorar los rincones oscuros de la vida urbana desorganizada. Como un nuevo Charles Beaudelaire, intenta recoger las *Flores del mal* que florecen en los lugares más inesperados. Una respuesta cínica a aquel ambiente alucinatorio y oscuro, aunque “consensuado”, podría ser el resultado que intoxica y lo absorbe todo. Valdría la pena recordar la metáfora cristiana de la ciudad de Dios como símbolo del fin de toda sociabilidad y conectividad humana. Pero, a diferencia de san Agustín, no para contrastarla con la ciudad de este mundo, en cuanto basada en un conjunto esencialmente diferente de valores y dioses, sino para verla como una “nueva Jerusalén que baja desde el cielo de Dios”, misteriosamente oculta en

las caóticas luchas del mundo del que formamos parte y en el que estamos encarnados, tal como describe Juan en el Apocalipsis.

En un marco teórico, pero en línea con la visión de Gibson, Scott Lash sostiene en su obra *The Critique of Information* que la sociedad de la información se fundamenta cada vez más en las desorganizaciones en lugar de basarse en las organizaciones¹⁰. Describe las desorganizaciones como redes o “rizomas” unidos por valores compartidos. No son institucionales ni formales, pero, como Lash subraya, tampoco son totalmente caóticas. Una desorganización puede ser mucho más efectiva y creativa que una organización, aun cuando su fundamento no esté vinculado a un conjunto jerárquico de normas. Como han hecho muchos autores desde las descripciones de Ernst Troelsch Lash, Scott Lash las compara con la distinción que existe entre una iglesia y una secta. Una iglesia se considera como un todo jerárquico unido por reglas normativas, mientras que una secta se considera típicamente como un grupo no institucional de personas que se unen entre sí mediante los valores que comparten. Los valores compartidos dan a la desorganización su poder de acción y sus principios organizativos. La teoría de Lash toca al problema de la verdad y la jerarquía, pero toma el camino más fácil para él. No afronta el problema de que internet, aunque pueda necesitar una ética general o compartida e incluso crear nuevas oportunidades para reconstruir constantemente los sistemas éticos, hace problemático imaginarse un estado de consenso sobre valores compartidos. Internet ha intensificado la búsqueda de consenso añadiendo una enorme cantidad de fuentes de información, disminuyendo así la receptividad de las ideas de la verdad y autoridad. Los valores compartidos no constituyen una solución al problema de la ciberdesorganización. Precisamente porque la carencia de valores compartidos y los conflictos que surgen de ello constituyen realmente el problema que hemos de afrontar.

Lo que nos hace regresar a la ciudad de san Agustín. La razón principal por la que Agustín escribió *De Civitate Dei* era la violencia inherente a una sociedad y cultura paganas. Los dioses y valores que representaban se oponían irreconciliablemente entre sí en el seno del Imperio romano. En esta situación, Agustín intentó clarificar en qué sentido Jesucristo era el mediador de la paz de Dios para la humanidad y era la paz de Dios para la humanidad, es decir, que el medio era el mensaje. Ésta puede ser también la principal cuestión teológica que internet plantea. La respuesta de Agustín de que Dios había fundado en Jesús una ciudad nueva oculta en medio de la ciudad de la

¹⁰ S. Lash, *The Critique of Information*, Londres 2002.

violencia, débil y excluida de este mundo, puede servirnos aún de gran ayuda.

La religión mediadora: La auténtica receptividad y la presencia real

En los años cuarenta la teología cristiana redescubrió el concepto central de *kenosis*¹¹. En su celda de la prisión, en 1944, Dietrich Bonhoeffer desarrolló su idea de situarse ante Dios *etsi Deus non daretur*, en solidaridad con el tiempo ateo que le había tocado vivir. El movimiento de *curas obreros*, que se inició en 1943, llevó a la praxis el estar en el mundo del trabajo, dejado de la mano de Dios, y vivir como proletarios como expresión de su forma de estar con Dios. Se hacía cada vez más claro que unos valores fuertes y una autoridad potente no eran ya el modo adecuado de presentar el Evangelio al mundo moderno. En lugar de enviar un mensaje de mediación, este comportamiento implicó a la Iglesia en un conflicto que hizo que los pobres y los débiles, a quienes se supone que el Evangelio habla de forma especial, se convirtieran en más víctimas de lo que ya habían sido. Esta situación dio un nuevo significado a la exhortación “tened, pues, los sentimientos que corresponden a quienes están unidos a Cristo Jesús. El cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres” (Flp 2,5-7). Si ésta es la razón por la que Dios lo exaltó, su grandeza está oculta en su humillación. Esto es lo que la Iglesia tendría que reflejar. Debería mostrar su dignidad no asustándose de perderla. Debería estar presente donde la cuestión de lo valioso es más urgente. Debería ser un medio para hacer la pregunta en lugar de dar una antigua respuesta.

El mensaje de internet como un medio, según lo hemos presentado aquí, parece ser una pregunta más que una respuesta. Plantea nuevas preguntas sobre lo que significa ser justo, bueno y digno, lo que significa formar parte de un mundo injusto, malo y falso, y luchar mediante el análisis y la comprensión de esta situación. Siempre podemos anhelar una situación en la que no es necesario plantearse estas preguntas, así como siempre ha sido posible huir de la sociedad urbana y retornar a una comunidad de vida en el campo supuestamente más sencilla. Pero así como el Dios de la tradición bíblica no

¹¹ Cf. S. van Erp, *The Art of Theology. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*, Studies in Philosophical Theology vol. 25, Lovaina 2005, pp. 262-267.

ha abandonado al mundo, sino que está particularmente presente en las situaciones donde parece estar más claramente ausente, la Iglesia y la teología no pueden abandonar internet y utilizarla simplemente como un conjunto de instrumentos a su conveniencia, como un medio para su mensaje. Presentar de forma autoritativa valores que supuestamente faltan en la realidad en la que son presentados es un modo de abandonar esa realidad en su incertidumbre y sus dudas, en su búsqueda de nuevas respuestas. La auténtica actitud religiosa y teológica con respecto a internet no consiste en buscar, ilusoriamente, valores o autoridades supuestamente compartidos, sino en desarrollar una auténtica presencia en el ciberespacio siendo receptivos a lo que realmente está en juego en él. Una actitud específicamente religiosa con respecto a internet no debería utilizar el medio para comunicar un mensaje religioso o considerarla como una revelación religiosa. En lugar de esto, debería intentar encarnarse en el medio para ver, escuchar y articular lo que está pasando.

Tal como nos dice el evangelio de san Mateo, Jesús sintió compasión de ellos “porque estaban cansados y abatidos como ovejas sin pastor” (Mt 9,36). Su respuesta no consistió en presentarse como rey o como aquel que pondría punto final a todo su abatimiento potenciando nuevos valores comunes. La respuesta *consistió* en su misma compasión, que, a su vez, condujo a la construcción de una nueva comunidad. Con diferentes estilos y matices, los cuatro evangelios presentan la presencia salvífica de Jesús como el autor de nuevas conexiones entre la gente, nuevas y verdaderas comunidades a pesar, e incluso a través, de sus diferencias y conflictos. La fracción del pan y la donación de la copa en la Eucaristía constituyen los símbolos definitivos de esta acción, tal como advierte con toda razón el apóstol (1 Cor 11,17-34). En este sentido, podríamos decir que la misión fundamental de la Iglesia es construir una comunidad eucarística en internet. En el cambio constante de conexiones, desconexiones y reconexiones, de exclusiones e inclusiones, deberían formarse comunidades verdaderamente compasivas que fueran signos sacramentales del Dios compasivo y de su reino. Donde hay compasión y amor, allí está Dios.

En el documento del Vaticano titulado *Ética en internet* (2002), hay una afirmación relevante sobre este particular. Dice concretamente:

“La realidad virtual no sustituye la presencia real de Cristo en la Eucaristía, la realidad sacramental de los otros sacramentos y el culto compartido en una comunidad humana de carne y sangre. No hay sacramentos en internet, e incluso las posibles experiencias religio-

sas que puedan producirse allí por la gracia de Dios son insuficientes sin una interacción en el mundo real con otros creyentes”.

Este planteamiento es cierto si seguimos pensando en internet como algo virtual en oposición a lo real y concreto. En efecto, no vivimos mediante una presencia virtual de Dios, sino gracias a una presencia real. Sin embargo, en nuestro análisis hay una diferencia entre medio y sustitución. En cuanto medio, internet no puede sustituir a la conectividad real. Es la forma, no la única, pero sí bastante significativa, de la conectividad en el mundo moderno. En esta perspectiva, podría no haber sacramentos en un sentido estricto en internet, pero hay realizaciones de comunión sacramental y presencias reales del Dios de compasión y amor que toman su forma en y mediante internet. La apertura a estas presencias debería ser cultivada por una ética teológica fundamental de la conectividad mediática. Se trata de abrirse a los lugares donde la ciudad de Dios toma forma en medio de la nueva ciudad del ser humano que es internet.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

DOCUMENTACIÓN

UN HOMENAJE PARA QUIENES HAN MUERTO
Y UNA ADVERTENCIA PARA LO QUE VIVEN:
PARA ASUMIR EL TSUNAMI

El día 26 de diciembre de 2004, el mundo se sobresaltó de nuevo. Un tsunami devastador inundó partes de Asia y África matando a más de 200.000 personas. Felix Wilfred, de la Universidad de Madrás y miembro del equipo de directores/consejeros de la revista "Concilium", publicó unas reflexiones en el revista hindi "Jeevadhara" (enero de 2005). Estamos muy agradecidos por la oportunidad que se nos da de volver a publicar su artículo en "Concilium", ofreciendo así las reflexiones de Felix Wilfred a nuestros lectores. Es toda una expresión de solidaridad. (Secretaría de Concilium)

“U

n homenaje para quienes han muerto y una advertencia para los que viven.” Éstas son las palabras que encontré escritas a los pies de la escultura de un prisionero que estuvo en el antiguo campo de concentración de Dachau. La escultura de bronce representa a todos los inocentes asesinados por el horror y la tragedia del nazismo. Estas palabras sonaban en mi interior aquella tarde del 26 de diciembre mientras iba de pueblo en pueblo en las zonas costeras del distrito de Kanyakumari, Tamilnadu, para ver la devastación y los estragos de la tragedia. En este caso, la catástrofe ha sido provocada por la furia de la naturaleza. Pero también vale como advertencia a la humanidad para que mantenga en orden su casa.

Lamentamos profundamente la muerte de más de ciento cincuenta mil personas y honramos su memoria. La mayoría de ellos eran los más pobres de los pobres de Indonesia, Tailandia, Sri Lanka, India y África oriental. Miles de personas fueron enterradas sin los mínimos

honos que toda cultura reserva para sus muertos. No se enterraron individualmente, sino en fosas comunes, y muchos no pueden ser conocidos ni tampoco identificados por sus familiares más cercanos. En muchos casos no hubo nadie que les honrara o les identificara, porque familias enteras fueron aniquiladas con sus casas y sus pertenencias.

La pérdida irreparable de los seres queridos ha dejado un profundo dolor, angustia, desesperación y terribles traumas entre los supervivientes. La grave situación de los supervivientes es la de “los vivos que envidian a los que han muerto”. La magnitud de la tragedia debe medirse también por los cinco millones de personas y familias que se han visto obligadas a desplazarse. Muchos viven apelotonados en campos, afrontado la amenaza de las epidemias en medio de unas condiciones sanitarias penosas. Los más fuertemente castigados fueron, tal vez, Banda Aceh, capital de provincia en Indonesia, varias partes de Sri Lanka y las islas Andaman y Nicobar en la India. El número más elevado de pérdidas de vidas humanas procede de Indonesia, donde han llegado a contabilizarse más de cien mil muertos. Un setenta por ciento de los habitantes de Banda Aceh perdieron sus vidas. En Meulboh, el cincuenta por ciento de los habitantes de la ciudad cayeron víctimas de las olas asesinas.

Con la desaparición de sus seres queridos y sus medios de vida, como las barcas y los catamaranes, hechos añicos y barridos por el remolino del tsunami, los supervivientes afronta un negro futuro con escasas perspectivas. Al tiempo que honramos a los muertos y somos solidarios con los angustiados supervivientes, hemos de considerar también el desastre del tsunami como una seria advertencia. Tenemos aquí una ocasión para repensar radicalmente la estructura de nuestro mundo y nuestras sociedades, su relación con la naturaleza, su modelo de desarrollo, sus elecciones y prioridades.

Las dimensiones humanas del desastre

La pérdida de tantos seres queridos y, en muchos casos, la aniquilación de familias enteras han dejado a las víctimas inconsolablemente apesadumbradas. Les han sido arrebatados sus seres queridos en apenas unos segundos, y el verlos desaparecer para jamás volver a verlos de nuevo ha dejado un profundo trauma en los supervivientes. Muchos pescadores no sólo han perdido sus barcas y catamaranes, sino también a sus niños, los jóvenes árboles humanos, la seguridad para su vida y su ancianidad. Según algunas estimaciones, el número

de niños muertos sería de unos 50.000. La muerte de tantos niños significa la pérdida del futuro. Por otra parte, tenemos una enorme cantidad de niños que se han quedado huérfanos, privados del amor de sus padres y madres, de sus hermanos y hermanas. En el caso de los niños, la seguridad de la familia y del ámbito familiar es fundamental para su desarrollo, y su ausencia les provoca un importante trauma. Éstas son algunas de las experiencias que las víctimas tienen que afrontar, y necesitarán mucho amor, atención, apoyo y cuidado antes de que puedan recuperar su rumbo.

Con el auxilio y la rehabilitación, esta realidad profundamente humana tiende a ser olvidada. Aunque necesitan cosas materiales, lo más importante para ellos es la fortaleza y el valor para afrontar la situación que parece haber destrozado todas sus perspectivas de futuro. Las víctimas necesitarán que se les escuche y se les consuele, así como personas que puedan sintonizar y solidarizarse con ellos. Muchos se encuentran aún en campos de ayuda, pues han perdido sus casas totalmente y no tienen ningún lugar adonde ir ni nadie a quien recurrir. Tenemos ante nosotros personas que se vieron privadas de la oportunidad de hacer duelo por sus muertos y de enterrarles, por lo que llevan en sí mismas un profundo sentimiento de culpabilidad. El dinero no puede resolver todos los problemas humanos. No hay lugar donde esta verdad sea más evidente actualmente que entre las víctimas del tsunami. Se trata de algo de lo que los generosos donantes extranjeros y autóctonos tendrían que darse cuenta.

El suministro de alimento, vestido y refugio es solamente una respuesta a una pequeña parte de la tragedia, mientras que la mayor parte de ella seguirá rondando a las víctimas durante mucho tiempo. Cuando una madre, como ocurrió en Nagapattinam, intentaba mantener fuertemente cogidas a sus cuatro hijas y ve la futilidad de sus esfuerzos cuando las aguas rugientes las arrebató de su abrazo, el sentido de pérdida, de vacío y de profundo dolor de esta madre no puede solucionarlo ninguna obra de beneficencia. El estar en campos de ayuda con más gente puede protegerles durante algún tiempo del impacto humano de esta tragedia, pero en cuanto salgan, la magnitud de la pérdida caerá sobre ellos de forma aplastante.

Al hablar de la dimensión humana, me gustaría mencionar también el sentimiento general de miedo que se ha apoderado de las víctimas. Durante siglos y milenios, los pescadores han desafiado a los mares y sabían cómo manejarse en ellos cuando se encrespaban. Se quedaron fuera de sí frente al tsunami del 26 de diciembre, y se quedaron indefensos como los demás cuando la furia de las olas volcó camiones y coches en la playa y los zarandeaba como si fueran

juguetitos. Yo vivo apenas a unos cientos de metro del mar y veo a los pescadores sentados en la playa mirando al mar que los defraudó y reparando, en ocasiones, las redes liadas que lograron salvar. Por primera vez en su memoria, los pescadores tienen miedo al mar, al mar que consideraban la fuente de su medio de vida y como elemento definidor de su personalidad. El desastre les ha hecho ahora mirar al mar con una luz diferente¹.

Unidos en el desastre

No parece que las fronteras nacionales hayan sido respetadas por el tsunami, que ha golpeado a las víctimas sin distinción alguna. Pero, como en casi todos los desastres naturales, los pobres han sido los más afectados, también por su número. Nos encontramos ante una tragedia que ha desvelado cómo está estrechamente unido el destino de los seres humanos. Se han generado oleadas de discusiones y debates sobre la globalización como epicentro. Ya no es tema de debate de qué modo y hasta qué punto nuestro mundo es uno. Todo quedó empequeñecido por las gigantescas olas del tsunami que golpearon a los países del entorno del océano Índico. La India ya había conocido la tragedia de Bhopal, el terremoto de Gujarat y las inundaciones de Orissa. Ahora sufre un desastre que comparte con otros países del borde del Índico. La escena de los estragos es la misma, tanto en Indonesia como en Tailandia, Sri Lanka o la India; los problemas son también los mismos. Efectivamente, la tierra es una; la humanidad es la misma dondequiera que sufra. El carácter global de esta tragedia se ve en los miles de muertos que ha habido entre los turistas de diferentes países, entre los que destacan Suecia, Alemania e Italia por el número de muertos y desaparecidos.

La vinculación de los seres humanos es tan profunda que las diferencias religiosas no pueden impedirla. Esto se ha confirmado por innumerables historias de ayuda a las víctimas desde los primeros momentos del desastre. Las víctimas fueron las primeras en ayudar a otras víctimas sin distinción de casta o credo. Aunque las organizaciones fueran religiosas (hindúes, cristianas, musulmanas, etc.), todas fueron más allá de su propia filiación ayudando a todo el que lo necesitaba. La famosa *draga* de Nagur Nagapattinam, que tiene una existencia de 480 años, permitió por vez primera en su historia que se

¹ El temor se ha apoderado también de aquellas a las elites que les gustaba tener sus villas y chalés cerca del mar y se sentían orgullosas de sus privilegiados complejos turísticos junto a la playa.

enterraran cadáveres de hindúes en su cementerio, como también de cristianos, sin hacer ninguna distinción. Las escuelas e instituciones cristianas se han convertido en lugares de refugio para personas de todas las religiones en tiempos de crisis. En el distrito de Kanyamkumari, un líder hindú abrió su Kalyanamandapam a los católicos que huían aterrorizados ante las olas del tsunami. El mismo tipo de experiencia se produjo en otros países afectados. Por ejemplo, al este de Sri Lanka, la tradicional división étnica y religiosa entre musulmanes y tamiles se dejó a un lado. Los musulmanes dieron alimento a las víctimas tamiles y les ofrecieron protección.

La manifestación de esta solidaridad es un signo de esperanza. Sólo desearíamos que no se tratara de una expresión *ad hoc* en tiempos de catástrofes, sino que se mantuviera como una cultura permanente y un modo de vida. Las religiones no tienen por qué despertar en todos nosotros esta humanidad básica solamente ante conmociones y desastres tan terribles. Cuando los cadáveres comenzaron a pudrirse no se distinguía entre castas superiores e inferiores. El hedor era el mismo. En ningún otro lugar podía hacerse más evidente el carácter absurdo de la división humana entre pureza y contaminación. ¿No es también una lección para que las religiones se libren de la inhumana distinción entre castas basada en la pureza y la contaminación?

El tsunami: El desvelamiento de las contradicciones

El desagradable rostro de nuestra sociedad y nuestro mundo que se ocultaba tras la cortina ha quedado al descubierto por el tsunami. Para comenzar, el desastre del tsunami ha puesto de manifiesto las contradicciones de la actual economía india, y, por extensión, de la economía mundial. Hace unos pocos años, la crítica de los pobres y marginados contra la economía que les privaba de lo básico para vivir se vio contrarrestada por los pontífices del neoliberalismo, quienes decían que ellos conocían mucho mejor el modo de gobernar el país para conducirlo a un verdadero desarrollo y prosperidad. La tragedia del tsunami ha mostrado que el país está lleno de recursos financieros. Ciertamente, las cosas hubieran sido diferentes hace quince años. Parece que se dispone de dinero, si percibimos cómo rivalizan entre sí ricos y potentes organizaciones para prestar ayuda a los damnificados.

Este retrato de una parte financieramente fuerte que se ha puesto de relieve en un tiempo de crisis está en clara contradicción con la situación de la vida cotidiana, en la que los pobres se encuentran privados

de atención sanitaria básica, alimento, empleo, etc., aspectos que son altamente necesarios para poder vivir con dignidad. Como ha dicho Amartya Sen en una reciente entrevista, la malnutrición crónica en la India, especialmente entre los niños, es muy elevada, llegando a una tasa de entre el 40% y el 60%. En términos comparativos es incluso más alta que en el África Subsahariana, donde las tasas de malnutrición infantil oscilan entre el 20% y el 40%². ¿Qué tipo de economía es ésta que permite que millones de niños pasen hambre afirmando al mismo tiempo que se trata de una economía fuerte? ¿De qué economía se trata? ¿A quién beneficia? ¿Cómo se mide la fortaleza de una economía?

Otra área de contradicciones se encuentra en el campo de la tecnología. Desde altas instancias se habla del desarrollo tecnológico en la India y en toda Asia. Para las próximas décadas se proyecta, como la novedad más importante, el desarrollo biotecnológico con grandes perspectivas de futuro. Se cuenta por millones lo que se está gastando en Asia para la investigación y adopción de la tecnología. Con todo ello, ni la India ni los países afectados, como Tailandia, Sri Lanka e Indonesia, han sido capaces de proteger a los pobres de caer presa ante las olas. El alto nivel tecnológico adoptado para objetivos industriales está en contradicción con la mínima implicación tecnológica para proteger a los pobres. Esto es tan cierto en el caso de la India y Asia como también en el resto del mundo.

Consideremos, por ejemplo, el caso de la tecnología de la comunicación. Nuestro mundo se caracteriza actualmente como una “aldea global”, sobre todo por la velocidad de la comunicación que une a sus diferentes partes. La jerga del mundo de los ordenadores y las palabras de moda de los sistemas de comunicación llenan el aire. Y, sin embargo, cuando se trataba de proteger a las pobres víctimas que perdieron su vida en el tsunami, la comunicación falló de forma miserable. No había ninguna estructura adecuada de comunicación ni medidas específicas para evacuar a la gente en casos de emergencia. Transcurrieron más de dos horas, tras la destrucción de Nagapattinam y Chennai, en la costa bengalí, antes de que las olas asesinas llegaran a Kanyakumari. En este distrito, donde murieron casi mil personas, muchas de las cuales eran niños, se podrían haber salvado vidas humanas con una mayor vigilancia, si se hubiera comunicado lo sucedido y se hubiera aplicado los planes de emergencia. Unos supervivientes me contaron que en los pueblos de la costa la gente estaba viendo de hecho en la televisión los estragos causados en Nagapattinam y Chennai. ¿Dónde estaban en ese momento la tecnolo-

² *The Hindu*, 9 de enero de 2005.

gía y la comunicación? ¿Dónde estaban los especialistas? Su eficacia en aquel momento para prever los efectos y advertir a la gente hubiera evitado unas consecuencias tan desastrosas.

Necesitamos pensar en las contradicciones de este asunto a nivel global. La tecnología se ha convertido en un medio para proteger exclusivamente la vida de los que pueden permitírsela, pero no la vida de los hombres, las mujeres y los niños pobres. Me estoy refiriendo al Observatorio para los Tsunamis, del que forman parte veintiséis países del área del Pacífico, incluyendo Norteamérica y América del Sur. Estos países se intercambian información sobre los tsunamis. Parece que hay suficientes pruebas para el informe que mostraba que el tsunami golpearía a los países del área del océano Índico, y, sin embargo, esta información no se transmitió porque estos países no forman parte del “club” de los que tienen el sistema de aviso. Si esto fuera así, tal como parece corroborarse por las numerosas pruebas que van saliendo a la luz, entonces se plantearía una seria cuestión sobre la culpabilidad moral. El que pusieran en riesgo la vida de miles de pobres pescadores y mujeres ocultando una información vital para su seguridad los convierte en atrocidades asesinas de no menor grado que los criminales de guerra. Aun asumiendo que se hizo todo lo posible para comunicar el peligro inminente, las redes de comunicación simplemente fallaron. ¡Qué ironía que esto haya ocurrido en un mundo que se jacta de la “revolución de la comunicación”! Cualquiera que haya sido la comunicación y el aviso realizados, el hecho es que ha sido “demasiado poco y demasiado tarde para demasiadas personas”.

Lo que descubrimos es que la tecnología podría estar matando por sus inicuos efectos. Otro aspecto de su carácter asesino se encuentra en su monopolización y transformación en un instrumento para los privilegiados. El racismo, la distinción entre puros e impuros, la jerarquía, son algunas de las formas tradicionales de discriminación. La tecnología se ha unido a esta infame lista. Se ha hecho para servir de forma diferente al que está encima y al que está abajo, al pobre y al rico. El tsunami ha levantado la cortina para que todos veamos este aspecto desagradable de una tecnología orientada hacia los ricos en el mundo global, y su alta especialización atomizada para diluir toda responsabilidad. Se ha dicho que uno de los que pertenecen al sistema de vigilancia registró las señales de lo que estaba pasando debajo del océano y que no lo comunicó sencillamente porque, como él dijo, ése no era su trabajo³.

³ Esto es lo que dijo esta persona en la BBC Radio 4. Cf. *The Independent*, 2 de enero de 2005.

El tsunami y el medio ambiente

Algo podríamos aprender de este horror para nuestras relaciones con el medio ambiente. El tsunami es un aviso de que a nuestro planeta podrían ocurrirle cosas peores por el calentamiento global que padecemos. No se trata de un peligro que pudiéramos confortablemente posponer para pensarlo más adelante. Está ya realizándose y sus resultados podrían ser de carácter catastrófico y apocalíptico. La inundación de la tierra por el mar, como en relato bíblico del diluvio en tiempos de Noé, es algo que el mundo consumista está creando. El consumismo desenfrenado de hoy es una inundación para mañana, si es cierto lo que los expertos nos dicen sobre el calentamiento global, tal se va confirmando cada vez más. “El más grande contaminador de la tierra”, los EE.UU., no parece tomar este problema con seriedad pues podría afectar a su rico estilo de vida. Qué extraño resulta que este poder imperialista se niegue a firmar el protocolo de Kioto que limita la emisión de carbono. Los pobres del mañana pagarán por este absurdo desprecio por el futuro. Sabemos, por ejemplo, que la compañía suiza de seguros Swiss Re ha pagado sólo en el año 2004 cientos de miles de millones de dólares por reclamaciones relacionadas con los desastres naturales⁴. Si tenemos en cuenta los millones de personas que no tienen cobertura de seguro alguno en el mundo en vías de desarrollo, y los daños que han sufrido, el cuadro de la extensión de los desastres naturales que nos afectan es simplemente pasmoso.

Una cosa que el tsunami ha dejado claro es que no es efectivo donde existían modos y medios de protección. Se dice que Andhra Pradesh, en la India, no se vio afectada por el tsunami por los manglares que sirvieron como instrumento de amortiguación y protección contra la arremetida de las olas. Unas medidas parecidas adoptadas en Vietnam han servido de protección a la gente que vive en el delta del Mekong. Hay que intensificar este tipo de medidas en las zonas que son propensas a los desastres naturales, asegurando, así, los modos más efectivos para minimizar las causalidades en tiempos críticos.

El tsunami es un fenómeno poco frecuente, por lo que esperamos que no ocurra cada año. Pero lo que los pobres y vulnerables pescadores requieren es que se les proteja en su vida de cada día de la

⁴ Cf. *The Independent*, 27 de diciembre de 2004. Sólo tenemos que pensar en los huracanes que asolaron Florida o los tifones y terribles fenómenos atmosféricos que visitaron Japón durante 2004.

constante erosión que está teniendo lugar. En muchos pueblos, el mar ha erosionado lenta pero constantemente la tierra, arrebatando a los pobres sus barracones y chabolas. La erosión podría prevenirse colocando grandes piedras frente al mar. Se ha observado que aquellos pocos pueblos y la ciudad de Pondicherry que lograron salvarse fue gracias a este tipo de medidas. Pero la mayor parte de la zona costera, especialmente las más vulnerables zonas bajas, carecen de esta protección. La tragedia que ha ocurrido tendría que servir como advertencia para que los Estados den más prioridad a salvar la vida de los pobres que a proteger la salud de los ricos. Si los Estados pusieran de manifiesto sólo una décima parte de la atención que prestan a la seguridad de los ricos, las cosas serían diferentes.

Existe una correlación entre la condición en circunstancias ordinarias y en tiempos de emergencia y crisis. La experiencia ha demostrado reiteradamente que donde se han mejorado las infraestructuras ha sido menos difícil afrontar la situación extraordinaria de crisis y emergencia. Esto puede aplicarse también al desastre provocado por el tsunami. Un Estado que no suministra al pueblo en su vida ordinaria las infraestructuras necesarias, no estará en posición de protegerlo en tiempos de crisis. La prueba del tsunami ha dejado en evidencia la pobreza de las infraestructuras. En varios lugares, la administración civil y la maquinaria estatal estuvieron ausentes de forma patente durante los dos días tan cruciales que siguieron al desastre. Los supervivientes se sintieron abandonados por el Estado en el momento de su peor crisis, porque sencillamente no estaba preparado para hacer frente a esta situación.

Las fases de ayuda y rehabilitación

Se oyó decir a un doctor que cómo podía decir a una mujer que había perdido a todos sus seres queridos y su casa, que tenía que hervir el agua para poder beberla. Esto nos da una idea de los problemas y las dificultades de la obra de ayuda y rehabilitación que hay que realizar después del tsunami. La respuesta al tsunami comenzó con una movilización para salvar vidas humanas, aunque se podrían haber salvado muchas más si el Estado y su maquinaria hubieran estado alerta. También se hizo un estudio aproximativo de los daños que había provocado en cada país, región y pueblo. Pisándole los talones se produjo la respuesta en términos de suministro de protección y refugio a quienes estaban desarraigados, así como proporcionando ropa, primeros auxilios médicos, etc. Pero aún tiene que llegar

la fase más difícil y desafiante, que exige una mayor resistencia. Se trata de la rehabilitación de las víctimas afectadas para que se mantengan por sí mismos, proporcionándoles los medios para que tengan un empleo. Sólo podemos desear que las iniciales respuestas heroicas continúen y se lleven a cabo para que los damnificados puedan realmente tener una casa de su propiedad y la posibilidad de contar con un medio de vida para el futuro. Esta obra de rehabilitación durará más tiempo. Podríamos decir, parafraseando una frase bíblica, “dichosos quienes permanezcan” en esta tarea desafiante de acompañar a las víctimas en su reasentamiento.

Deberíamos estar atentos para no hacer que la ayuda y la rehabilitación aparezcan como una obra realizada por fuerzas y agencias extranjeras. Lo más importante para que perdure una solución es que la comunidad participe en ella. Y esto se requiere a todos los niveles. Ello hace que la obra de rehabilitación sea incluso más desafiante. Las experiencias de diferentes partes de las zonas golpeadas por el tsunami nos indican que la rehabilitación es un proyecto comunitario que no puede ser llevada a cabo por ninguna organización o agencia, por mucho que éstas posean los recursos materiales. Lo más decisivo es el alistamiento de la cooperación comunitaria. No son pocas las localidades en donde el trabajo de las organizaciones no gubernamentales está provocando una enorme confusión en la tarea de ayuda y rehabilitación, pues no cuentan con la participación activa de los autóctonos.

Prioridades desequilibradas

No podemos dejar de tomar nota de cómo a nivel global se invierten miles de millones de dólares en las investigaciones y aplicaciones tecnológicas que benefician a quienes tienen el dinero y los medios. Podríamos argumentar diciendo que con el tiempo estas investigaciones tecnológicas y científicas se filtrarán y beneficiarán a los pobres. Esta posibilidad no requiere contestación alguna. Pero el fallo se encuentra en que este enfoque se realiza de arriba abajo y no de abajo arriba. La ciencia y la tecnología necesitan acercarse más a la gente, especialmente a los pobres. Quiero decir con ello que la tecnología debería concentrarse en la vida y la seguridad de los pobres aquí y ahora, tanto para protegerles de los estragos de la naturaleza como de aquellos problemas de salud que afectan a los más pobres. El tsunami es un poderoso recordatorio para ordenar correctamente nuestras prioridades, lo que es aplicable a la comunidad científica al

igual que a los Estados, a los políticos y a quienes se dedican a la planificación.

Aquellos medios y medidas que implican a la misma gente en su seguridad tienen la mejor perspectiva de éxito. Un ejemplo elocuente es lo que ha ocurrido en Bangladesh. Azotada por la furia de los ciclones y los diluvios año tras año, Bangladesh aprendió a crear un sistema comunitario de autoprotección. Con la ayuda de la misma población se han creado unos dos mil refugios anticiclones que protegen a quienes viven en las zonas costeras más bajas y vulnerables. También ha creado un ejército de unos tres mil voluntarios que están preparados para actuar en casos de desastres; están en constante vigilancia, hablan periódicamente entre ellos y están equipados con medios de comunicación tan simples y efectivos como radios locales y megáfonos con los que alertan a la población del desastre natural inevitable.

El retraso de los Estados, al que me he referido anteriormente, podría explicarse a la luz de los desequilibrados desarrollos políticos y económicos globales. Desde 1989 nos encontramos en Asia en un período de capitalismo y neoliberalismo desenfrenados. Ha desaparecido el período de una saludable economía mixta. El ideal del estado de bienestar que se proyectó como una institución importante para mantener bajo control la habilidad del despiadado y explotador tardocapitalismo, se ha desvanecido en el aire. El resultado ha sido el abandono de los pobres por el Estado, cuyo corazón está del lado de los ricos y que no duda en repartir favores a las multinacionales. Esta situación es la misma tanto en Indonesia como en Sri Lanka, Tailandia o la India.

Los “salvadores” importados

Se ha transmitido un mito, que actualmente se ha hecho santurrónicamente rutinario, según el cual los países occidentales desarrollados son los salvadores de todos los desastres que acontezcan a los países pobres. El tsunami presentó la gran pantalla para proyectar esta imagen de una forma que carecía de precedentes. No hay necesidad de enseñar a los medios de comunicación cómo exagerar las cosas. Puedo imaginarme cómo los medios occidentales mostrarían la premura de los egregios caballeros occidentales portando víveres y dinero para salvar a los débiles de las regiones afectadas. Hemos de confrontar estas imágenes con los hechos y la realidad. Lo que se oculta en la imagen de un salvador occidental es el hecho de que la

inmensa mayoría de los recursos humanos y materiales son fabricados localmente, y que la parte más difícil de las operaciones de salvamento es realizada por los autóctonos. Esto es en gran medida cierto en todos los países afectados, y especialmente en la India. Cuando la India no aceptó la ayuda extranjera no fue por orgullo. El país posee tal cantidad de recursos humanos y materiales que podía hacer frente a estos desastres por sí mismo. La misma actitud fue adoptada también por Tailandia. Esto puede hacer daño a muchos occidentales a los que les gustaría ver a la India y otros países pasando el platillo de las limosnas a Occidente, apelando a su magnanimidad y sus sentimientos morales. Pueden sentir que se han visto privados de la oportunidad de hacer el papel del buen samaritano.

No pongo en duda la profunda compasión humana y la solidaridad que mueve a las personas de los países occidentales a socorrer, de la forma que les es posible, a quienes sufren. Apreciamos su humanidad y su sentido de solidaridad. El problema surge cuando los Estados y las instituciones politizan la ayuda que dan y engañan a su pueblo con una visión distorsionada de la magnitud de esta ayuda. Puede ser interesante que notemos cómo los 1.000 millones de rupias (aproximadamente unos 20 millones de dólares) que donó Mata Amirtandamayi, una mujer del estado indio de Kerala, para los damnificados de su país son algo más de los 15 millones que George Bush, el presidente del país más rico del mundo, prometió inicialmente para todos los damnificados de Asia. Lo que *The New York Times* publicó sobre la imagen que un americano medio tiene de la ayuda que otorgó su país podría ser muy similar en otras naciones occidentales. "Según una encuesta, una gran mayoría de los americanos cree que los Estados Unidos gastan el 24% de su presupuesto en ayuda a países pobres, cuando en realidad es inferior a un cuarto del 1%"⁵. Eric Schwartz, antiguo director del Consejo de Seguridad Nacional para asuntos multilaterales y humanitarios en la administración de Clinton, comenta que "incluso con la propuesta que hizo el presidente en el año 2002 de incrementar sustancialmente el compromiso de los EE.UU. para la ayuda al desarrollo, nuestro país estaba aún gastando menos del 0,2% de su P.I.B. en este tipo de ayuda en 2003, lo que nos colocaba, más o menos, en la cola los veinte países industrializados"⁶.

Probablemente, en Occidente se ha hablado muy poco sobre la gran cantidad de recursos, financieros y de otra índole, que se han

⁵ *The New York Times*, 30 de diciembre de 2004.

⁶ *The Seattle Times*, 9 de enero de 2005.

generado localmente, lo que es cierto, en diferentes grados, en todos los países afectados por el tsunami. El otro aspecto de la ayuda humanitaria es que podría cesar, tanto localmente como en el extranjero, una vez que haya desaparecido el impacto de la tragedia. Las víctimas serán olvidadas justo en el momento en que necesitan una mayor y persistente ayuda, para reconstruir sus casas, para comprar los útiles de pesca, o para crear oportunidades de empleo. Esta parte de la respuesta no es nada fácil. Es probable que se queden pocos para apoyar a las víctimas. ¿Podría producirse un cambio en este aspecto? Sólo podemos confiar en ello.

El encuentro en Yakarta de los “buenos samaritanos”

El imperialismo es inteligente y sabe ataviarse instantáneamente con la vestimenta del samaritano. Sólo esperamos que la tan cacareada cumbre de Yakarta, a la que asistieron algunas de las potencias imperiales como portadoras de ayuda, no se convierta en otro nuevo ejercicio de hipocresía con las mecánicas y predecibles expresiones de lástima y solidaridad. Sólo podemos probar el pastel comiéndolo. Si no se trata de una mera cumbre de promesas, la ayuda proclamada tendría que darse en realidad y sin dilaciones. Una puntada a tiempo ahorra cien. La ayuda que está llegando puede salvar muchas vidas. El temor es que, como en el pasado, sólo se dé una parte de la ayuda realmente prometida. Además, existe el temor a que la ayuda que ya se había prometido para otras emergencias sea transferida a los damnificados del tsunami. No se trata de un temor sin fundamento alguno; procede de los labios del mismo secretario general de ONU, Koffi Annan, cuando advirtió a los donantes de que no deberían “robar a Pedro para pagar a Pablo”.

La insensible indiferencia y apatía que algunas potencias imperiales manifestaron los primeros días del desastre, tan evidente en la irrisoria miseria con que prometieron ayudar, fue mejorada, en cierto modo, en la cumbre de Yakarta, o al menos pueden creerlo así. Ciertamente, la exhibición de solidaridad que se produjo en Yakarta constituyó una oportunidad para que estas potencias afirmaran un cierto control sobre los países de la ribera del océano Índico. Desearíamos que los dirigentes imperiales que tanto expresaron su impacto por la destrucción provocada por las olas del tsunami volando directamente hasta las zonas afectadas hicieran también lo mismo en Irak para ver la devastación que se ha cometido y a los inocentes que se ha asesinado, para ver sus casas destruidas y sus vidas destrozadas, cuya

culpa no la tiene el tsunami sino ellos mismos, su promoción de la guerra y sus depredadores intereses económicos. Cuando no se produce una auténtica contrición por la devastación ocasionada en Irak y Afganistán, la aparente solidaridad de las potencias dirigentes podría interpretarse solamente como un espectáculo en el gran teatro del mundo. Recuerdo un proverbio de mi propia lengua, el tamil, que dice: “el lobo se deshacía en lágrimas porque el cordero se estaba mojando con la lluvia”.

El tsunami y el turismo en el tercer mundo

Hubo un gran número de turistas occidentales que murieron en los diferentes países afectados por el tsunami, especialmente en Phuket (Tailandia). Al tiempo que lamentamos la pérdida de sus vidas, el tsunami es también una advertencia para la situación actual del turismo, sobre todo tal y como se está promoviendo en los países en vías de desarrollo. Durante varios años he pertenecido a la Coalición Ecuménica sobre el Turismo en el Tercer Mundo. Hace ya dos décadas que llevamos a cabo un compromiso y una reflexión crítica sobre la rampante explotación en este tipo de turismo, que especialmente afectaba a las mujeres y los niños, por no hablar de otros aspectos de esta industria de la diversión.

Desgraciadamente, afectados por el actual sistema económico, países como Tailandia, Sri Lanka e Indonesia consideraron el turismo como un medio para potenciar su economía sin ser conscientes de las consecuencias socio-culturales y la violación de los derechos humanos que ello suponía. El turismo es volátil y no sería inteligente apoyar en él todo el desarrollo de un país. Si el turismo es bueno para Suiza o Austria, no tiene las mismas repercusiones en países en vías de desarrollo como Tailandia y Sri Lanka. La búsqueda de paraísos tropicales por los turistas de los ricos países occidentales les cuesta a los habitantes del país su dignidad, sus derechos, su cultura y su medio ambiente. Los gobiernos de estos países han practicado la conivencia con una industria que beneficia a la clase media local y a las agencias extranjeras, dejando unas migajas a los pobres.

El tsunami debería servir como una advertencia saludable. La pobreza de los autóctonos y su abatimiento les conduce a ver en los turistas de los países ricos una especie de semidioses y semidiosas, lo que podría ser una experiencia degradante para los habitantes. No está fuera de lugar que hablemos de las *víctimas de la industria del turismo*. El servir a los turistas del mejor modo posible significa privar

a los habitantes de importantes recursos como el agua, la energía, el alimento, y todo lo demás, puesto que los turistas que vienen a Asia siguen con el mismo estilo de vida consumista que tienen en sus países, exigiendo demasiado a los escasos recursos de que disponen los habitantes. ¿No ha asumido el turismo un carácter depredador?

El turismo no puede continuar así. Exige un replanteamiento radical. Puede sorprender a muchos saber que el turismo es *la industria más grande del mundo contemporáneo*. Ahora que al turismo le ha costado la pérdida de muchas vidas humanas, es el momento de desenmascarar los mitos propagados por la industria turística nacional e internacional. El tsunami es una ocasión para que pensemos con seriedad en los efectos que esta industria turística tiene en los pobres países anfitriones de Asia. Hemos de afrontar ahora los temas del turismo sexual y el abuso de menores relacionados con esta industria⁷. Necesitamos aprovechar en Asia esta oportunidad para hablar de estas cosas que se ocultan tras el glamour y la diversión de la industria turística que atrae a los occidentales a nuestras regiones asiáticas. Pero ¿cuáles son las perspectivas reales? ¿Parará el tsunami la avalancha de turistas a los países asiáticos? ¿O, tal vez, el tsunami es sólo un paréntesis temporal para regresar de nuevo a las antiguas formas de turismo?

Conclusión: Resquicios de esperanza

Tras las iniciales muestras de simpatía y solidaridad, los supervivientes y las víctimas corren el peligro de ser borrados de la memoria pública. Habrá muchas trivialidades en las que tendrán que entretenerse los medios de comunicación para poder sobrevivir. Se hablará del cricket, el béisbol y las estrellas del mundo deportivo, y sobre los personajes famosos de Hollywood y de Bollywood. La impresión de que se olvidará a las víctimas del tsunami es real, tanto a nivel nacional como global.

Las consecuencias de la tragedia del tsunami ha revelado también el cambio que ha tenido lugar durante los últimos años. Tenemos algunos resquicios de esperanza que auguran un buen futuro. Quienes están colaborando en las tareas de ayuda no pueden sino sentirse impactados por el sentido de la dignidad que poseen los damnifica-

⁷ Felix Wilfred, "Third World Tourism: A Pressing Theological concern", en T. K. John (ed.), *Bread and Breath (in honour of Samuel Rayan)*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1990, pp. 237-254.

dos, que no la han perdido a pesar de todo. Efectivamente, aunque lo hayan perdido todo, lo único que han conservado inalterable es el respeto a sí mismos. De hecho, en la mayoría de casos se trata de personas que han vivido del duro trabajo de la pesca y las industrias derivadas o de diligentes trabajadores de otras profesiones. Su duro trabajo fue una fuente de respeto y dignidad. La obra de ayuda y rehabilitación no puede ignorar este hecho. Un claro signo del respeto que sienten hacia sí mismos es que no quisieron aceptar la ropa usada que se les daba. “El pueblo crucificado”, que Jon Sobrino nunca deja de recordarnos, no ha perdido su dignidad ni el respeto a sí mismo, y no necesita que se le trate con ropa usada, sino con ropa nueva. La clase media y alta de gran corazón de la India puede ciertamente proporcionarla. Además, la obra de rehabilitación debe depender principalmente de los recursos locales, y, lo que es más importante, debería hacerse de tal modo que la comunidad local sea el agente principal de su propia reconstrucción. El pueblo necesita participar activamente en la toma de decisiones con respecto a su futuro. Lo que estará en correspondencia con su sentido del respeto hacia sí mismo.

Esta calamidad de dimensiones apocalípticas que ha visitado nuestros países asiáticos ha mostrado también el triunfo del espíritu humano. El sufrimiento humano ha sido una ocasión para confirmar y reafirmar la propia fe, o una ocasión para cuestionar a Dios; un tiempo para destruir o fortalecer la esperanza a través de la prueba de fuego, o mejor dicho, a través de la prueba de agua. El tsunami, quizá, ha sido un acontecimiento en el que probablemente mucha gente se ha preguntado en su interior cómo puede existir un Dios que permite que sufran los inocentes. De hecho, un gran número de los que han muerto eran niños. A las víctimas que han sido tan brutalmente sacudidas y privadas de todo, no se les debería exhortar a la resignación. Si Dios pareció estar mudo en el desastre, muchos están comenzando a percibir su intervención en la efusión de amor y solidaridad con los supervivientes de un modo desconocido hasta ahora. Las historias de la dedicación y el compromiso apasionado de la gente que trabaja a favor de las víctimas es la fresca revelación de un Dios que pareció estar lejos y ausente en el momento del golpe del tsunami. De forma semejante, Dios parece romper su silencio en el espíritu de resistencia que encontramos en muchas víctimas a pesar de la enorme tragedia que les ha visitado⁸.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

⁸ Felix Wilfred, *The Sling of Utopia. The Struggles for a Different Society*, ISPCK, Delhi 2005.