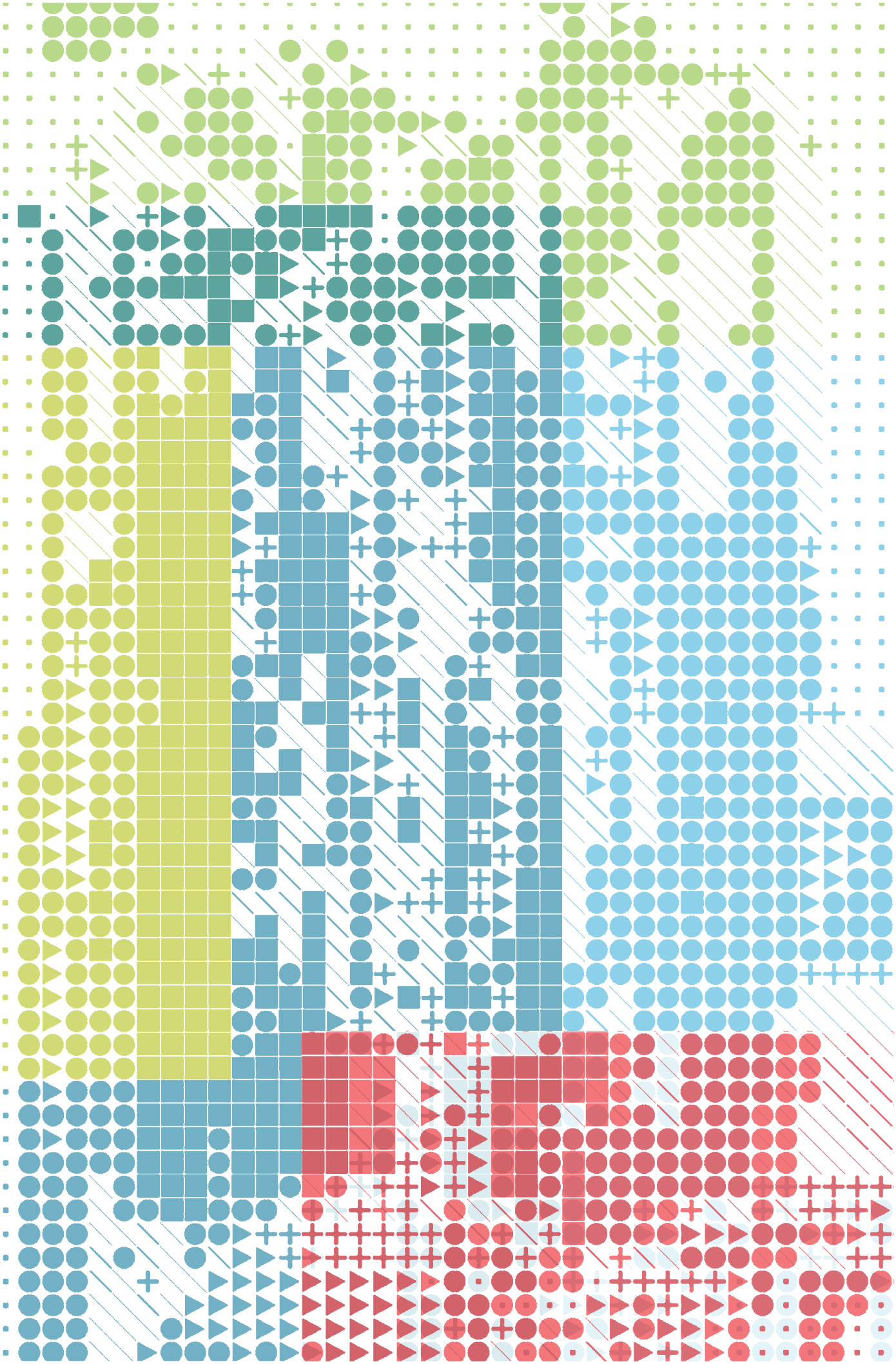


# Comunidades alternas

## Espacio, memoria y archivo en el arte relacional

Coordinación: Mónica Benítez / Gemma Argüello

Entrevistas: Rafael Lozano-Hemmer / Antoni Abad

# Índice

**7**
Introducción.
Mónica Benítez y Gemma Argüello

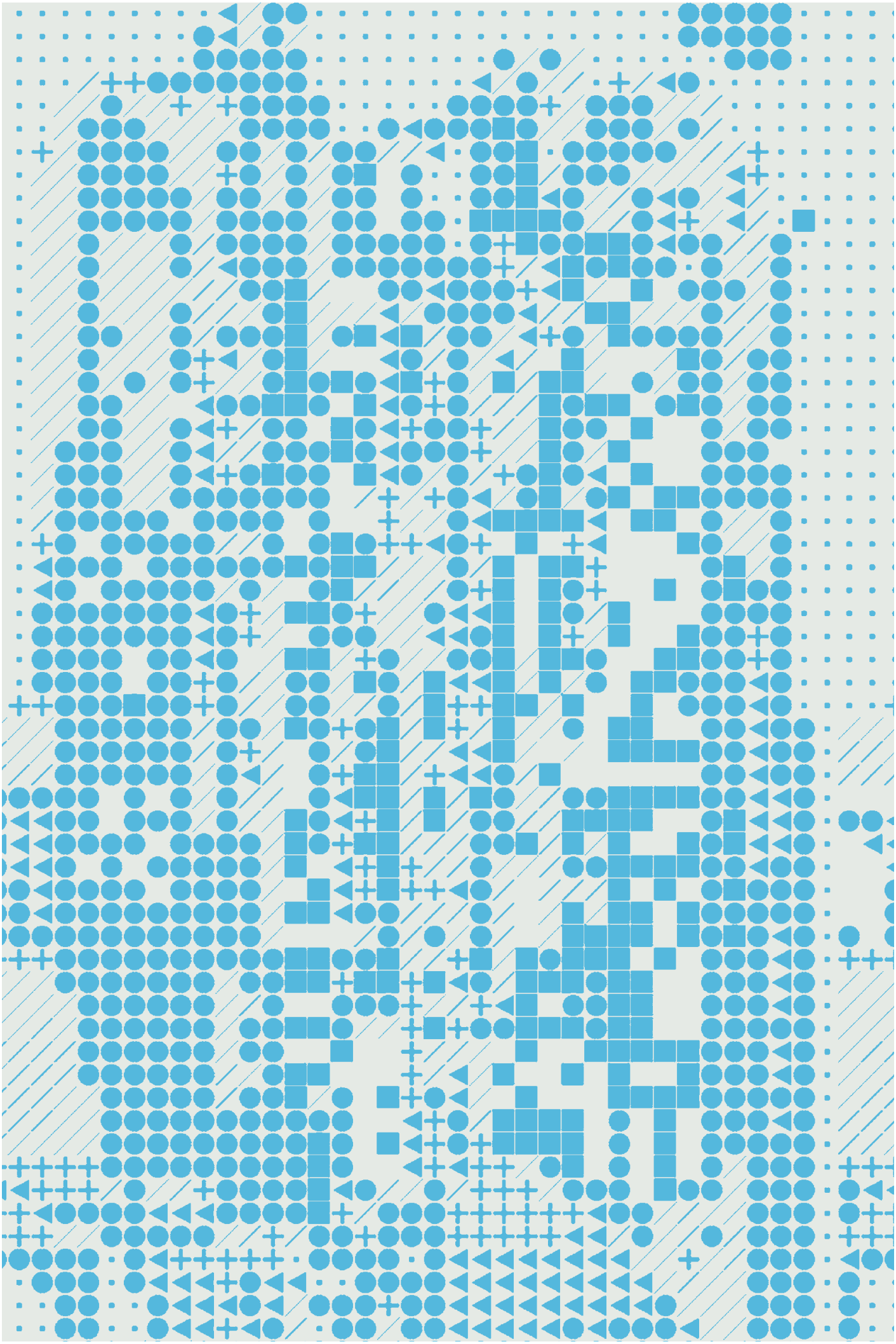
**25**
Geografías imaginadas.
Voces amplificadas en el espacio.
Gemma Argüello

**65**
Memoria, recuerdos y emociones colectivas en el arte.
Mónica Benítez

**105**
Archivo.
Rompecabezas programables.
La vida instrucciones de uso.
Paz Sastre

**145**
Los creadores de voces.
Entrevista a Rafael Lozano-Hemmer: *Voz Alta.*
Entrevista a Antoni Abad: *Megafone.net*
Mónica Benítez

**189**
Epílogo.
Voz: el común sonoro, la reciprocidad de los cuerpos.
Eugenio Tisselli



# Voz: el común sonoro, la reciprocidad de los cuerpos

Eugenio Tisselli

**EUGENIO TISSELLI** es artista digital e ingeniero en sistemas computacionales. Actualmente está adscrito al Doctorado Z-Node en la Universidad de Artes Aplicadas en Zurich. Su actividad académica interdisciplinaria lo ha llevado a trabajar en diversos ámbitos y trabajó como investigador asociado en el Laboratorio Científico Sony en París, en el proyecto Europeo TAGORA, entre otros. Fue además Co-director del Master en Artes Digitales en Barcelona, además de ser director y profesor del Diplomado en Programación en Artes Digitales en Barcelona. Ha impartido diversas clases en torno a las artes digitales, programación y el multimedia. Es autor de decenas de artículos especializados y ha sido invitado a participar en múltiples conferencias en diversas partes del mundo. Ha ganado, junto con el artista Antoni Abad, el premio Golden Nica en la categoría Communities Art en 2006 en el Festival Ars Electronica, además de la mención honorífica en el 2003 del mismo festival por el "Proyecto Z". Actualmente trabaja en su propio proyecto artístico y participativo "Ojo Voz" descrito por el propio artista como "una caja de herramientas de código abierto para la creación de memorias comunitarias".

## Epílogo

*Habla también tú,*
*sé el último en hablar,*
*di tu decir.*
Paul Celan

### La voz

La voz es el vehículo del habla, de aquello que decimos. Lo sonoro de nuestra voz involucra la acción de diferentes partes del cuerpo: es aire que asciende desde los pulmones a través de la tráquea y se transforma en sonido. Pero no cualquier clase de sonido: para ser considerada como tal, la forma y el contenido de la voz han de mantener cierto grado de coherencia. La voz coherente es un puente tendido entre las nociones aristotélicas de *phoné* y *logos*. Para Aristóteles, *ningún ser inanimado emite voz*. *Phoné* es, por tanto, una cualidad que los humanos comparten con los animales, a quienes Aristóteles atribuía un alma, pero no con objetos sonoros como *la flauta y la lira*.

La voz humana, sin embargo, debe poder diferenciarse de la voz animal. Siglos más tarde, Martin Heidegger propuso que ya no era posible entender el *logos* griego como la mera aptitud para el pensamiento abstracto, sino como *habla* o *discurso* (Elden, 2005). La preocupación de Heidegger por proyectar la filosofía más allá de las estrechas constricciones de la lógica y el razonamiento, y llevarla hacia un campo de acción relacionado con los hechos de la vida, tuvo como consecuencia una concreción del *logos* que, lejos de ser una actividad exclusiva de la mente, necesita ser transportado por la voz para poder realizar plenamente su potencial. Así pues, la voz como vehículo del habla unifica *phoné* y *logos*, y representa una manifestación concreta y sonora de la acción humana en el mundo.

"La voz *permea y penetra* el cuerpo de quien la escucha" (Ihde, 2007, pp. 44-45). Es una conexión física que se

extiende a través del tiempo y el espacio, a través del cuerpo que la emite y el cuerpo que la recibe. "El otro y yo estamos co-implicados en presencia de la palabra sonora" (Ibíd., p. 118). A través del sonido, la voz vincula los cuerpos; a través de su contenido, la palabra, un vínculo paralelo aparece: la voz hace nacer la comunidad.

**La caja de herramientas comunitaria**

La palabra sonora es parte constitutiva de un conjunto complejo de símbolos con el que los seres humanos co-alineamos nuestros pensamientos y percepciones para crear sentido en el mundo. A este conjunto de símbolos se le llama lenguaje: algo que, según Ludwig Wittgenstein, no puede ser definido como un todo (Reguera, 2002). Al decir que "los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo", Wittgenstein sitúa el lenguaje en medio de la variada y palpitante naturaleza de la existencia humana, sometiendo así su definición a esa fuente diversa y multivocal (Wittgenstein, 2003, p.111). De esta manera, es posible ver al lenguaje como algo que se construye y se practica de forma paralela a la evolución de la acción humana (Steels, 1999). Sin embargo, el lenguaje es también algo que nos es dado desde la infancia temprana. El lenguaje ya está allí cuando nacemos, y sus raíces se encuentran profundamente sumergidas en nuestra cultura. Jerome Bruner llama *caja de herramientas comunitaria* al conjunto de instrumentos que, al usarse, convierten a una persona en un reflejo de su cultura (Bruner, 1990).

La manera en la que usamos estas herramientas comunitarias nos permite crear sentido y utilizarlo en nuestra vida cotidiana, vinculándonos así con nuestro entorno cultural. Este proceso es una forma de intercambio: *gracias a la participación, el significado se hace público y común* (Bruner, 1990). De esta visión participativa de la voz se desprende que los significados, al ser negociados en común, son culturalmente específicos puesto que dependen del contexto en el que son intercambiados. De acuerdo con Bruner, los seres humanos tenemos una predisposición para organizar nuestra experiencia de forma narrativa: como una secuencia de significados, hechos, descripciones o estados mentales. Y es precisamente esta capacidad para crear y contar historias lo que da vida a una cultura. La

voz se convierte en "el proceso de dar cuenta de nuestra propia vida y condición" (Couldry, 2010). Pero, más allá del acto de exteriorizar nuestro interior, la voz es también un elemento importante para *producir* algo que podríamos llamar *comunidad*.

**La producción de la comunidad**

Según Anthony Cohen, las comunidades se construyen a través de un intercambio simbólico. Una interpretación inicial de *comunidad* sugiere dos cosas: que sus miembros tienen algo en común, y que sus características comunes la hacen diferentes a otras comunidades (Cohen, 1985). Cohen dice que la conciencia de comunidad está encapsulada en la percepción de sus propios límites, los cuales se constituyen gracias a la interacción de las personas que la forman. Agrega, además, que la naturaleza de esta interacción productora de comunidad es simbólica. Paradójicamente, la efectividad de estos símbolos reside precisamente en su vaguedad:

> A pesar de que, evidentemente, no carecen de contenido, parte de su significado es subjetivo. "[Los símbolos] son, por lo tanto, el medio ideal a través del cual las personas pueden hablar un lenguaje común sin tener que subordinarse a la tiranía de la pureza [de los significados] (Cohen, 1985, p. 21).

Un símbolo es algo sobre cuya existencia es posible estar de acuerdo, a pesar de que su carga semántica puede ser diferente para distintas personas. Esto significa que los símbolos que circulan gracias a la voz sirven para alinear nuestro acuerdo, nuestras acciones y pensamientos comunes, mientras que su interpretación puede ser variable. Y es precisamente la maleabilidad de los símbolos existentes en una cultura lo que garantiza su resistencia y capacidad de adaptación a influencias externas.

Nuestra sensación de pertenencia a una comunidad está vinculada al reconocimiento de nuestra propia voz en su seno, y a la manera en que nos sentimos representados por el ensamble vocal de las experiencias y pensamientos colectivos. La voz es instrumento de participación, de negociación, de diferencia, de conflicto, de propuesta y de cambio. Es un proceso imaginable solamente como

un continuo intercambio narrativo y, por tanto, está entretejido con las vidas de los demás.

Algo que se deduce de la noción de voz como instrumento de participación es que, al proyectarla más allá del habla interpersonal e intercomunitaria, su corporalidad se ve comprometida. Para hacer que se escuche nuestra voz más allá de lo que nuestro cuerpo puede, es necesario utilizar aparatos de amplificación: todo tipo de medios, analógicos o digitales, que permitan transmitir la voz hacia espacios y tiempos más allá de los inmediatos.

**Agencia y reconocimiento mutuo**

La teoría de los actos de habla de John Austin indica que *decir* y *hacer* representan una unidad funcional inseparable, confiriendo así al lenguaje una cualidad *performativa* (Austin, 1962). Esta forma de acción, o agencia, es reflexiva en tanto que exige responsabilidad por parte del hablante, quien debe hacerse cargo de sus palabras y las acciones que les corresponden. Paralelamente, es necesario que el escucha ponga en juego una responsabilidad similar ya que debe acusar recibo de la voz del hablante y, si es necesario, responder y actuar en consecuencia. Este entretejerse de habla y acción puede verse como una forma de intersubjetividad corporizada que no solamente implica el reconocimiento mutuo, sino también una consciencia del lugar o contexto desde el cual un cuerpo habla, escucha y actúa.

> Contar nuestra propia historia como una forma de intercambio en el mundo en que actuamos es una característica básica de lo que los humanos hacemos y, por tanto, un punto de partida posible para lograr el reconocimiento de una persona como sujeto político (Couldry, 2010, p. 109).

**La voz como valor**

El reconocimiento mutuo y la agencia, que entenderé a partir de ahora como *capacidad de acción política*, forman la base de lo que Nick Couldry llama *voz como valor*. Considerar la voz como un valor significa crear las condiciones propicias para la existencia de la voz como proceso, es decir, la posibilidad de que todas las voces puedan ser escuchadas y valoradas. Estas condiciones

están estrechamente relacionadas con la visibilidad: según Couldry, una persona necesita hacerse visible para que su capacidad de habla pueda ser reconocida (Couldry, 2010). Sin embargo, esta visibilidad no es suficiente. Las condiciones para el reconocimiento generalizado de la voz en un entorno social también implican una lucha por su legitimidad. Por lo tanto, consolidar la voz como un valor en un entorno político complejo debería llevarnos a considerar que ninguna forma de organización social, que ningún modelo económico debe ser considerado legítimo si antepone otros valores que vayan en detrimento del valor de la voz.

**La voz biopolítica**

Dentro de la esfera política, la importancia de la voz, ya sea individual o colectiva, puede entenderse cabalmente desde la noción de *biopolítica* propuesta por Foucault. A pesar de que se han hecho varias interpretaciones de esta noción, me enfocaré aquí en la que hacen Hardt y Negri: que la biopolítica es, fundamentalmente, la capacidad de una multitud para producir subjetividades alternativas (Hardt y Negri, 2011). Desde esta perspectiva, la biopolítica puede convertirse en la base de un proyecto político que se aparta de la filosofía política clásica, al enfocarse en el énfasis que Foucault puso en la diversidad y la realidad concreta de los *cuerpos*, apartándose a la vez de un entendimiento abstracto y trascendental de los *seres*. Como consecuencia, Foucault subrayó que el poder no puede entenderse como una influencia intangible que emana de una sede central, sino como múltiples *micropoderes* que se ejercitan como un sistema capilar que forma un tejido social. La primera suposición de la biopolítica es que los cuerpos son el componente que constituye este tejido. La segunda es que, a pesar de la constante transformación de dicho tejido, los cuerpos resisten para poder existir. Y la tercera es que esta resistencia corpórea produce subjetividad: pero no de una manera aislada e independiente, sino dentro de una dinámica compleja que depende de la resistencia de otros cuerpos (Hardt y Negri, 2011).

El sujeto de la acción biopolítica es la multitud que se produce a sí misma al componer sus subjetividades particulares como un bien común (Hardt y Negri, 2011).

Las raíces de la multitud como sujeto político pueden encontrarse en Spinoza, quien la opone a la noción uniforme de *pueblo* y resalta una *pluralidad que persiste como tal en la escena pública* sin converger en una única voz (Virno, 2004). La idea de multitud pareciera poner en entredicho la ordenada visión de una comunidad que se articula en torno a la maleabilidad estable de sus propios símbolos. Sin embargo, cabría observar que una multitud no solamente está compuesta por cuerpos individuales, sino también por comunidades diversas que interactúan y en ocasiones se intersectan.

No resulta difícil observar la importancia de la voz en el contexto de la biopolítica. La *voz biopolítica* va mucho más allá de las capacidades que hasta ahora he identificado. Va más allá de la capacidad para negociar significados comunes, ya que puede producir también significados nuevos. No solamente está ligada a la acción cotidiana, tal como sugiere Austin, sino que además es una fuente de liberación y resistencia en la esfera política. Es mucho más que la expresión de un conjunto de símbolos lingüísticos compartidos por una comunidad: es el vehículo corporal de la creación de símbolos alternativos, que pueden representar la lucha común por otros modos de existencia.

**El común**

Un aspecto fundamental de la biopolítica es la producción y mantenimiento del *común*. Elinor Ostrom define el común como "un término general para recursos comunes sobre los cuales cada parte tiene igual interés". (Ostrom, 1990) Estos recursos pueden ser naturales o artificiales, tangibles o intangibles, y su uso común obliga a quienes los aprovechan a evitar que el disfrute de unos se convierta en escasez para otros. El común representa una alternativa ante la dualidad de lo público y lo privado ya que su producción, acceso, reglamentación, utilización y administración son tareas colaborativas que involucran a todos, y que no pueden ser evitadas o delegadas a algún poder representativo.

Hardt y Negri proponen que el común es totalmente interno a los procesos biopolíticos de producción y resistencia (Hardt y Negri, 2011). En otras palabras, la

producción de subjetividades alternativas en el mundo contemporáneo implica confrontar al poder hegemónico del capitalismo, que se apropia de estas subjetividades, comunes y diversas a la vez, para producir riqueza privada.

La voz tiene un papel fundamental dentro del común. Su contenido, el lenguaje, puede entenderse como una forma del común plenamente inscrita en la cultura colectiva. Las ideas, imágenes e historias cargadas por nuestra voz nunca son producidas por un *genio solitario*, sino por una vasta red de productores en colaboración. Si se privatizaran, el lenguaje y la voz perderían su poder para comunicar, expresar y crear.

**La crisis de la voz**

El momento actual, sin embargo, está caracterizado por una crisis de la voz. Esta crisis puede verse como una paradoja: nunca antes habíamos contado con tantas oportunidades para hacer oír nuestras voces públicamente y, a pesar de ello, la propia voz nunca había tenido tan poca relevancia en la esfera de lo público. La desvalorización de la voz no es simplemente un proceso paralelo al de la proliferación excesiva de foros y medios para amplificarla y difundirla, sino que ambos procesos se encuentran estrechamente ligados entre sí (Couldry, 2010). En términos de biopolítica, es posible decir que la capacidad de la voz como instrumento para crear subjetividades alternativas se ve negada, y que esa negación se encuentra oculta precisamente detrás de un exceso mediático y tecnológico. Aunque existen varias perspectivas desde las cuales se vislumbra esta crisis de la voz, todas ellas coinciden en que uno de sus principales componentes es el régimen económico actual, cuyo poder envolvente niega la posibilidad de imaginar mundos más allá del que dicta el modelo reinante. Tal como lo plantea David Graeber, la actitud preventiva aplicada por líderes de todo el mundo ante los movimientos sociales es un elemento crucial para convencer a cada ciudadano de que *el capitalismo financiero y semi-feudal en el que ahora mismo vivimos* es el único sistema económico viable (Graeber, 2013). Al negar otras narrativas, el capitalismo en su forma presente niega la voz, la capacidad de acción biopolítica y la propia posibilidad de una vida en común.

No es este el espacio para examinar de cerca la naturaleza del régimen económico global, conocido con el nombre de *neoliberalismo*. Sin embargo, cabe decir que este régimen puede comprenderse adecuadamente no como una forma de poder opresivo y dominante, sino como una hegemonía (Baudrillard, 2010). La dominación es una relación conflictiva entre amos y esclavos, en la cual hay fuerzas opuestas que luchan entre sí. En cambio, la hegemonía comienza con la desaparición de la dominación y la aparición de una realidad integral en la cual nada que esté fuera del poder es imaginable (Ibíd.). Al interiorizar el orden global a través del consenso, ya sea voluntario o involuntario, el secuestro sustituye a la esclavitud. Así, los rehenes de la globalización económica son incapaces de ver a sus secuestradores: la red dispersa de hegemonía neoliberal borra las antiguas relaciones estables del trabajo, la producción y el consumo (Ibíd.).

**Abstracción de la voz**

La crisis de la voz propiciada por la hegemonía neoliberal puede verse también como la culminación de un proceso creciente de abstracción. Según Franco Berardi, al explotar cualidades humanas intangibles tales como el instinto, la inteligencia, la sensibilidad y la pasión, y aplicarlas a lo que él llama *trabajo semiótico*, el capitalismo logró superar la dualidad entre cuerpo y alma (Berardi, 2009). Mientras que el capitalismo industrial extraía valor de la fuerza muscular humana y las habilidades físicas, la nueva forma de *capitalismo semiótico*, alimentada por las tecnologías digitales y la cibercultura, explota mente, lenguaje y emociones. En su libro *The Uprising*, Berardi propone como argumento central el hecho de que la abstracción del trabajo como agente productor de valor está estrechamente vinculada con la abstracción del lenguaje. Las finanzas, convertidas hoy en día en la principal fuente de generación de riquezas, no dependen de eventos que ocurren en el mundo real sino de actos de lenguaje, que producen efectos inmediatos sobre las bolsas de valores y los indicadores económicos de países enteros. La economía, convertida ya en una maquinaria puramente lingüística, modifica a su vez el lenguaje.

La ideología neoliberal finge ser una fuerza liberadora que

> emancipa el capital de la regulación del estado, pero en realidad somete la producción y la vida social a la regulación más feroz: la de la matematización del lenguaje (Berardi, 2012, p. 31).

Según Berardi, el lenguaje se transformó en un sistema automatizado que perdió su poder referencial con respecto al mundo (Berardi, 2012). El lenguaje se convierte así en una mercancía, e investigadores como Frédéric Kaplan dan fe de ello mostrando cómo empresas globales, como por ejemplo Google, capitalizan el lenguaje a través de sus motores de búsqueda, y de algoritmos que asignan valor monetario a las palabras (Kaplan, 2011). Más arriba mencioné los riesgos que podría correr el lenguaje (y, por ende, la voz) si fuera privatizado. Al parecer ya llegamos a tal escenario, y la voz en crisis, convertida en mercancía y ahogada en su propio exceso, pone en entredicho nuestra capacidad de contar historias como forma de reproducción cultural, la capacidad de una comunidad para *producirse* a través de vínculos simbólicos y narrativos, y la posibilidad de usar nuestra voz como instrumento de reconocimiento mutuo y acción política.

Pierre Bourdieu dibuja un cuadro mucho más amplio que Berardi al recordarnos que el consenso político, en general, implica la estandarización del lenguaje (Bourdieu, 2008). Históricamente, la hegemonía política y económica han tenido como efecto una complicidad activa por parte de quienes usamos el lenguaje, puesto que en diferentes épocas hemos incorporado en él automatismos lingüísticos, llevándolos hasta las esferas más íntimas de la vida (Bourdieu, 2008). Así, es posible concluir que la sujeción del lenguaje por parte del poder hegemónico no es un fenómeno exclusivo de los tiempos que vivimos. Sin embargo, la hegemonía neoliberal implicaría no solamente la interiorización del lenguaje del poder sino, tal como postula Berardi, la *matematización* de lo pensable y lo decible. La voz cuantificable pierde sensibilidad y verdad.

## Sobreponerse a la crisis

La idea de que los automatismos del lenguaje están vinculados a los regímenes hegemónicos parecería implicar que el lenguaje se difunde y controla de manera jerárquica,

de arriba hacia abajo, contradiciendo la idea de que la voz y la interacción lingüística son un medio de producción social emergente. No obstante, Bourdieu integra ambos modos de difusión y reproducción del lenguaje al envolverlos en el habla, que él define como la conjunción del *habitus*, entendido como las disposiciones y expectativas adquiridas a través de las actividades y experiencias de un grupo social, y de un *mercado* formado por elementos lingüísticos valorados o impuestos en un contexto político determinado (Bourdieu, 2008). Esta interacción lingüística entre los poderes políticos y económicos, y la multitud, genera una tensión que abre un espacio para la negociación biopolítica del lenguaje. Se hace posible una negociación en la cual pueden activarse alternativas a los automatismos lingüísticos del poder. Es allí, precisamente en el lenguaje y en la capacidad biopolítica de la voz, en donde pueden empezar a abrirse grietas en la armadura de la hegemonía neoliberal.

**Agencia y modelos económicos**

En la crisis de la voz instigada por la ideología neoliberal hay algo que va más allá de la automatización del lenguaje y la devaluación de la voz. Es posible observar en las sociedades sujetas a este poder hegemónico una capacidad de agencia sumamente restringida. Como ya expuse, voz y agencia están íntimamente ligadas: es imposible entender la voz sin vincularla a aquello que las personas o las comunidades desean hacer en el mundo (Austin, 1962; Couldry, 2010). Al interiorizar la ideología neoliberal y, en particular, la de ciertos modelos económicos que la sustentan, permitimos la captura de nuestra voz y la limitación de nuestra capacidad de agencia. ¿Cómo sucedió esto?

La teoría de la elección racional es un marco teórico que pretende aplicar nociones económicas a la creación de modelos psicológicos útiles para representar los estados mentales implicados en la toma de decisiones (Bruner, 1990). La preocupación fundamental de esta teoría es la realización eficiente de los fines mediante la utilización de los medios disponibles, y no la sensatez de esos fines. En las últimas décadas, economistas y psicólogos han dado su respaldo a este modelo, convirtiéndolo en piedra angular de la ideología neoliberal. El modelo propone que toda elección está guiada por modelos racionales, tales como

la teoría de la utilidad, o las reglas de optimización y minimización de la incomodidad (Bruner, 1990). El efecto político de la Teoría de la Elección Racional, basada a su vez en la noción de *homo economicus* propuesta en el siglo XIX por John Stuart Mill, es la idea generalizada de que una democracia perfecta debe funcionar como un mercado perfecto, y que todos los ciudadanos deben competir por la maximización en todas las esferas de sus vidas. Según Couldry, el neoliberalismo ha convertido esta ficción económica en un mandato para todos los ciudadanos (Couldry, 2010). El modelo se transformó en prescripción.

La capacidad de agencia de la voz disminuye cuando interiorizamos la competencia y el beneficio personal y descartamos valores como la cooperación o la solidaridad. La competencia nos ha vuelto ciegos al común, considerado por la ideología neoliberal simplemente como un recurso a privatizar y explotar. Sin embargo, es posible encontrar teorías económicas alternativas, tales como las de Amartya Sen, que argumentan en contra de la tiranía de la competencia y la apropiación del común por parte del capitalismo depredador, y a favor de la capacidad de agencia, considerada como un bien común que siempre se orienta, al menos de manera potencial, más allá del interés personal (Couldry, 2010). Al adoptar la perspectiva del común, los procesos de valorización y acumulación de riqueza dejan de ser individuales para volverse colectivos. Sin embargo, la adopción generalizada de esta perspectiva requiere de una apertura a la acción biopolítica que, a su vez, necesita de la activación de una serie de transformaciones complejas. Una de estas transformaciones implica la sustitución de la racionalidad económica moderna como forma predominante de comportamiento social por algún principio alternativo. En este punto, quisiera proponer que la reciprocidad puede ser considerada como una alternativa a las dañinas formas competitivas de relación social.

## Reciprocidad

La reciprocidad, también conocida como *regla de oro*, es un principio moral que suele expresarse así: *trata a los demás como querrías que te trataran a ti*. Antes de profundizar en su definición, es importante no confundir la reciprocidad con

la generosidad o el altruismo, que consisten en actos de puro desapego en los que se da sin esperar nada a cambio.

En contra de la naturalización del comportamiento económico, representado por nociones como el *homo economicus* o la Teoría de la Elección Racional, los estudios de Michael Tomasello en el campo de la psicología del desarrollo muestran que los seres humanos tienen una fuerte tendencia innata hacia la cooperación y la reciprocidad (Tomasello, 2010). Tomasello llama a esta tendencia *intencionalidad compartida*: la capacidad de generar intenciones comunes y compromisos con otros con el fin de llevar a cabo tareas que requieren cooperación. La cooperación, sin embargo, no debe verse como una interacción puramente armónica y sin fricciones. De hecho, un acto de cooperación recíproca siempre se realiza en espera de algo a cambio, y es precisamente la coerción, en forma de castigo impuesto a quienes no cumplen con las normas de la reciprocidad, el elemento que estabiliza la cooperación. Sin embargo, la coerción como elemento estabilizador funciona siempre y cuando el castigo sea considerado como un bien común, es decir, cuando la persona castigada pague un precio que beneficie a todos (Ibíd.). Así, las expectativas de un acto recíproco, hasta cierto punto egoístas, pueden rendir un beneficio que vaya más allá del mero interés personal, incluso cuando no se cumplen.

El sociólogo Marcel Mauss estudió diferentes formas de reciprocidad en ciertas culturas mal llamadas *primitivas*. Mauss encontró que los dones o regalos nunca son gratuitos, ya que se encuentran vinculados a tres obligaciones: dar, recibir y devolver (Mauss, 1971). Los regalos que parecen ser gratuitos pueden, de hecho, ser obligatorios, y su intercambio corresponder a distintos intereses. Los regalos adquieren entonces una cualidad simbólica ya que dichos intereses, junto con las transacciones coercitivas que regulan su intercambio, pueden quedar ocultos detrás de formalismos sociales complejos, o envueltos por varias capas de abstracción. Así, lo que se intercambia es mucho más que el propio regalo: "la virtud y la potencia están inscritas en las cosas [que se intercambian]" (Ibíd., p. 23). Los regalos implican un crédito: la reciprocidad, que obliga a su receptor a aceptarlos y a corresponder con otro regalo.

Un regalo no correspondido da lugar al descrédito de quien comete la omisión.

Una conclusión importante del trabajo de Mauss es la demostración de que, a pesar de que las transacciones recíprocas anteceden históricamente a la invención del dinero, no por ello deben considerarse como primitivas. De hecho, el intercambio recíproco frecuentemente involucra formas de interacción social mucho más sofisticadas que el mero uso de dinero para pagar un bien o servicio (Mauss, 1971). Consecuentemente, no sería imposible pensar en la reciprocidad como el fundamento de un modelo económico contemporáneo, alternativo al modelo hegemónico. Esta visión se apoya en el trabajo de economistas que hoy en día refutan la preponderancia de los modelos económicos del comportamiento argumentando que, a pesar de que el *homo economicus* tiene un interés exclusivamente instrumental en la cooperación, ésta resulta central para el bienestar del ser humano (Patel, 2010). Desde la perspectiva del *homo economicus*, la cooperación es simplemente el producto de motivaciones propias y fundamentalmente egoístas. Esta forma de cooperación, conocida como *reciprocidad débil*, contrasta con la *reciprocidad fuerte*: mientras que la primera requiere de un intercambio provechoso para ambas partes (Guala, 2012), la segunda se basa en la propensión a cooperar con otros igualmente dispuestos, incluso a costa de un sacrificio personal, y en la voluntad de castigar a aquellos que violen las normas de cooperación (Gintis *et al.*, 2008). Estudios en economía del comportamiento sugieren que muchas personas tienen una tendencia hacia la *reciprocidad fuerte*, es decir, a cooperar voluntariamente cuando son tratados con justicia, y a castigar a los parásitos "incluso si esto implica grandes costos y no rinde recompensas presentes o futuras para el reciprocante" (Fehr *et al.*, 2002). Es, pues, la noción de *reciprocidad fuerte* a la que hago referencia cuando hablo aquí de reciprocidad.

## La reciprocidad y el común

Gracias a su potencial para fomentar la cooperación y establecer relaciones justas entre los reciprocantes, la reciprocidad podría verse como un modelo viable para la administración de el común. La reciprocidad podría convertirse en el principio normativo que ayude a aglutinar

a la multitud cuya acción biopolítica produce y sostiene el común. Se ha demostrado que la confianza y el libre acceso e intercambio de información y conocimientos son de vital importancia para aquellos que deseen emprender y mantener acciones y procesos cooperativos de toma de decisiones en la gestión del común (Poteete, Janssen y Ostrom, 2012). El éxito o el fracaso de estas iniciativas dependen fuertemente de los niveles de confianza que existen al interior de la multitud, y de la adopción de normas de cooperación recíprocas (Ibíd.).

Un ejemplo de cómo la reciprocidad puede actuar como norma dinámica al interior de una comunidad puede encontrarse en los escritos de Floriberto Díaz sobre la *comunalidad* en el pueblo mixe de Oaxaca. La base recíproca de la *comunalidad* se extiende hacia la consideración de todo ser vivo como sujeto en igual posición que el ser humano y, por lo tanto, igualmente digno de ser cuidado y respetado (Díaz, 2007). La *comunalidad* se basa en el trabajo recíproco no remunerado, conocido localmente como *tequio*, que puede concretarse de diferentes maneras:

> 1. Trabajo físico directo, enfocado a la construcción de infraestructuras comunes.
> 2. Ayuda recíproca entre familias, por ejemplo en la siembra, cosecha o construcción.
> 3. Atención a los huéspedes de las fiestas comunitarias.
> 4. Intercambio recíproco entre diferentes comunidades.
> 5. Trabajo intelectual, entendido como el compromiso de compartir con la comunidad los conocimientos adquiridos individualmente.
> (Díaz, 2007)

**La voz como intercambio recíproco**

Hasta este punto, he propuesto diferentes perspectivas sobre la importancia de la voz como vehículo de intercambio humano.

> 1. La voz es el vehículo corporal del habla: es una conexión material entre los cuerpos del hablante y el escucha.
> 2. La voz es un componente de la *caja de herramientas comunitaria* que permite a las personas reflejar y transformar su cultura.

3. La voz hace posible el proceso de intercambio y negociación simbólica, que a su vez contribuye a definir y estabilizar una comunidad.
4. La voz es una forma de agencia. A través de la voz, el lenguaje se vuelve un agente *performativo*.
5. La voz es un elemento en la participación política que permite a los individuos reconocerse mutuamente, y a sí mismos en medio de una multitud.
6. La voz ayuda a dar forma concreta a las subjetividades alternativas planteadas a través de la acción biopolítica.
7. La voz es el vehículo de la confianza y el conocimiento necesarios para administrar satisfactoriamente el común.

¿Qué puede aportar la voz, entendida como intercambio recíproco, a estas múltiples definiciones? Como expuse anteriormente, la voz se encuentra en estado de crisis debido a una fuerte restricción de su capacidad para expresar alternativas a los valores neoliberales, hoy convertidos en valores hegemónicos. Esta restricción no viene necesariamente de un poder opresivo centralizado o externo sino, sobre todo, de la interiorización de modelos económicos de comportamiento en los que la cooperación queda descartada, y en su lugar se erigen la competencia y el egoísmo. Estos valores, al apoderarse de nuestra voz, generan un vértigo sonoro en el que muchos hablan pero muy poco se dice y se escucha: la palabra entra dentro de un régimen económico al convertirse en mercancía, la palabra queda expuesta a la especulación y la devaluación. La crisis de la voz es, en un sentido más amplio, la crisis de la capacidad de acción en un entorno social y político restringido a intercambios monetarios. Por este motivo quise inscribir la voz dentro de una cualidad más amplia, la de la agencia, y propuse que la reciprocidad fuerte puede convertirse en una forma de acción e interacción alternativa. En este contexto, la reciprocidad podría convertirse en un elemento de resistencia, o mejor aún, en una serie de normas sociales que busquen contrarrestar la hegemonía neoliberal para producir el común.

La voz puede considerarse como parte central del común. Los estudios sobre cooperación que presenté más arriba enfatizan la importancia de la voz como portadora de confianza, información y conocimientos necesarios

para la producción y mantenimiento del común. La voz debe ser intercambiada respetuosamente para que la confianza pueda difundirse, y para que la información y los conocimientos puedan convertirse en una fuente abierta y accesible dentro de una comunidad. Bajo este principio, la voz podría recuperar parte de su valor, erosionado por el uso excesivamente competitivo de los medios que la difunden.

Siguiendo a Mauss, se podría pensar en la voz como un don. Si el intercambio recíproco de regalos implica el dar, el recibir y el devolver, el intercambio recíproco de la voz implicaría el hablar, el escuchar y el responder, todo ello bajo normas precisas para asegurar el respeto mutuo entre hablante y escucha. Valorar la voz significaría, de esta manera, valorar también el silencio, pero no como la mera ausencia de voz, ni como una muestra de conformismo o apatía. El silencio como complemento de la voz representa la capacidad de escuchar: de dejar de hablar voluntariamente mientras otros lo hacen. *Al escuchar, reconocemos mutuamente nuestro estatus como seres capaces de dar cuenta de nosotros mismos y del mundo que compartimos*. Voz y silencio pueden interactuar como reguladores: como un sistema de retroalimentación negativo que, en última instancia, estabilice el valor social y político de la voz al limitar la cacofonía que la vacía de significado. El intercambio recíproco de la voz es el reconocimiento de que ésta es única y de que es, a la vez, aquello que tenemos en común. No es una coincidencia que, en diferentes culturas alrededor del mundo, la expresión *te doy mi palabra* sea un verdadero contrato verbal que implica un compromiso mutuo que debe respetarse.

Hablar, escuchar, responder: esta puede ser la imagen del diálogo. Pero el intercambio recíproco de la voz no es cualquier diálogo: es un diálogo respetuoso y significativo. Bakhtin dice que las culturas son *dialógicas*, y que cada uno de sus elementos es una *instantánea* de un proceso de diálogo continuo. Solamente a través del diálogo logramos conocernos a nosotros mismos y a las personas con las que interactuamos (Bakhtin, 1996). Es posible que la crisis de la voz esté quebrantando precisamente este importante proceso. François Jullien observa que una de

las consecuencias de la crisis de la voz es la *uniformización* de los estilos de vida (Jullien, 2010). Esta uniformización no tiene que ver con el diálogo, sino con la producción económica; tampoco tiene que ver con la producción de una cultura y las fricciones que ello implica, sino con el confort y la reducción de todo tipo de costos sociales y económicos. A través de la uniformización, el diálogo cultural se reemplaza por el monólogo del poder económico; y contra ella, Jullien propone un nuevo proceso de diálogo para redescubrir aquello que tenemos en común: "es directamente en las condiciones del diálogo significativo donde la comunidad de seres humanos, concebida como comunidad comunicativa, debe buscarse" (Jullien, 2010). Lo que nos es común puede encontrarse a través del acto de escuchar, y el de permitir que se escuchen todas las voces.

El intercambio significativo toma tiempo, y el exceso y la aceleración de la voz convertida en mercancía niegan este tiempo, considerándolo como un retardo, un desperdicio (Berardi, 2011). Así, la lucha en contra de la crisis de la voz implicará una ralentización general de nuestros actos de habla. O, más precisamente, supondrá la búsqueda de un ritmo autónomo. Solamente un ritmo que encuentre su autonomía con respecto al tempo rígido y acelerado de la competencia neoliberal podrá salvaguardar la coherencia interna del intercambio recíproco de la voz.

La voz como intercambio recíproco, como elemento fundamental de interacción social, no puede generalizarse como una receta extrapolable, ya que será altamente específico en cada contexto cultural. No resulta sensato pensar que un sólo modelo de comportamiento podrá reemplazar a las teorías dominantes del egoísmo económico (Poteete, Janssen y Ostrom, 2012). Es, por tanto, mucho más productivo formular atributos teóricos amplios del comportamiento humano, tales como la tendencia a la reciprocidad fuerte, para explicar por qué las personas actúan de manera distinta en distintas situaciones. Además, a pesar de que la reciprocidad no puede entenderse sin sus respectivas medidas coercitivas, la propia reciprocidad no puede convertirse en un principio obligatorio en las relaciones sociales. Jullien

sitúa la reciprocidad en el campo de la *responsividad*: la percepción afectiva de la interacción a través de la cual emergen las normas sociales (Jullien, 2010).

Abro entonces la pregunta: ¿cómo se podría reforzar el valor de la voz, entendida como intercambio recíproco, dentro del campo de la *responsividad*?

**Arte y tecnología**

¿Pueden el arte y la reinterpretación de la tecnología que hacen los artistas reforzar el valor de la voz como intercambio recíproco? Hasta aquí he dejado de lado la cuestión de la tecnología. No me queda espacio para discutir el papel de la tecnología en las sociedades contemporáneas, a pesar de que ya vimos cómo Couldry sugiere que la proliferación incontrolada de las tecnologías para amplificar y difundir la voz contribuye a sumirla en una crisis. Este efecto paradójico de las tecnologías sobre la sociedad que las desarrolla e implementa puede entenderse mejor a través de la teoría de los umbrales de Ivan Illich, que propone el estudio de los límites del crecimiento de la tecnología:

> Cuando una iniciativa sobrepasa el umbral de cierta escala natural determinada, primero destruirá el fin para el cual fue concebida y luego se convertirá en una amenaza para la sociedad en sí misma (Illich, 2012, p.51).

Por otra parte, y al contrario de quienes defienden la neutralidad de la tecnología, cabe afirmar que es necesario reconocer los valores, prejuicios, dictados y tendencias inscritos en ella. Dice Andrew Feenberg:

> Así como las partes de un mecanismo de relojería carecen de una independencia entendida como tal... la tecnología tampoco es independiente de su mundo social. Ese mundo no es simplemente un ambiente externo a la tecnología: la atraviesa con sus significados (Feenberg, 1999, p. 213).

No resulta demasiado complicado hacer una conexión entre los valores hegemónicos del neoliberalismo y las herramientas tecnológicas con las que sus empresas nos han dotado. Teléfonos celulares, internet y demás dispositivos y plataformas propias de la era a la que Berardi llama *capitalismo semiótico* contribuyen a acelerar el intercambio útil de la voz más allá de sus límites. La vuelven operativa, recombinante: la aceleran. De cara a este escenario resulta importante reconocer que un simple llamado a transformar el exceso de voz mediatizada en un intercambio recíproco deberá pasar necesariamente a través de la resistencia tecnológica, entendida como la invención de usos alternativos para las tecnologías de la voz. Se trata entonces de reconocer la importancia de la apropiación tecnológica en la construcción de las condiciones para una voz recíproca. Cito nuevamente a Feenberg:

> Lo que un objeto es para un grupo que finalmente decide su destino, determina aquello en lo que se convierte al ser usado. Si esto es verdad, entonces el desarrollo tecnológico es un proceso social y solamente puede ser comprendido como tal (Feenberg, 1999, p.80).

Quisiera dejar abierta la cuestión de la negociación biopolítica de la tecnología. Sin embargo, me atrevo a aventurar la hipótesis de que son precisamente los artistas que trabajan con tecnología quienes han logrado apropiarse de ella de las maneras más fructíferas, inventando nuevas definiciones para múltiples objetos tecnológicos de uso común. En lo que respecta a la apropiación y reinterpretación de las tecnologías para amplificar y difundir la voz, considero que los trabajos analizados en este libro representan no solamente un ejemplo brillante e inspirador sino que, de forma efectiva, representan una contribución que fortalece el valor de la voz al considerarla como una forma de intercambio recíproco.

## Referencias


Austin, J. (1962). *How to do things with words*, Cambridge: Harvard University Press.

Bakhtin, M. (1996). *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press.

Baudrillard, J. (2010). *The agony of power*, Los Angeles: Semiotext(e).

Berardi, F. (2009). *The soul at work: from alienation to autonomy.* Los Angeles: Semiotext(e).

- , (2011). *The uprising: on poetry and finance*. Los Angeles: Semiotext(e).

Bourdieu, P. (2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge: Harvard University Press.

Cohen, A. (1985). *The symbolic construction of community*. Nueva York: Routledge.

Couldry, N. (2010). *Why voice matters: culture and politics after neoliberalism*. Londres: SAGE,, Reino Unido.

Díaz, F.. (2007). *Escrito: comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Elden, S. (2005). *Reading Logos as Speech: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Politics*. Philosophy and Rhethoric, vol. 38, n. 4, pp. 281-301. Pennsylvania: Penn State University Press.

Feenberg, A. (1999). *Questioning Technology*. Nueva York: Routledge.

Fehr, E., et al. (2002). *Strong Reciprocity, Human Cooperation and the Enforcement of Social Norms*. Human Nature, n. 13, pp. 1-25. New York: Springer US.

Gintis, H., et al. (2008). *Strong Reciprocity and the Roots of Human Morality*. Social Justice Research, vol. 21, n. 2, p. 241. New York: Plenum Press.

Graeber, D. (2013). *The Democracy Project: A History, a Crisis, a Movement*. Nueva York: Random House.

Guala, F. (2012). *Reciprocity: Weak or strong? What punishment experiments do (and do not) demonstrate*. Behavioral and Brain Sciences, n. 35, pp. 1-59. Cambridge: Cambridge University Press.

Hardt, M., Negri, A. (2011). *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.

Ihde, D. (2007). *Listening and voice*. New York: SUNY Press.

Illich, I. (2012). *La convivencialidad*. Barcelona: Virus Editorial.

Jullien, F. (2010). *De lo universal, de lo uniforme, de lo común y del diálogo entre las culturas*. Madrid: Siruela.

Kaplan, F. (2011). *Quand les mots valent de l'or*. Le Monde Diplomatique. November 2011. Consultado el 16 de agosto de 2013, http://www.monde-diplomatique.fr/2011/11/KAPLAN/46925

Mauss, M. (1971). *Ensayo sobre los dones: Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid: Editorial Tecnos.

Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.
Patel, R. (2010). *Cuando nada vale nada*. Barcelona: Los libros del lince.
Poteete, A., Janssen, M., Ostrom, E. (2012). *Trabajar juntos: acción colectiva, bienes comunes y múltiples métodos en la práctica*. Ciudad de México: UNAM.
Reguera, I. (2002). *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: EDAF.
Steels, L. (1999). *The talking heads experiment*. Vol I: Words and meanings. Bruselas: VUB Artificial Intelligence Laboratory.
Tomasello, M. (2010). *¿Por qué cooperamos?* Madrid: Katz Editores.
Virno, P. (2004). *A grammar of the multitude*. Los Angeles: Semiotext(e).
Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.