





EL NUEVO MALESTAR EN LA CULTURA



Hugo José Suárez
Verónica Zubillaga
Guy Bajoit
Coordinadores

El nuevo malestar en la cultura



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales
México, 2012

HM621

N964 El nuevo malestar en la cultura / Hugo José Suárez, Verónica Zubillaga y Guy Bajoit, coordinadores. – México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012. 412 p.

ISBN: 978-607-02-2988-6

1.- Cultura de masas . 2.- Cultura popular. I.- Suárez, Hugo José, Coord. II.- Zubillaga, Verónica, coord. III.- Bajoit, Guy, coord.

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito de su legítimo titular de los derechos.

Primera edición: México, 2012.

D.R.©2012

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica
Proyecto PAPIIT IN 306909-3
Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco

Coordinación editorial: Berenise Hernández Alanís
Cuidado de la edición: Marcela Pineda Camacho
Diseño y formación de textos: María G. Escoto Rivas
Diseño de portada: Cynthia Trigos
Fotografía de portada de Hugo José Suárez

IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO
ISBN 978-607-02-2988-6

Índice

Presentación	
<i>Hugo José Suárez y Verónica Zubillaga</i>	11

PRIMERA PARTE

¿Qué es un malestar en la cultura y de dónde viene?

La mirada de los otros: subjetividad y sufrimiento	
<i>Pablo Sebastián García</i>	21
Libertad y alienación del individuo contemporáneo	
<i>Guy Bajoit</i>	31
La proyección del cronos y la procrastinación cotidiana	
<i>Daniel Gutiérrez Martínez</i>	51

SEGUNDA PARTE

¿Cuáles son sus consecuencias?

Entre la vulnerabilidad del estar siendo y la vulneración creada desde las instituciones sociales	
<i>Adela Bork Vega</i>	103

El rostro femenino de la angustia: ser mujer hoy <i>Patricia Urquieta, Zulema Ballesteros, Jimena Freitas, María del Carmen Sánchez</i>	141
La desidia: reflejos del malestar en el cine mexicano actual <i>Hugo José Suárez</i>	163
Ciudad y malestar social: notas sobre la incertidumbre en la vida urbana contemporánea <i>Patricia Ramírez Kuri</i>	195

TERCERA PARTE
¿Cómo la enfrentan los individuos?

POR LA FE RELIGIOSA...	
Aprendiendo a deconstruir el sufrimiento: los meditadores budistas en México <i>Miguel J. Hernández Madrid</i>	217
El sufrimiento de las almas enamoradas de Cristo <i>Carlos Martínez Assad</i>	241
POR LA IMPREGNACIÓN AFECTIVA DE LA VIVENCIA POLÍTICA...	
Entre la incertidumbre y el éxtasis: los jóvenes caraqueños ante el proceso revolucionario <i>Marisela Hernández-H.</i>	259

POR LA EXPRESIÓN DISCURSIVA CONTESTATARIA...

Líricas que denuncian el malestar:
el *rap* de los jóvenes varones
que habitan barrios populares en Caracas
Verónica Zubillaga y María Teresa García Ponte 285

POR LA ESTETIZACIÓN DEL MUNDO...

La artialización del mundo:
entre el goce de vivir y el *pathos*
Elizabeth Araiza Hernández. 331

POR LA MEMORIA...

Recuerdos del 2 de octubre de 1968 en México:
una *memoria de denuncia de la represión*
Eugenia Allier Montaño 359

Conclusiones
Guy Bajoit. 403



Presentación¹

Cada libro tiene su propia historia; la de éste —aunque parezca extraño— no proviene de un seminario de reflexión académica, sino de una conversación cotidiana de café. En efecto, varios colegas solíamos compartir nuestras tensiones diarias vividas en el ámbito familiar, barrial, laboral o universitario; de pronto, un día empezamos a tejer sobre la idea de que más allá de las diferencias de cada experiencia particular, había paralelos notables entre sí. Ello nos invitaba a pensar que un tipo de malestar corría por el torrente de la sociedad actual.

Tal sentimiento nos condujo a la relectura de autores clásicos como Freud, Weber o Durkheim, quienes también observaban las tensiones de su sociedad. Al mismo tiempo, el rápido tránsito por la reflexión sociológica contemporánea daba cuenta de que algún tipo de desencanto caracteriza a nuestra era y a las subjetividades que ahora se forjan. Nos recuerdan los autores que lo que se halla en juego es una mutación cultural profunda en la manera de concebir la sociedad y de dar sentido a la vida colectiva. Una observación por distintos ámbitos de la sociedad nos mostraba angustias, dolores, desidias, melancolías... (incluso

¹ Este libro se inscribe en el proyecto de investigación “Sociología de los grupos religiosos en la colonia ‘El Ajusco’”, llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), financiado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) IN 306909-3.

rabias y sufrimientos) en la manera como los individuos están concibiendo y experimentando su vida.

Con ese impulso, ambiguo y desafiante a la vez, convocamos a un coloquio internacional titulado *El Malestar Social y las Angustias de Existir*, que se llevó a cabo en abril de 2009 en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Habida cuenta de que hacíamos frente a un problema no atrapado en un territorio, la convocatoria de participación atrajo a investigadores de Bélgica, Venezuela, Chile, Argentina, Bolivia y por supuesto México. El objetivo era tener un espacio de discusión sobre las angustias en sus distintas formas y latitudes. Este libro es resultado de aquel encuentro.

Así, el presente documento se ocupa de dar cuenta del malestar en la cultura de algunas sociedades contemporáneas; uno de sus aportes fundamentales constituye precisamente el ánimo de “escarbar” en las experiencias vividas en múltiples ámbitos y horizontes. En dicho afán por comprender el malestar actual, el texto quiere reunir no sólo una diversidad de reflexiones, sino también investigaciones empíricas que nos permitan adentrarnos y dilucidar sobre el cómo se experimenta y cómo se le hace frente.

Por supuesto, para ello es necesario aclarar primero qué entendemos por “malestar”, lo que nos conduce ineludiblemente a la reflexión inicial de Freud en su obra clásica *El malestar en la cultura*. Grosso modo, el problema al que se refiere Freud es la tensa relación entre individuo y civilización (o cultura). No vamos a entrar aquí en la explicación del origen de esa tensión: lo que nos importa subrayar es que para Freud “todos los hombres integran tendencias destructoras —antisociales y anticulturales—”. Por ello, la cultura debe “ser defendida contra el individuo, y [...] contra los impulsos hostiles de los hombres” (Freud, 1973: 2962). En la autodefensa de las pulsiones primitivas humanas, la cultura crea una serie de coerciones que controlan los instintos y permiten la supervivencia de las instituciones culturales.

Ante la pregunta, “¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella”, la respuesta de Freud es inequívoca: “aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices” (2007: 70). En esta interacción entre la aspiración de felicidad y sus contundentes límites (de orden natural, biológicamente temporales y sociales) surge el sufrimiento y las “técnicas” para evadirlo o administrarlo.

Sin embargo, la intuición de Freud —por sugerente que sea— responde a la sociedad europea de las primeras décadas del siglo xx que le tocó vivir y observar con detenimiento. Como lo explica Bajoit en las conclusiones del presente libro, sus reflexiones muestran una colectividad que ejerce un control social extremo sobre el individuo, lo cual conduce a la neurosis. A un siglo de distancia, aunque el problema inicial de la relación entre aspiraciones, búsqueda de la felicidad y condiciones reales para conseguirla sigue teniendo importancia radical, sus condiciones han cambiado de manera significativa. La desazón actual surgiría no tanto debido al “exceso” del vínculo social —como lo leyó Freud en su tiempo—, sino por su “insuficiencia” en el seno de las importantes transformaciones acaecidas en las sociedades contemporáneas.

La literatura sociológica ha esbozado múltiples respuestas a tal inquietud. Con distintos acentos, una buena parte de los últimos pilares de la reflexión social de varias escuelas coinciden en vislumbrar el malestar presente. Justamente en esta línea, Guy Bajoit propone que “[. . .] los grandes cambios culturales en curso se explican por la pérdida de credibilidad del modelo cultural industrial; y su sustitución gradual, por otro nuevo que puede llamarse ‘modelo cultural identitario’, el cual apela al individuo como sujeto autónomo que responde con respecto a sí mismo, y como actor cívico y competitivo en sus relaciones con el mundo” (Bajoit, 2008: 9). En términos concretos, esto se manifiesta en un desfase entre la eficacia de los sistemas institucionales de control —que tradicionalmente otorgaron sentido: iglesia, familia, escuela— y los individuos. Al no tener un modelo

contundentemente dominante, las sociedades contemporáneas abren un espacio de ambigua autonomía difícil de administrar. Ello conduce a un nuevo tipo de sufrimiento que incluso puede hacer la vida intolerable (como dice Bourdieu, 1999), o a nuevas formas de angustia e inquietud que se constituyen en motivos para explorar cambios.

El presente libro se halla organizado en esa perspectiva. En la Primera Parte, los tres autores trabajan, de distinta manera, *la naturaleza y los orígenes del malestar* que estamos intentando esbozar. Pablo Sebastián García ofrece desde la filosofía una reflexión sobre el sufrimiento mediante la convivencia con los demás y su manera de observarnos. Guy Bajoit desarrolla una interpretación sociológica de la mutación cultural y la nueva subjetividad del individuo contemporáneo; para ello se concentra en la relación entre individuo, alienación y libertad. Daniel Gutiérrez Martínez aborda la relación que sostienen tiempo e individuo, así como las diferentes maneras de administrar la temporalidad en la modernidad.

La Segunda Parte busca responder al interrogante sobre las *consecuencias* de este tipo de malestar actual; fija la mirada en *experiencias identitarias* “atravesadas” por las mutaciones culturales mencionadas, como la de *jóvenes chilenos* y la de *mujeres bolivianas*. Se fija en la *ciudad* como escenario donde se materializan en el espacio dichas transformaciones; y en el *cine* como gran pantalla donde se proyectan con fuerza contundente imágenes y sentidos vinculados a los sentimientos de una época movедiza.

Así, el trabajo de Adela Bork reflexiona sobre el *ser joven en conflicto con la ley*, en el seno del cambio de legislación que atañe a la población juvenil en Chile. Mientras que Urquieta, Ballesteros, Freitas y Sánchez argumentan que *ser mujer hoy* es una experiencia que todavía está lejos de ser liberadora. Desenvolviéndose en medio de las contradicciones derivadas de la convivencia de la tradición y la modernidad, las autoras cues-

tionan si ha habido una liberación de la mujer o más bien una transformación de las formas de dominación.

En esta sección, Hugo José Suárez realiza un repaso por algunas de las últimas películas del cine mexicano; rastrea en ellas los rostros del desasosiego para identificar rasgos de su contenido. Finalmente, *la ciudad* (como sede de transformaciones que se experimentan subjetivamente como incertidumbres y se vinculan a la vida urbana) es problematizada en el texto de Patricia Ramírez Kuri.

La Tercera Parte se pregunta por las *prácticas* y las *respuestas*: ¿cómo hacen frente los individuos a sus malestares? Las experiencias reunidas en las investigaciones presentadas dan cuenta de la diversidad, tanto de los contextos y malestares emergentes como de las prácticas para su lidia: la *experiencia religiosa* en ruptura con la tradición cristiana dominante en América Latina; la *impregnación afectiva de la vivencia política* en un contexto de exacerbada emotividad política; la *expresión discursiva contestataria* por medio del *rap*; la *estetización del mundo* en contextos plagados de miedos y angustias; así como el recurso a *la memoria* como manera de encontrar sentido frente al horror de sucesos de represión brutal y muerte.

Así, Miguel J. Hernández Madrid analiza las experiencias de mujeres y hombres que buscan mediante la meditación budista alcanzar conocimiento y sanación para así aliviar el sufrimiento. Carlos Martínez Assad se introduce en los entretelones de la mística y el dolor en la relación con la divinidad. Marisela Hernández centra su reflexión en un contexto específico, de intensa afectividad política, como el de la revolución bolivariana en la Venezuela actual. Recoge las vivencias de jóvenes universitarios, afectos y adversos al proceso; revela el ardor de las emociones que impregnan la experiencia en contextos intensamente politizados. En un escenario de retraimiento del Estado del ámbito de la seguridad ciudadana y de auge de crímenes violentos en una ciudad latinoamericana como Caracas, Verónica Zubillaga analiza la réplica encarnada en el *rap* de jóvenes varones de sectores populares, frente a la fatal estigmatización

a la que son sometidos. Elizabeth Araiza Hernández recupera el concepto *artialización*, para develar las prácticas que buscan desprender de los objetos su función ordinaria de ciertas acciones rutinarias: su tedio, o el encerramiento de una vida plagada de pesares, para tornarlas en algo extraordinario y pleno de posibilidades. La autora destaca la pertinencia de focalizarse en la expresividad indígena inserta en un mundo globalizado. El trabajo de Eugenia Allier Montaño, hila su reflexión en torno al horror de la represión brutal dirigida contra los estudiantes en los sucesos del 2 de octubre de 1968. La autora destaca la permanencia de la represión y la sangre en una memoria de denuncia que quiere mantener vivo el recuerdo de los sucesos sufridos por los estudiantes frente a la ausencia de respuestas y atribución de responsabilidades.

La diversidad de experiencias aquí presentadas se tejen en este hilo conductor: un malestar las atraviesa, y produce maneras inéditas de otorgar sentido y de forjar proyectos de acción que tienen como marco instituciones en plena mutación.

Asimismo, la pluralidad de *esfuerzos interpretativos* a partir de distintas miradas de las Ciencias Sociales —la Psicología social, la Antropología, la Filosofía, la Sociología y la Historia— aquí conjugadas, dan cuenta a su vez del cómo las diversas disciplinas (y aquellos que desempeñamos los oficios relacionados) se sienten interpeladas por estas transformaciones y su traducción en las experiencias subjetivas, lo cual obliga a registrarlas y a producir hipótesis de sentido verosímiles.

Sin duda las preguntas que ocupan a este colectivo rebasan las reflexiones del libro: más bien abren una agenda de investigación que trata de explicar las nuevas interacciones y subjetividades de los individuos en una sociedad caracterizada por la aceleración de los cambios. Así, en tal contexto la discusión no termina: comienza.

Hugo José Suárez
Verónica Zubillaga
Ciudad de México, febrero de 2011

BIBLIOGRAFÍA

- BAJOIT, Guy. “La renovación de la sociología contemporánea”. *Cultura y Representaciones Sociales. Revista Electrónica de Ciencias Sociales* 3, núm. 5 (septiembre, 2008).
- BOURDIEU, Pierre. *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- FREUD, Sigmund. 1930. *El malestar en la cultura*. Madrid: Colofón, 2007.
- _____. “El porvenir de una ilusión”. En *Obras completas*, 3a. ed., tomo III (1916-1938), ensayo CLIII. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- _____. 1927. *L’avenir d’une illusion*. Colección Quadrige. París: Presses Universitaires de France, 1996.



Primera Parte

¿Qué es un malestar en la cultura
y de dónde viene?



La mirada de los otros: subjetividad y sufrimiento

*Pablo Sebastián García*¹

El presente trabajo intenta ofrecer una mirada filosófica sobre el sufrimiento como fenómeno personal y social. Al igual que toda reflexión filosófica, no puede sustraerse a las acusaciones de arbitrariedad en la elección de los puntos de vista de los que parte. Por lo tanto —como es habitual en filosofía—, no podemos dejar de destacar la pertinencia del enfoque elegido, más allá de la pluralidad de aproximaciones diferentes que podrían intentarse ante el mismo problema. Comenzaremos, entonces, por aclarar que ubicamos nuestra indagación en una línea fenomenológica especialmente sustentada en las ideas de Maurice Merleau-Ponty; empero, también reconocemos el aporte de Sartre, de quien el primero fuera gran amigo y crítico. Asimismo —más alejada en el tiempo—, reconocemos la inequívoca deuda de ambos pensadores franceses con la interpretación que Hegel expone en su “Dialéctica del amo y del esclavo”, acerca del origen de la subjetividad en consonancia con el surgimiento de los vínculos sociales.

Hay en el pensamiento occidental una imagen paradigmática del sufrimiento personal: la imagen teológica del “infierno” como lugar de tormentos inacabables que nos alcanzan, sugestivamen-

¹ Universidad de Buenos Aires-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina.

te, mediante el cuerpo, a pesar de que se supone que sólo las almas llegan al infierno. Por su parte, Sartre ha formulado al respecto una frase lapidaria: “el infierno son los otros”; pone así de relieve el carácter social de nuestro padecer, a la vez que desplaza el sufrimiento desde la precariedad y fragilidad del cuerpo desgarrado hacia la humillación y el desprecio que recibimos por medio de la “mirada” de los otros: de la noción más bien tosca del sufrimiento como efecto de flagelos corporales, se pasa así a la versión sutil del sufrimiento como enjambre refinado de desvalorizaciones subjetivas. Finalmente, ponemos de relieve cómo Merleau-Ponty toma distancia de Sartre; no obstante, insiste en la presencia de los otros y del entramado social, que a veces designa como “intercorporalidad”, para expresar el carácter ambiguo de las relaciones humanas —tanto en el plano social como en el subjetivo— como escenario en el que hace su aparición el sufrimiento.

Walter Biemel (importante comentarista de Sartre en la década de los ochenta) observa que el tema de la mirada (*le regard*) constituye uno de los pilares de *El ser y la nada*, obra fundamental del filósofo francés; empero, ni en Husserl ni en Heidegger (antecesores de Sartre en el tema de la constitución de la subjetividad) la mirada ocupa el centro de las investigaciones sobre la esencia de la persona.

Los estudios sobre la mirada nos ubican en el plano de lo que Sartre llama el “estar-con”: el encuentro de subjetividades, la convivencia con los otros. La persona (y en esto Sartre recurre a Hegel) es esencialmente solidaria con sus semejantes, por oposición a la concepción del ser humano que forjaron Hobbes, Locke y Hume, padres del liberalismo británico. Para Sartre (como para Hegel), la vida plenamente humana se desarrolla en el ámbito de la convivencia con el otro desde el inicio. Se requiere ejercer una abstracción muy artificiosa y forzada para llegar a imaginarnos una existencia humana aislada, al estilo de Rousseau.

Pese a que la existencia humana se desarrolla siempre en convivencia con los otros, este hecho no nos exime de la tarea

de examinar y comprender los factores “estructurales” de dicha convivencia, de mostrar lo que sucede en su transcurrir y las posibilidades que encierra. Más aún: parece necesario analizar hasta qué punto tal convivencia es un requisito imprescindible para convertirse en persona. Ya Hegel había indagado en esa dinámica de construcción de la subjetividad que nos convierte en lo que somos. En la *Fenomenología del espíritu*, presenta su “dialéctica del amo y el esclavo” como una serie de pasos orientados a la constitución del sujeto individual a partir de una “dialéctica” social de dominación. El sujeto es —en un primer momento— pura individualidad deseante, separado de todo vínculo que no sea el que mantiene con su ámbito natural y sus necesidades inmediatas. Una especie de “buen salvaje” rousseauiano pero que —al revés de lo que imaginó el ginebrino— es pura fuerza destructiva que somete y consume, que avasalla y domina al resto de los seres naturales: piedras, plantas o animales. Este ser individual (pura fuerza destructiva que se autosatisface) es una entidad pre-humana, un puro movimiento desencadenado por hambre y sed insaciables y constantes.

El paraíso terrenal de Rousseau y el Iluminismo resultan más bien un infierno para Hegel; pero lo peor queda aún por llegar. Hasta aquí, ese ser solo, hambriento y necesitado tiene necesidades materiales; no obstante, al encontrarse con un otro igual a él se produce un enfrentamiento entre dos poderes destructivos, una “lucha a muerte” para determinar cuál de los dos es dueño de la naturaleza y cuál es un objeto natural más. El vencedor es reconocido como “señor” y el derrotado se convierte en “siervo”. La satisfacción para el vencedor, el sufrimiento para el vencido.

Sin embargo, en Sartre el movimiento constitutivo de la subjetividad resulta ligeramente diferente. La idea de una “lucha a muerte” es reemplazada por un “duelo” de miradas. Tal vez si reemplazáramos la palabra “mirada” por el vocablo “valoración” comprenderíamos mejor esta expresión sartreana. Biemel intenta aclarar dicha dinámica del duelo de miradas partiendo de un ejemplo. En primer lugar, debe quedar explí-

cito que no estamos hablando de un proceso describable en términos fisiológicos (imágenes que impresionan la retina y nos proporcionan un acceso a los objetos del mundo físico). Supongamos que estoy en el banco de un parque contemplando los árboles, el cielo, una fuente donde beben los pájaros. En ese instante yo soy el “punto central” de todas esas cosas porque todo lo que veo se ordena en torno a mí. Dicho más exactamente: en este “ver” todo gira a mi alrededor.

Heidegger sostiene que el *Dasein* (expresión que podemos traducir como “existencia”, o mejor, “existente”) proyecta su ser hacia la distancia y constituye su espacio; el espacio no se nos da como una fórmula matemática o como una diversidad tridimensional, sino como un ámbito del cual nos apropiamos en ese “proyectarnos”. En Sartre, dicho proceso adquiere una forma muy característica, porque el *Dasein* se vivencia como punto central: el sujeto es el centro gravitacional que organiza todo a partir de sí mismo. Las cosas parecen estar creadas para mí, esperando que yo las organice. No obstante, de pronto aparece un fenómeno nuevo: otra persona llega al parque. En un primer momento, yo la considero una cosa más, un objeto entre otros en mi derredor. A mis percepciones anteriores agrego una nueva relación con un objeto “semejante a mí”. Inmediatamente advierto que se trata de un objeto privilegiado, porque no se deja atrapar en mi “ordenamiento” del mundo que he establecido, sino que está creando su propio ordenamiento. Está generando un mundo: ordenamiento que no es el generado por mí. Cuando me doy cuenta de esto, he perdido mi posición central, porque hay otro ser que también lo es.

Sin embargo, el fenómeno va más allá: al ordenar el otro en torno de sí las cosas que antes estaban dentro del ámbito de mi mundo, el otro me roba mi mundo. “Todo está en su lugar, todo sigue existiendo para mí, pero ha sido sacudido por una herida invisible.” Se trata de una huida del significado, una huida hacia el nuevo centro. La aparición del otro en el mundo se corresponde con un deslizamiento de todo el universo, con

una descentralización del mundo que socava al mismo tiempo la centralización que yo estoy ejerciendo.

El otro se me aparece como un ladrón que irrumpe por la fuerza, un usurpador que no sólo me roba las cosas sino que me expulsa de mi lugar privilegiado. El mundo —sostiene Biemel de manera muy gráfica— deviene —en razón de la aparición del otro— en un espectáculo lleno de agujeros a través de los cuales se desangra bajo la mirada del otro. Además (en una “segunda fase” de este proceso), me apercibo de que el otro es para mí —además de un objeto privilegiado— un sujeto: comprendo que él, además de apropiarse con su mirada de los objetos de mi mundo, también puede verme. Mi relación fundamental con el otro-sujeto se reduce a la posibilidad permanente de ser visto por él. Esto es: al mirarme, el otro me convierte a mí mismo en objeto. El otro se convierte plenamente para mí en un otro cuando lo experimento como el que me mira; es decir, el-que-me-convierte-en-objeto. El “ser-visto-por-el-otro” resulta el reverso del “ver-al-otro”: sólo me apercibo de la realidad del otro (de que es alguien semejante a mí) cuando él me mira.

Por su parte, Merleau-Ponty descubre (en sus investigaciones acerca de cómo los niños aprenden a utilizar la noción de “otra persona”) evidencia que confirma y completa la tesis de la “apercepción asimilativa” propuesta por Husserl, quien sostiene que comprendemos la noción de “otro” transfiriendo el significado de la noción de “yo” —con la que me pienso a mí mismo— al otro: dicha transferencia aperceptiva se funda en la percepción del cuerpo del otro, el cual se mueve “como si yo estuviera allí”, como si yo “habitara” ese cuerpo. Merleau-Ponty señala que el niño vive (alrededor de los seis meses de edad) en una fase de “pre-comunicación” en la cual no hay para él individuos diferenciados unos de otros sino una colectividad anónima; a partir de ese momento se inicia un proceso —que nunca estará completo— de diferenciación entre “yo” y el “otro”.

La adquisición de conocimiento del otro en tanto otro, es paralela a la comprensión (en el niño) de que su cuerpo es di-

ferente y limitado. La construcción de la subjetividad en el niño no comienza por el *cogito* para darse cuenta en un segundo momento de que los otros existen, sino que comienza con el proceso de identificación a partir de un punto difuso que no admite distinciones entre “yo” y el “otro”, y llega al conocimiento de sí mismo sólo en la medida en que progresa en el conocimiento de los otros.

La fascinación del niño con su propia imagen en el espejo (fenómeno advertido por Köhler, Guillaume y Wallon, entre otros) muestra de manera paradigmática este doble resultado. La visión de la propia imagen en el espejo ofrece al niño, por primera vez, la oportunidad de ver su propio cuerpo como entidad diferenciada y limitada; al mismo tiempo, le permite distinguir entre él mismo y los otros. Para comprender la dimensión afectiva de la experiencia del niño ante su imagen especular, Merleau-Ponty retoma el examen de un *paper* de Jacques Lacan titulado “El estadio del espejo como formativo de la función del yo” (1949). Siguiendo a Lacan, Merleau-Ponty sostiene que lo más importante que el niño aprende en el proceso de reconocimiento de su imagen en el espejo es que “puede haber un punto de vista a partir del cual ser visto”: el espejo enseña al niño que él es visible, que puede ser visto por él mismo y por los otros. Reconocer nuestro carácter de seres visibles que a su vez pueden ver (visibles/videntes) constituye la precondition para poder desarrollar un “yo imaginario” o “ego ideal”.

Al mismo tiempo, abre la posibilidad de la alienación, porque comprendo que yo ya no soy como me siento (o me capto) a mí mismo de modo inmediato, sino que debo tener en cuenta también la imagen que el espejo ofrece de mí: me veo, así, capturado por mi imagen espacial; abandono la realidad del yo vivido para referir mi propio yo constantemente al yo ideal, ficticio o imaginario. Y como los otros sólo pueden acceder a mi imagen exterior (análoga a la que me ofrece el espejo), los otros ven en mí a alguien diferente de lo que yo siento (irreflexivamente) que soy: yo soy un otro frente a los demás. Pierdo así mi “punto de vista privilegiado” y me convierto en un otro

(esto significa “alienación”). Pasamos así —digamos— de una rígida identificación “psicótica” con el yo “sentido” (idéntico a sí mismo) a la alienación “neurótica” en la que nos vemos “como deberíamos ser” según nuestro yo ideal o imaginario: el yo ficticio que “nos ve” desde un punto de vista exterior, “objetivamente” (palabra que significa, al mismo tiempo, “verdaderamente” o “tal como somos”, y “como objetos”, no como sujetos de vivencias subjetivas).

Habría, pues, dos modos extremos de construcción “inadecuada” de la subjetividad: una puramente identificada con el yo vivido (en suma egoísta y consolidada sobre los propios deseos y necesidades), que accede al mundo desde un único e incuestionable “punto de vista”, justamente el punto de vista propio; y otra puramente dominada por el punto de vista externo, en el cual mi ser objetivo es determinado por la perspectiva del otro. En las dos el resultado es el mismo: el sufrimiento, causado en el primer caso por el solipsismo (que niega mi ser social) y en el otro, por la alienación (que niega mi ser individual). Ambas situaciones repercuten en el plano social.

En un trabajo titulado “Cognition et théorie politique”, Jean-Louis Vullierme presenta su “teoría de la especularidad”, que dice que *i*) los agentes sociales determinan su comportamiento sobre la base del modelo que se han forjado acerca de su entorno social; *ii*) tal modelo toma la forma de una “representación autorreferencial” que involucra el modelo que el conjunto de los agentes se forma del modelo de todos los otros agentes; dicho de otro modo, un agente sólo se representa a sí mismo por intermedio de la representación que se forja subjetivamente de la manera como los otros agentes se lo representan a él: todos los agentes sociales están prisioneros dentro de dicho juego de espejos, y determinan sus actos en función del modelo que ellos “imaginan” que está representado en las mentes o en las subjetividades de los demás; tal juego de espejos se desarrolla como un proceso dinámico.

La teoría de la especularidad ofrece, así, un modo de pensar la dinámica subyacente a la morfogénesis de los procesos políti-

cos. La legitimidad, por ejemplo, es un fenómeno típicamente especular: es legítimo el accionar de un agente, un proyecto o un comportamiento no si se beneficia de la aprobación aditiva de los agentes involucrados, sino si esos agentes se lo representan como beneficiándose de la aprobación de los demás. De la misma manera, la estructura institucional de cada unidad política recibe su determinación de la interacción especular que se produce entre los modelos que los agentes se forjan de esa misma estructura.

Como podemos advertir a diario, los sujetos sufren tanto en sus relaciones personales como en sus relaciones políticas y sociales. El núcleo de ese sufrimiento parece hallarse en el modo como cada subjetividad se construye con el otro y desde el otro. El otro es un espejo imprescindible para construir y reconstruir la subjetividad individual. Y la misma dinámica especular se traslada a las relaciones políticas, en las cuales nos reflejamos para comprender quiénes somos. Si Hegel, Sartre y Merleau-Ponty están en lo cierto, el proceso dinámico de constitución de la subjetividad parece inevitablemente destinado a producir sufrimiento. No obstante, si la teoría de la especularidad de Vullierme tiene algo de razón, no parece imposible inventar una actividad reflexiva —que nos refleja como personas— destinada al diseño de organizaciones políticas y sociales, actividad cuyo producto generaría espejos capaces de devolvernos una imagen mejor de nosotros mismos, y contribuir de tal modo a la reconstrucción de subjetividades más allá del sufrimiento.

BIBLIOGRAFÍA

BIEMEL, Walter. *Sartre*. Buenos Aires: Salvat, 1987.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*.
París: Gallimard, 1945.

_____. *La Nature*. París: Seuil, 1995.

SCHMIDT, James. *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenology and Structuralism (Theoretical Traditions in the Social Sciences)*. Nueva York: Saint Martin's Press, 1985.

VULLIERME, Jean-Louis. "Cognition et théorie politique". En *Systémique et cognition*, compilado por Evelyne Andreewsky, 127-139. Colección AFCET Systèmes. París: Dunod, 1991.



Libertad y alienación del individuo contemporáneo¹

Guy Bajoit²

El objeto de esta contribución es examinar las dificultades que encuentra el individuo contemporáneo para superar ciertas formas de alienación que le impiden pensar y actuar libremente. Se trata de un tema de gran complejidad y fuerte controversia. Intentaré entonces definir mis conceptos, para así obligarme a expresar claramente aquello de lo que hablo y permitirles medir la extensión del acuerdo o desacuerdo con lo que propongo; al mismo tiempo, analizaré la articulación entre ellos. Tres conceptos intervienen en el objeto aquí definido: el individuo contemporáneo, sus formas de alienación y su difícil libertad.

I. EL INDIVIDUO CONTEMPORÁNEO

Apunto brevemente que junto con otros sociólogos contemporáneos, comparto la convicción de que las transformaciones que experimentan las sociedades modernas occidentales no son simples evoluciones progresivas, sino *una mutación* muy profunda: no sólo una sumatoria de cambios “en el sistema”,

¹ Una versión sintética del presente texto ha sido publicada por la revista *Bruxelles Laïque, Échos*, núm. 63 (2008). Una versión francesa ha sido publicada en Guy Bajoit, *Pour une sociologie de combat*, capítulo 12, traducción de Verónica Zubillaga (Friburgo: Academic Press Fribourg, 2009).

² Profesor emérito de la Universidad Católica de Lovaina.

sino un cambio “de sistema”; es decir, una transformación a la vez tecnológica, económica, política, social y cultural. Más precisamente, *la mutación cultural* va a retener nuestra atención aquí, porque ella produce *la nueva subjetividad del individuo contemporáneo*. En varias ocasiones ya he hecho alusión al modelo que —según mi análisis— otorga sentido (orientación y significación) a la vida social de hoy y que llamo a menudo “modelo cultural identitario” o algunas veces —con un poco de ironía— un tema “de guardar mis distancias”: “el Gran ISA”, el gran Individuo, Sujeto, Actor.³

El momento ha llegado para precisar un poco mejor las disposiciones de este nuevo “dios” puesto que —como sus predecesores: Dios mismo, luego la Razón en las sociedades occidentales— se trata más bien de un principio cultural abstracto y último producido por los humanos en la práctica de sus relaciones sociales, para dotar de sentido a sus conductas. A pesar de su aparente permisividad, tras su apariencia de liberador, este “dios” reinante es tan *constrictor* u *obligante* como los que lo han precedido; sus “mandamientos” inspiran directamente las creencias relativas al bien, lo bello, la verdad, lo justo, lo legítimo, lo deseable en las sociedades actuales. ¿Cuáles son tales mandamientos?

A. *El derecho-deber de autorrealización personal*

Bajo la égida de este modelo cultural, cada individuo tiende cada vez más a creer que tiene el derecho de realizarse, de hacer aquello que realmente ama en la vida, de seguir las vías (o las voces) que percibe en el fondo de sí como pertenecientes a su “naturaleza”, o bien que le han sido “reveladas” por sus experiencias. Esto le cuesta —en consecuencia— entregarse

³ Lo “nuevo” no es la importancia del Individuo en sí —que es mucho más antiguo— sino *su reino*; en otras palabras, el hecho de que éste sea quien rige nuestra vida cultural; que se haya convertido en un principio *último* de sentidos; y que no deba rendir cuentas a algún principio superior a él.

a actividades que le parecen absurdas —que van en sentido contrario a sus deseos—, de las cuales no aprehende ni el sentido ni la utilidad, y que le parecen en desacuerdo con lo que se es, con lo que se aspira a ser. Deber trabajar justo para ganar su vida o para aprobar sus exámenes le genera apatía: tiene necesidad de pasión, de creatividad, de responsabilidad para sentirse motivado.

B. El derecho-deber de la libre elección

En todos los campos de la vida social, cada individuo concreto estima cada vez más tener el derecho de elegir su vida, de ser *sujeto* de su existencia, de decidir por sí mismo lo que juzgue mejor para sí. Comprende bien empero que su libertad debe detenerse donde comienza la de los demás; es preciso que sus elecciones sean limitadas por las normas reguladoras de la vida social. Sin embargo, no desea que esas normas le sean impuestas de fuera por una autoridad invocadora de su estatus social. Él quiere comprenderlas, participar en lo posible en su elaboración, negociarlas, asumirlas, evaluarlas, cambiarlas.

C. El derecho-deber del placer

En todos sus vínculos sociales, cada individuo se siente con el derecho de disfrutar en la medida de lo posible de la vida, de sentirse bien con sus emociones, con su cuerpo, con su mente; hacer pocos sacrificios: no dejar para mañana el placer que puede obtener hoy. Entramos en una época que prohíbe el sufrimiento:⁴ ya sea para nacer, aprender, vivir juntos, trabajar, hacer frente a la enfermedad o a la muerte, ¡no queremos más sufrir!

⁴ Se comprende así por qué el tema del sufrimiento social está hoy tan de moda.

D. El derecho-deber de seguridad

Frente al mundo de incertidumbres en el que han entrado nuestras sociedades desde la crisis de los años setenta, cada uno quiere asimismo protegerse de los riesgos que le acechan: el desempleo después de los estudios, las amenazas ecológicas, la inseguridad en las ciudades, la manipulación de las necesidades de consumo, la competencia exacerbada, la fragilidad de los vínculos afectivos, el sida, la soledad, los problemas sociales y mentales, y demás; en consecuencia, las elecciones resultan peligrosas. Vale más retardarlas, prepararse largamente para hacerles frente: cerciorarse de la justedad de las decisiones que se toman.

Siempre con una pizca de ironía, considero que estas cuatro grandes orientaciones son como las nuevas “tablas de la ley”. Se trata de los mandamientos del “Gran ISA”: tener un proyecto (“conviértete en ti mismo”) personal (“elige tu vida”), interesante (“busca la pasión y el placer”) y no obstante realista (“cuídate”), se ha tornado en nuestros días para todo el mundo (con toda evidencia sobre todo para los jóvenes) en un nuevo imperativo categórico.

Sin detenernos demasiado en lo anterior, conviene señalar que tales orientaciones —así como las significaciones que se le adhieren— invaden —lenta pero indudablemente— *todos* los campos relacionales de nuestra vida cotidiana: la familia (la pareja y las relaciones padres-hijos), la escuela, la religión, el trabajo, la política... y, por supuesto, las instancias culturales (televisión, cine, literatura...); más aún, los mensajes de la publicidad. Nos encontramos entonces (desde hace algunas décadas) en presencia de individuos que cada año son más —sobre todo entre las nuevas generaciones— que se estiman *en derecho de recibir de la sociedad los medios para conformarse a los mandamientos del Gran ISA*.

II. LAS FORMAS CONTEMPORÁNEAS DE LA ALIENACIÓN

El “Gran ISA” ¡pone la barra muy alto! Para obedecer sus mandamientos, cada individuo simple y concreto (como usted y yo) debe disponer de muchos recursos: alimentación, salud, educación, información, distracción, calificaciones competitivas, empleos creativos y estables, redes de relaciones (de amistad, de amor y de sexualidad); en suma, todo aquello que constituye “la felicidad”. De ser posible, también mucho dinero para contribuir con ello. ¡Lástima! ¡Qué lástima! Nuestras sociedades no tienen suficiente de todo eso para todo el mundo.

Si nuestras sociedades tienen necesidad de producir individuos capaces de ser sujetos y actores (conformes con los mandamientos del “Gran ISA”), no es para hacerlos felices: su supervivencia (en tanto que entidades políticas y económicas, entre las otras) depende de su aptitud de poner en práctica tres grandes exigencias que ya conocemos: la competencia, el consumo y la comunicación. Nuestras sociedades necesitan entonces de individuos competitivos, imaginativos, creativos, flexibles, autónomos, responsables, que puedan arreglárselas sin la solidaridad pública; que —para ser ellos mismos— experimenten la necesidad de consumir y estar conectados ¡en la *web* y el *facebook*! Todo lo anterior me hace afirmar que nuestras sociedades occidentales funcionan hoy según el “modelo CCC”. Se sabe que la lógica estructural de este modelo es *excluyente*: elimina, relega al margen a todos los que no son lo bastante competitivos, que no tienen dinero suficiente para consumir, informarse y comunicar. Ciertamente, el Estado procura también ayudar a sus ciudadanos a adquirir sus recursos; empero, los esfuerzos que hace para lograrlo son *netamente insuficientes* para compensar las desigualdades de integración que el sistema produce.

Se presenta entonces —y esto me parece esencial— una *contradicción*, un *desfase* más o menos considerable (según los recursos de que dispone cada uno de nosotros) entre las expectativas culturales que se interiorizan y las posibilidades reales

de integrarse al modelo de sociedades “CCC”. Frente a tal desfase, los individuos pueden reaccionar de diversas maneras; son las reacciones que los arrastran a las formas contemporáneas de alienación del sujeto. Apoyándome en los análisis de Alain Touraine, creo que pueden distinguirse *dos formas generales*: cada una tiene la posibilidad de presentarse sobre *dos variantes*. Los individuos pueden —en efecto— interpretar los mandamientos del “Gran ISA”, ya sea como llamada a *instrumentalizar la sociedad* o a *realizar su identidad*.

- ✦ *Instrumentalizar la sociedad* significa replegarse sobre un *hiper-individualismo utilitarista* (léase cínico): yo me lanzo a la arena, soy tan competitivo como me es posible, lucho por mantener mi empleo, soy lobo entre los lobos, y tanto peor para los otros (*alienación competitiva*); asimismo, consumo todos los aparatos tecnológicos que se renuevan sin cesar, estoy siempre a la moda, me endeudo más allá de mis medios, soy “alguien” gracias —y especialmente— a mi teléfono celular y a mi computadora portátil (*alienación consumista*).
- ✦ *Realizar su identidad* en la sociedad significa replegarse sobre un *hiper-individualismo identitario*: busco convertirme en mí mismo, seguir mis preferencias, mis gustos, mis pasiones, realizar mis talentos, encontrar el mayor placer posible, sufrir lo menos posible, evitar los riesgos (*alienación narcisista*); además me adhiero a comunidades fuertes, que me proponen unas creencias y unos valores que dotan de sentido a mi vida, fusionan mi identidad personal con una identidad colectiva segura de sí, arrogante, despectiva para con los otros, racista, agresiva (*alienación comunitarista*).

Es difícil —sobre todo para quienes tienen poco capital social y cultural, pero también para quienes tienen mucho— no sucumbir a una u otra de estas formas de alienación, pues —en efecto— los mandamientos del “Gran ISA” llevan consigo algunas *trampas*:

- ▲ ¿Qué hacer con el mandato “conviértete en ti mismo”, si no tengo idea alguna de los dones, talentos, disposiciones, gustos, preferencias... que podría desplegar, y que sin embargo pienso que *normalmente* debería tener, y que —por otro lado— imagino que no conviene sufrir para desarrollarlos?
- ▲ ¿Qué hacer con la máxima “elige tu vida”, si aquello en lo cual quiero convertirme está condenado por los otros (mis padres, mis profesores, el mercado laboral), y si lo que sueño resulta irrealizable debido a la carencia de medios?
- ▲ ¿Qué hacer con el mandamiento “vive tu vida con pasión”, si los únicos empleos que la sociedad me propone son precarios, arduos y profundamente aburridos; si soy perseguido como un abusivo cuando me beneficio de las indemnizaciones por desempleo o paro forzoso, y si las parejas son tan frágiles que se separan antes siquiera de instalarse?
 ¿Y qué hacer con el buen consejo “Cuídate”, si el mundo que me rodea se halla plagado de peligros de todo tipo: desempleo, sida, amenazas ecológicas, guerras, soledad...?

III. LA CUESTIÓN DE LA LIBERTAD HOY

Si dicha cuestión se plantea de manera particular en la actualidad, ello no se debe sólo a que existe la alienación; siempre la ha habido en todos los sistemas sociales, bajo la égida de cualquiera de los dioses y de los que pretenden representarlos sobre la Tierra. Se suscita sobre todo porque el “Gran ISA” es un *dios* muy caprichoso. Puede incluso pensarse que es *más tiránico* que sus predecesores porque *su manera* de imponer sus mandatos tiene algo de paradójico, de subrepticio, de hipócrita. Parece, en efecto, borrarse detrás de los individuos concretos: los invita a liberarse del dominio de lo social y nos presenta como *derechos* los que también son nuestros *deberes*. El “Gran ISA” es un ilusionista brillante: ¡Sé tú mismo, elige tu vida, sé feliz... o muérete (de depresión, de soledad)!

Esta cultura del individuo (sujeto y actor) nos obliga —me parece— a poner en tela de juicio eso que muchos de los autores racionalistas (de Emmanuel Kant a Friedrich Hegel) han llamado *libertad*; más precisamente, a discutir *la relación del acto libre con el modelo cultural regente*. Sin ser especialista en esta problemática —en la cual los sociólogos se han interesado poco—, he emprendido una *modesta investigación* sobre la cuestión, apoyándome en algunos filósofos o —al menos— en pensadores abiertos a las cuestiones filosóficas. Me he inspirado en Henri Bergson, Sigmund Freud, Georges Gusdorf, Georg Simmel, Georges Gurvitch, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur y Alain Touraine.⁵ A partir de dicha investigación he podido formular algunos criterios que me han permitido comprender mejor lo que es un acto libre: lo que es siempre y lo que es ocasionalmente.

El acto libre siempre es

- ✦ una acción que apunta a liberar a su autor de un constreñimiento: no es jamás gratuito, indiferente. Estas coacciones pueden ser muy diversas: las amenazas del ambiente inerte o vivo (Henri Bergson); los efectos nefastos que tiene sobre el psiquismo la inhibición de los objetos pulsionales en el inconsciente (Sigmund Freud); las obligaciones para con los otros o para con las cosas (Georg Simmel); las formas de alienación resultantes de lo práctico-inerte y del poder de terceros infranqueables (Jean-Paul Sartre); las formas del determinismo social (Georges Gurvitch); cualquier fuente de dominación social (Alain Touraine).

Siempre se trata de un esfuerzo del individuo por *retomar posesión de sí*, para recobrar el control de su propia existencia: afirma el derecho imprescriptible y sagrado del individuo, interpelado

⁵ Véase Guy Bajoit, *Socio-analyse des raisons d'agir. Études sur la liberté du sujet et de l'acteur*, capítulo I: "La question de la liberté" (Québec: Presses de l'Université de Laval, 2009).

a decidir —con toda conciencia— la orientación de su vida (Georges Gusdorf); expresa la personalidad, el yo entero: es auténtico (Henri Bergson); restaura el control del “yo” sobre el “ello” (Sigmund Freud); aspira al desarrollo exclusivo de la persona según las leyes de su propio ser (Georg Simmel); está guiado por sus propias luces que surgen en el fuego del acto mismo (Georges Gurvitch); expresa el deseo humano de soberanía (Jean-Paul Sartre); constituye la esencia del sujeto, deseo de sí-mismo, deseo del individuo de ser responsable de su vida (Alain Touraine).

- ✦ Siempre es *un acto reflexivo, consciente*: no es una conducta refleja, instintiva, inconsciente, involuntaria. Nos libera, por un poderoso esfuerzo de reflexión, de fuerzas oscuras que nos impedían expresarnos (Henri Bergson); traduce un deseo del inconsciente al consciente (Sigmund Freud); realiza la independencia interior, este sentimiento de ser-para-sí (Georg Simmel); se apoya sobre una voluntad cada vez más clarividente (Georges Gurvitch); procede de una reflexión del individuo sobre su propia identidad (Alain Touraine). Sartre no parece atribuir tanta importancia como los otros a este criterio: el grupo en estado de fusión parece obedecer principalmente a la espontaneidad, en lugar de a la reflexión.

Sin embargo, *también moviliza los afectos*, las pasiones, las emociones: no se reduce al razonamiento frío. El constreñimiento —en efecto— se vive como sufrimiento, humillación, miedo; asimismo, alimenta la vergüenza, la envidia, el desprecio; en ocasiones, la indignación y la cólera. Este aporte de los afectos a la reflexividad es tomado en cuenta por todos los autores consultados. Así, para Henri Bergson, la inteligencia no es suficiente: hace falta más bien contar con la intuición; o sea, apoyarse sobre lo que queda de instintivo en nuestra conciencia (esta suerte de “simpatía vaticinadora”) y el acto libre es una síntesis

de sentimientos y de ideas. Para Sigmund Freud, la conciencia tiene necesidad de ser ayudada por la transferencia de afectos para vencer las resistencias a la cura; para Georg Simmel, la sensibilidad es también *libre* cuando no se encuentra ligada a las normas de la razón, ni impedida en consecuencia por ésta. Para Jean-Paul Sartre, el grupo en fusión está soldado por un sentimiento de fraternidad; para Georges Gurvitch, la libertad surge en el acto, en el fuego de la acción; en cuanto a Alain Touraine, su concepción del sujeto libre otorga un lugar importante a la comunicación, a la solidaridad; incluso al amor, sin el cual el movimiento social no podría constituirse.

Fundado así sobre una mezcla de reflexión y de afecto, el acto libre es siempre *un acto intencional*, una *elección voluntaria*. Es en consecuencia *indeterminado*: no obedece a una causa, sino a una “razón para...” (Paul Ricœur); resulta entonces *imprevisible*, tanto en su móvil (el actor puede o no desplegar este acto) como en sus consecuencias: imposible anticiparlo. El acto es así libre tanto si sus efectos son inesperados o esperados, ya sea por su autor o por sus afectados; tal idea es admitida por todos los actores consultados.

El acto libre es siempre *creativo*: produce algo nuevo. El ser humano crea las herramientas que lo hacen transformarse en un proceso de creación de sí por sí mismo (Henri Bergson); cambia de comportamiento tomando conciencia de las fuerzas que lo habitan (Sigmund Freud); crea nuevas formas sociales (Georg Simmel); produce materia trabajada y formas de sociabilidad (Jean-Paul Sartre); realiza innovaciones, produce obras (Georges Gurvitch); es transformación reflexiva de sí mismo y de su entorno (Alain Touraine).

El acto libre *no expresa nunca más que un grado de libertad* en una conducta compleja: ningún acto resulta enteramente libre. Como nuestras acciones se sostienen entre la “razón

para” y la “causa”, ellas presentan todos los grados intermedios entre lo libre y lo impuesto (Paul Ricœur). Georges Gurvitch es quien mejor explicita esta idea, identificando los grados cada vez mayores de libertad: arbitrar según sus preferencias sin saber por qué se prefiere más esto que aquello; inventar un nuevo comportamiento; realizar elecciones reflexivas (examinar los pros y los contras); innovar apoyándose a la vez sobre la imaginación intelectual y la intuición; impugnar el orden establecido; crear obras nuevas (arte, política, ideas...); de un grado al otro, la libertad se fortalece.

En fin, el acto libre es siempre *paradójico en sus efectos*: las obras (las herramientas o las instituciones) que los humanos crean para liberarse terminan por volverse contra ellos y alienarlos de nuevo. Encontramos tal idea en Sartre, por supuesto; pero igualmente en Sigmund Freud (las resistencias a la cura), en Henri Bergson (las herramientas liberan pero alienan), en Georg Simmel (las formas sociales re-crean la dependencia).

El acto libre es, a veces,

Si el acto libre es siempre *individual*, no es sino eventualmente *colectivo*. En efecto, para algunos autores como Bergson, Simmel o Freud, el acto libre no implica solidaridad entre los individuos: puede ser una iniciativa puramente personal, para liberarse de la materia inerte o viviente, de la influencia de los otros o del imperio del inconsciente. Al contrario, para Sartre o para Touraine (porque el constreñimiento es siempre vivido como una forma de dominación social), el acto libre resulta obligatoriamente colectivo: pasa por el grupo en fusión o por el movimiento social.

El acto libre no es, *en sí, ni bueno, ni malo*. Puede ser *juzgado* como bueno o malo por la sociedad o la cultura, según sus

efectos; pero, *en sí*, no se evalúa ni en la moralidad de las intenciones de su autor, ni en las consecuencias sobre los otros o sobre el mundo. Un acto puede ser libre tanto si es moral como si no lo es; si es razonable o racional como si no lo es. Tal idea resulta explícita en Sartre, puesto que la libertad de unos no puede ser conquistada sino en detrimento de la de otros; en Simmel, porque la independencia es también indiferencia hacia los otros; en Gurvitch, puesto que la voluntad no será más libre si se somete a las exigencias culturales; y en Touraine, para quien el Sujeto no tiene otra limitante que la producción en sí mismo: no sirve a ninguna causa, a ningún valor, a ninguna otra ley que a su necesidad y su deseo de resistir a su propio desmembramiento en un universo en movimiento, sin orden y sin equilibrio. Esta idea se encuentra también —al menos implícitamente— en Bergson, porque la evolución es una lucha por la supervivencia, y la inteligencia incita al egoísmo; también en Freud, para quien el hombre es un ser llevado por pulsiones que busca satisfacer. Tal concepción de la libertad resulta evidentemente contraria a toda la filosofía racionalista, para la cual el acto libre es el que se conforma a las exigencias de la Razón.

IV. A MODO DE SÍNTESIS

Ser *libre* es saber ser un “individuo-sujeto-actor” de cara al universo material, al sí mismo y al medio social:

- ♣ aquel que *sabe por qué quiere eso que se quiere*: la libertad es sobre todo una toma de conciencia.
- ♣ aquel que *quiere aquello que ha elegido hacer*: es luego una voluntad deliberada de llevar a cabo una elección.

- ▲ aquel que *hace lo que puede para liberarse*: también una acción, un pasaje al acto *contra* la alienación (que venga de otros, de sí mismo o del mundo material), al tiempo que se tienen en cuenta los límites impuestos por la realidad.
- ▲ y *aquel que, a veces, establece solidaridad con los otros*: lo más frecuente; en efecto, el individuo no puede liberarse solo y busca el apoyo de los que comparten la misma alienación que la suya.

A. *Ser libre bajo el imperio del Gran ISA*

La libertad no podría definirse por la sumisión a algo o a alguien. Someterse a los mandatos de un modelo cultural (fuese este del Individuo-Sujeto-Actor), no es —en sí mismo— dar prueba de libertad. Luego entonces, ¿en qué consiste ésta aquí y ahora?

Primeramente, en *comprender por qué este nuevo dios quiere de nosotros aquello que quiere*; y por qué, bajo su imperio, ¡queremos lo que queremos! Debemos tomar una distancia reflexiva en relación con sus mandamientos, para aceptarlos o rechazarlos, pero consciente y voluntariamente. Si es cierto que no podemos evadir a un *dios* —bajo la pena de caer en el absurdo y en lo arbitrario—, podemos construirlo nosotros mismos, con el riesgo de hacer un *bricolage* mediante la extracción de los valores del acopio ilimitado de la creatividad humana. Por otro lado, salta a la vista que la nueva clase gestora y los nuevos actores dirigentes de la sociedad “CCC” necesitan —para legitimar ideológicamente sus prácticas, para justificar su poderío, su poder, su autoridad, su influencia, su hegemonía— producir individuos dotados de una *nueva subjetividad*. Allí donde ayer los actores dominantes de la sociedad capitalista industrial necesitaban individuos obedientes a la Razón, orientados hacia el Progreso, entregados a los deberes de sus roles sociales, listos a sacrificarse por la Patria, los de hoy nece-

sitan individuos autónomos, responsables, cívicos, creadores, imaginativos, que sepan comportarse como actores y sujetos de su destino; conectados los unos con los otros, comprometidos con la competencia individual y con el consumo (un acto de placer individual, mientras la producción implicaba un sufrimiento colectivo).

Antes de ayer y ayer tanto como hoy, la libertad ha consistido en luchar contra las ideologías alienantes de los actores dominantes, que imponen sus intereses particulares contra el interés general: es una disposición “vacía” que se adapta al contexto histórico local y se alimenta de las apuestas concretas consideradas como pertinentes, ahora y siempre. Ayer, dichas apuestas eran sobre todo la igualdad —mediante la repartición de los beneficios del progreso—, la protección de la democracia y la defensa de la nación. Hoy tales apuestas se articulan —como lo señala muy precisamente Touraine— en torno a los derechos culturales de los individuos. Cada uno espera recibir —tanto de los otros como del colectivo (del Estado)— los medios para disfrutar de sus derechos culturales: educación, salud, información, alimentación, distracción, seguridad, ambiente (ecológico, técnico, ético) sano y seguro, servicios públicos de calidad; para formularlo brevemente: lo necesario para desarrollarse como individuo entre los otros. Desde entonces, las luchas por la libertad hacen frente a las formas de alienación que constituyen las *interpretaciones ideológicas* que los actores dominantes otorgan a los mandamientos del “Gran ISA”.

La *relación del acto libre al modelo cultural regente* resulta entonces compleja, porque *por un lado* consiste en tomar distancia crítica frente a las orientaciones ideológicas de la cultura y comprometerse en una lucha sin misericordia contra las formas de dominación social y técnica que son ejercidas en su nombre; *por otro lado*, consiste también en defender firmemente la *utopía humanista* que dicho modelo propone: el derecho de cada individuo de disponer de recursos para su desarrollo personal, decidir libremente su futuro y vivir feliz, en un medio

natural, técnico, económico, social y político que no lo haga correr demasiados riesgos. Al pagar el precio de esta doble lucha contra y por el individuo, podrá pensar y actuar libremente.

B. Algunos casos concretos

Tanto por la teoría como por el método que propone, la línea del socio-análisis⁶ permite comprender mejor cómo los individuos son sujetos y actores de su existencia; asimismo, permite evaluar el grado de libertad en sus conductas. Veamos algunos ejemplos.

Tenemos cuatro personas: Guillaume, Joaquín, Giovanna y Lia,⁷ a quienes el medio sociocultural donde han nacido y han sido socializadas les ha asignado un destino particular. Guillaume (hijo de un obrero y de una campesina, nacido en un pequeño pueblo de Las Ardenas belgas), debía convertirse en profesor o —mejor aún— sacerdote; debía casarse, tener hijos, y vivir durante toda su vida en la fe cristiana. Joaquín, por el contrario (hijo de una familia rica de la oligarquía chilena), debía convertirse “en un Edwards como los otros”; entiéndase: un gran comerciante o industrial, un jurista, un oficial, un obispo, un político...) y pasar la vida mostrándose digno de su clase de origen: católica, conservadora, racista. Giovanna (hija de una familia obrera italiana emigrada a Bélgica) debía —en el mejor de los casos— convertirse en institutriz (si no en peluquera), o bien en cajera en una gran tienda y —por supuesto— hubiese sido buena esposa, buena madre, buena cristiana. Lia (nieta de un granjero de Las Ardenas belgas, hija de empleado y ama de casa) debía —ella también— convertirse en institutriz y —por supuesto— llevar una vida ordenada, como la que estaba

⁶ Véase capítulo 2 de Guy Bajoit, *Socio-analyse des raisons d'agir. Études sur la liberté du sujet et de l'acteur* (Québec: Presses de l'Université de Laval, 2009).

⁷ He presentado los reportes de investigación elaborados con ellos en Guy Bajoit, *Socio-analyse des raisons d'agir*, op. cit.

prometida a Giovanna, a Guillaume y a Joaquín. No obstante, ninguno ha seguido el camino trazado: todos lo han abandonado luego de crisis personales más o menos largas; después de emprender virajes peligrosos, todos han pagado el precio de haber querido ser sujetos y actores de sus vidas: ¡“Soy sujeto, y lo pago caro”!, escribe Touraine.

Sin embargo, al inicio de su existencia todos se lanzaron al destino social que les había sido prometido. Guillaume se comprometió, como él mismo lo describe: “La frente en alto y la mirada orgullosa, con todos los roles sociales que la sociedad me proponía, convencido de que si yo hacía bien aquello que se esperaba de mí, sería feliz”. Joaquín intentó lograr el éxito en sus estudios secundarios, tenía gran admiración por los industriales de alto rango y quiso ser diplomado. Giovanna tuvo una infancia muy feliz en el barrio de inmigrantes italianos de su ciudad minera, donde ella se preparaba para convertirse en la joven muchacha tradicional que sus padres habían soñado. Y Lia primero siguió dócilmente (no ser dócil ¡le es tan difícil!) los senderos trazados por su familia: se convirtió en institutriz, esposa y madre, como estaba previsto.

Todos —no obstante— se han desviado de su itinerario social: algo alteró su trayecto. ¿Qué? El azar, diría uno; da cuenta de mucho, pero... ¡el azar siempre se encuentra en todos lados! Guillaume salía muy bien en la escuela para no atraer sobre él la cuidadosa atención de sus profesores, quienes aconsejaron a sus padres “colocarlo en la universidad”, donde podría “seguir el mismo camino previsto, pero mucho mejor”. Entonces no fue allí donde decidió rebelarse contra “los carriles que vi colocados delante de mí y que debían guiarme directamente hasta la jubilación”; más tarde (a los 30 años) ya había emprendido todo, cuando ya estaba comprometido: las ideas libertarias de mayo del 68 retumbaron en su mente; en pocos años, hizo otros estudios, cambió de trabajo, perdió la fe y se separó de su mujer. Joaquín fue más precoz: se sentía “demasiado chileno de escuela inglesa y demasiado inglés de escuela chilena”. Fracásó y no terminó jamás la escuela secundaria. Escribió y publicó su

primer libro a los 23 años; en él vierte toda su cólera contra su clase de origen; se marginalizó (y es marginado) de su familia. Si Joaquín fue precoz, Giovanna lo fue mucho más, porque desde la adolescencia comenzó a rebelarse: entró en violentos conflictos con sus padres, se fugó, tuvo una tentativa de suicidio, concluyó la escuela secundaria, se convirtió en asistente social, luego se dedicó a ganarse la vida; y “a los 21 años (ni un día más), me fui a vivir sola”; más tarde se convertirá en artista (teatro, poesía, canción). Y Lia —más débil sin duda frente a las exigencias de los otros— cumplió con lo que esperaban de ella, pero se hunde en el alcoholismo, de donde no salió sino a los 40 años.

¿El azar? Todo depende del “terreno” donde siembra sus granos, y de la capacidad de cada uno para aprovecharse para ser sujetos y actores. Y esto, a cualquier edad: para Giovanna, a los 13 años, fue la entrada a la escuela secundaria, “donde no había más que dos niñas italianas entre 25 estudiantes”; para Joaquín, a los 18 años, su fracaso en la escuela secundaria, lo cual le cerraba las puertas de la universidad; para Lia, a los 19 años, la negación de sus padres de dejarla realizar su sueño de convertirse en intérprete de música; para Guillaume, con más de 30 años, los años finales de la década de los sesenta y sus ideas.

Tales azares no fueron decisivos para ellos sino por el uso que supieron darle. Dichos azares despertaron en cada uno de ellos la idea de que otra vida era posible y —de repente— activaron la conciencia de un *desfase* entre lo que les reservaba su destino (su identidad asignada), lo que habían hecho de su vida hasta ese momento (su identidad comprometida) y lo que estaban en derecho de esperar de su existencia (su identidad deseada). Dichos desfases fueron fuente de crisis identitarias más o menos profundas; en consecuencia de sufrimiento, de malestar (de tensiones existenciales). Para tratar tales tensiones, debieron llevar a cabo el trabajo de ser sujeto: reconstruir un nuevo relato sobre sí y poner en acción unas lógicas del sujeto. Estas lógicas les han permitido —poco a poco y más o menos eficazmente— actuar sobre sí mismos, transformar su

psiquismo con el fin de disponerlo para actuar sobre los otros. Se prepararon unas veces a *perseverar* (por confrontación o por conciliación) en la búsqueda de su realización personal; otras veces a *compensar* (por sublimación o por sustitución) las expectativas cuya satisfacción les estaba negada; otras ocasiones todavía a *abandonar* la lucha (por aplazamiento o por abandono); y finalmente, otras, a *distanciarse* (por desapego o por autocensura).

Se han preparado largamente, a menudo durante años, haciendo malabarismos con tales lógicas: no se deviene en sujeto de la noche a la mañana, sino por etapas sucesivas, por capas, y el camino es largo, muy largo y —al menos en los casos que conozco— siempre penoso. Guillaume cambió primero de diploma; luego de oficio; después su fe; ¡antes de osar cambiar de mujer! Joaquín —a pesar de su voluntad de cambiar de clase social— no logró jamás dejar completamente la oligarquía chilena; tampoco entrar verdaderamente en la clase popular. Giovanna debe todavía luchar todos los días para encontrar el tiempo para escribir, por el lugar que toman en su vida sus “otras Giovanna”: esposa, madre, trabajadora. Y Lia —a quien tomó 20 años liberarse de su alcoholismo— todavía no se atreve verdaderamente a convertirse en la intérprete de música en que ella quisiera convertirse.

El recuerdo de lo que han debido hacer para ser sujetos y actores, los hace sufrir aún hoy. Es un camino interminable, una lucha incesante y raramente gloriosa: pagan caro —en efecto— la audacia de haberlo seguido; a veces la hacen pagar a otros. Guillaume arrastra consigo una inagotable culpabilidad; Joaquín siempre ha sufrido por la perspectiva que la gente de su clase tenía de él; Giovanna trabaja 20 horas al día para tratar de conciliar todo; y si Lia no osa ir más lejos, es porque ella ¡debe redimir la “falta” de haber sido alcohólica!

¿Han efectuado actos libres? Para evaluar el lugar de la libertad en sus conductas de sujetos y de actores, hemos debido descender con ellos a las profundidades de su ideología, de su *habitus*, de su inconsciente, para poner en evidencia las razones

que los han incitado a actuar. Ha sido necesario develar esas razones ilegítimas, medio inmersas en su ideología; esas razones involuntarias, ocultas bajo su *habitus*; y esas razones pulsionales, completamente sumergidas por su inconsciente. En resumen, ha sido necesario desentrañar en la maraña compleja de razones que conocen, que ocultan, que ignoran, que censuran, la “matriz motivacional” que los ha empujado a hacer lo que han hecho: Guillaume creyó cambiar todo en su vida; Joaquín quiso cambiar de clase social; Giovanna debió luchar sin cesar para estar a la altura; y Lia ha pagado el precio de su abstinencia y su voluntad para desarrollarse como persona. Todo ello les ha costado caro, muy caro; sin contar (lo que no deja de ser paradójico) las consecuencias de su relativa libertad sobre... ¡la de los otros!

De modo irrefutable, han progresado en el arduo camino de la libertad. Sin embargo, medio siglo más tarde, ninguno de ellos llegó hasta el final del camino que creyó que había querido elegir. Comprobación banal, sin duda: el cambio pasó en la continuidad de la identidad de cada uno. Guillaume todavía es perseguido por sus obsesiones; Joaquín terminó por perder todo en el juego de las carreras; Giovanna lucha desde siempre por ser ella misma; y Lia todavía no logra ser ejecutante de música. La lucha por la libertad no tiene fin.

Sin embargo, es bien sabido que tales personas no tienen nada de excepcional: el mundo está lleno de Guillaume, de Joaquín, de Giovanna y de Lia.



La proyección del cronos y la procrastinación cotidiana

Daniel Gutiérrez Martínez*

*Indefensos, sin sustento, hacemos frente a una inusitada desgracia:
no tener derecho al tiempo. [...] Y es que el tiempo
no está hecho para ser conocido, sino para ser vivido:
escudriñarlo, excavarlo, es envilecerlo, transformarlo en objeto.
Quien en ello se empeña, acabará por tratar de la misma manera
a su propio yo. [...] Lo que tiene el hombre es tiempo.*

ÉMILE CIORAN, *La caída en el tiempo*

I. LOS ALBORES DE LOS TIEMPOS FUTUROS, DEL INDIVIDUO Y DE LA MODERNIDAD: A MANERA DE INTRODUCCIÓN

El advenimiento de los principios constitutivos de la modernidad en el mundo occidental, hace ya alrededor de 2 500 años (Maffesoli, 2004),¹ así como su cristalización política en formas

* El Colegio Mexiquense, A. C.

¹ Hacemos referencia al postulado según el cual los principios constitutivos de la modernidad occidental se gestaron alrededor de los siglos IV y VI a. C. en la cultura helénica de la Grecia antigua; ahí empezaron a establecerse ciertas ideas características del mundo occidental y dieron cimiento 2 000 años después a la Ideología de la modernidad, definida por Max Weber como “la racionalidad instrumental de Occidente”; ella se ha fundado principalmente sobre: *a*) la definición del ser humano como un individuo que de manera paulatina se vuelve independiente y autónomo de su grupo de pertenencia, sea éste religioso, familiar, étnico, y otros (Dumont, 1983); *b*) sobre la idea de la construcción de la perfección y la justicia del mundo en un tiempo en el más allá (teodicea) (Weber, 2004), y por tanto

de organización societal hace aproximadamente 500 años, al igual que su respectivo establecimiento ideológico en la actualidad como forma dominante de convivencia social, ha ido marcando de manera concomitante una definición particular del tiempo, del espacio y de lo humano, la cual se ha cimentado sobre la idea de la *unitarización* de la Humanidad.²

Lo anterior significa que —desde la postura ideológica de la modernidad— el tiempo se definiría como una entidad controlable y manejable por cada individuo; por tanto, con la posibilidad de reducir a una sola definición la manera de percibir-interpretar-representar el tiempo. Todo ello mediante la potenciación de la racionalidad instrumental característica de toda sociedad engarzada en la dinámica de la modernidad. La búsqueda del control del tiempo es aquí recurso para alcanzar la búsqueda ineluctable del progreso universal para todos, la

con la promesa de mejoría del mundo en tiempos por venir, relacionando éstos con el verdadero destino del mundo (soteriología) (Maffesoli, 2000); c) así como el establecimiento de la técnica y la razón como entidades privilegiadas —por encima de las emociones y las pasiones— en todo lo referente a las tareas concretas y materiales de los seres humanos (Horkheimer y Adorno, 1994); d) finalmente, los principios de la modernidad se han cimentado en la búsqueda de la Verdad única e indivisible. Véase el mito de la caverna de Platón; también las reflexiones de Heidegger, particularmente en Gil Villegas (1996). En otras palabras, se trata del advenimiento de los Grandes relatos unitarios del mundo (Lyotard, 1988). Todo ello se ve reflejado (desde hace ya más de dos siglos) con la monoteización del mundo espiritual: el paso del politeísmo de valores y de los dioses existentes, al monoteísmo judío-cristiano platónico moderno de hace 2 500 años; hasta llegar a la burocratización-rutinización de la actualidad en los *mundos de vida*, tal como los propone Schütz.

² La *Unidad* (lo unitario) expresa una entidad cerrada y homogénea: Identidad Única, Individuo, Estado-nación, en singular; por lo contrario, la noción medieval de *unicidad* traduce la apertura, lo heterogéneo: identificación, persona, policulturalismo. Así se haría una diferencia de los términos: *Unidad*, *unitario*, *unitarización*, que designan la lógica de *Reducir a la Unidad* la pluralidad de elementos existentes en el espacio de la *Humanidad*, con el término de *Unicidad*, que se entendería como la intención de converger: incluir diversos elementos en un conglomerado de grupos y espacios (cf. Maffesoli, 2007: 20-30).

cual se define como la posibilidad de encontrar la mejoría sobre todo material (acceso económico) e inmaterial (protección de la dignidad humana) en la vida de cada uno de manera cada vez más sostenible y perfectible. Controlar el tiempo significa homogeneizar en una sola y única definición las diferentes formas de percibirlo e interpretarlo, de modo que la especie humana en su conjunto logre sincronizar sus deseos, anhelos, pensamientos en un tiempo posible de medir, específico y supuestamente conveniente para todos. En otras palabras: los seres humanos deben adaptarse a una definición del tiempo específica y establecida por una cultura particular; no al revés: es decir que el tiempo se vaya definiendo en las sociedades conforme lo complejo de la diversidad de culturas se va constituyendo a partir de su constante interacción. Búsqueda del tiempo controlable por el individuo, muy a pesar y por encima de los avatares que lo rodeen, que incluso no hayan sido previstos. Junto con tal definición unitaria del tiempo, el individuo se define —en este mismo sentido— por su capacidad del control del tiempo, por su determinante autonomía frente a sentimientos de pertenencia socio-culturales colectivos (véase etnia, religión, familia, grupo. . .) que pudiesen re-direccionar tanto el sentido de las decisiones como las acciones que se establecen en el día con día de manera planificada y previamente establecida; incluso se habla de la “búsqueda de independencia” frente a los imponderables que puedan surgir.

El objetivo consiste en reducir al máximo las incertidumbres y los riesgos mediante el control del tiempo y el espacio. El individuo se pretende así, en la modernidad, que sea el amo y señor de su existencia temporal. Con ello, que la vida (la buena-vida), el bienestar para todos, se presenten como factibles de realizar en un tiempo futuro, calculado y previsto; es decir, de manera soteriológica: promesa de perfección y justicia del mundo en el futuro. En otras palabras: se parte de la suposición de que con los avances de la técnica mediante la racionalidad instrumental y su correcta *utilización* (postulado habermasiano), el porvenir benefactor podría estar al alcance;

se trata del destino prometido y asegurado para todos: futuro prometeico. El tiempo, aquí, se define en el más allá: en el futuro; justo ahí donde se encontrarían la perfección, la Ciudad prometida, el paraíso de Dios en la Tierra: dupla progreso-futuro.

En suma, controlar el tiempo en la modernidad significa establecer parámetros homogéneos a todos los seres humanos en la definición del mismo, a partir de una lógica específica; por tanto se trata de una definición/representación arbitrarias e impuestas por una cultura específica.

De manera metafórica, nos referimos al cómo la definición del tiempo desde la ideología moderna, rompe con la lectura que se hace de él desde una mirada politeísta, la cual invoca la posibilidad de varias formas de estar y “*ser en el tiempo*”, y por tanto de su imposible control. Dicha percepción del tiempo se ve regida —contrariamente a la ideología moderna del tiempo— por la misma dinámica que yace en la pluralidad de formas de existir.

Parecería que —por lo contrario y de manera paulatina— la historia de la definición del tiempo moderno de Occidente, refleja aquel paso que va de una visión plural del tiempo (politeísmo de valores) a una representación *Única* del mismo (monoteísmos culturales). La *Unitarización* del mundo —mediante la representación unitaria del tiempo, empezando con el monoteísmo religioso, siguiendo después con la idea del individuo, y finalmente con la conformación de los Estados-nacionales— nos permite dar cuenta de cómo se ha pasado —de manera transfigurada— de una visión plural del tiempo, a una *unitarización* de lo temporal. Damos cuenta así de cómo los significados del tiempo se han visto moldeados desde la visión de un solo *dios*, pasando por los designios de una sola *razón*, y desembocando en la instauración de una *sola* manera de definirlo: control.

En suma, la percepción del tiempo se ha transfigurado en los dos últimos milenios (el llamado “proceso de la modernidad”), en una lógica de una sola deidad, y se ha llegado a la lógica

de una sola racionalidad. Ya no son los dioses los que definen el tiempo y sus respectivas comunidades, sino uno solo; ya no es el consenso de la comunidad de humanos que lo establece, sino una entidad supra-política la que marca los tiempos y formas de organizarse en el espacio: una visión desde arriba, imponiéndose. Todo ello bajo el auspicio de los principios de la modernidad ya mencionados: el individualismo, el control y la previsión total del tiempo, así como la diferenciación del espacio social.

A. *El efecto bumerán del tiempo social*

Por tanto, hablar de Tiempo y de la Modernidad es referirse claramente a un producto concreto o imaginado de una racionalidad, cultura y contextos específicos. Sin extendernos demasiado en este tema, podría sintetizarse —en términos metafóricos— al tema de que los principios de la modernidad definen el tiempo desde una estructura de momentos presentes que sólo toman sentido de lo trascendente en la larga duración. La organización del tiempo se fragmenta en el presente, y su sentido se cimienta en el futuro; dicha contradicción (ruptura-continuidad) se sustenta en el discurso particular de la finitud, del cambio constante, de la aceleración de la vida y la diferenciación social que adviene.

Como ya se ha señalado, dichos principios discursivos se han visto acompañados por una definición particular del espacio y del ser humano, propia de un contexto geo-histórico específico. De manera que tal definición se ha instaurado por encima de otras formas de concebir el tiempo, el espacio, el ser humano, y planteada arbitrariamente como la única posible. Cada uno de dichos principios tiene como punto en común la *Unidad y el futuro*. De tal modo, en el “tiempo moderno” el ser humano busca encontrar sentido a su acción a partir de su trascendencia personal al proyectarse en un futuro próximo o lejano, en una lógica de cambio constante, en la percepción de una aceleración continua del tiempo y bajo el auspicio de la

diferenciación social de sí y su entorno; todo ello a partir de la exacerbación de la racionalidad instrumental, la individuación de la persona, y la delimitación-control del tiempo. Así, el ser humano moderno se define ante todo y primeramente como un individuo, un sí mismo fuera del grupo de pertenencia, una entidad autónoma de su entorno; que busca apropiarse del tiempo, de su tiempo: de ese tiempo que si bien no controla, busca empecinadamente hacerlo.

De tal manera, la cristalización de los principios de la modernidad hace 500 años, no designa más que los trazos *transfigurados* de un monoteísmo naciente 2500 años antes, y que puede seguir el trazo de la definición del tiempo unitario desde entonces. Más aún, se trata de una *transfiguración* con registros de *sacralidad* (sean estos religiosos o profanos; divinos o seculares). La modernidad (como ideología del mundo occidental) encuentra así su sentido en la apropiación misma de la definición del tiempo, al igual que en la producción legítima de los sentidos y símbolos de éste; no sólo como un *espíritu del tiempo* cuyo cimiento se encontraría en la ruptura y en el cambio respecto de lo antiguo, de lo viejo, sino también como entidad-época que está en continuidad con lo nuevo, por el hecho de que en cada instante la renovación es proyectada o realizada en el presente. Incluso la modernidad no sólo se plantea como una actitud de época en constante renovación en el presente en relación con lo viejo: ruptura-distancia en la continuidad (como se ha planteado de manera recurrente en los debates académicos alrededor del tema de la modernidad), sino —de igual modo— de renovación del presente mismo, en continuidad con un futuro proyectado y construido.

En efecto, uno de los elementos característicos de la modernidad —señalada por varios autores: Martuccelli, 1999; Touraine, 1992—, es la diferenciación social, espacial o temporal de lo viejo con lo nuevo. Para el caso del tiempo, lo anterior hace referencia a la “ruptura en la continuidad”, que es la definición concreta de la organización del tiempo de manera fragmentada y constante a la vez.

En dicho sentido, tal “ruptura en la continuidad” como forma de concepción del tiempo podría ser considerada una revolución socio-cultural que ha marcado la historia moderna del mundo occidental. Con ello queremos dar cuenta de que si bien a lo largo de esta historia del tiempo (en los últimos 2500 años), una concepción del mismo —denominada aquí “moderna”— se fue posicionando y expandiendo, otras ya yacientes como el *presenteísmo* —en tanto forma de organizar el tiempo, característica del llamado mundo arcaico—,³ nunca han dejado de existir; por lo contrario, han convivido paralelamente con dicho tiempo moderno y han cimentado la vida cotidiana de toda sociedad, grupo, persona y mundos de vida en el mundo actual. Lo particular en ello es que —a la par de esta convivencia con la emancipación de la concepción del tiempo moderno— el tiempo arcaico se fue confinando al mundo de lo informal, de lo instituyente, de lo velado. En otras palabras, la concepción del tiempo moderno se fue estableciendo como la *Forma* legítima, única, instituida y válida de organizar el tiempo y de evocarlo. De manera que en los dos últimos siglos (alcanzó su punto culminante con la revolución industrial)⁴ nos encontramos con al menos dos estructuracio-

³ Del griego *arché*: “primero y fundamental”.

⁴ Recordemos que un punto de inflexión importante para el desarrollo de la revolución industrial fue la “invención” del reloj de pulsera a finales del siglo XIX, y su masificación inmediata, sobre todo en “beneficio” de los obreros de las industrias. Lo anterior no sólo significó que los obreros llegaran puntuales al trabajo, sino que la dinámica diaria se rigiera en la designación del tiempo exacto apropiable y al alcance de todos. La posibilidad de poseer el tiempo ya no era “cosa de clase” o de pudientes, sino del hombre moderno, industrial, progresista, donde la igualdad se medía por la capacidad de tener “bajo control” el tiempo en la “muñeca de su brazo”. A pesar de esta supuesta igualdad en el tiempo, es claro ahora que el tema del reloj de pulsera continuó siendo un objeto emblemático para marcar jerarquías económicas y de clases sociales, sólo que dicho marcaje pasaría a través de marcajes estéticos y de súper-funcionalidad, ya no en términos de exclusividad social de quienes pudiesen adquirirlo. Verbigracia: la competencia por la comercialización de los relojes de pulsera entre suizos, japoneses y estadounidenses (desde los relojes de cuerda y de cuarzo hasta los solares y el atómico), se basa ahora en

nes y formas opuestas de organizar el tiempo, pero en constante interacción y convivencia. Por un lado, el tiempo moderno soteriológico: un tiempo instituido, con sus reglas, puntualismos, ordenamientos, estructuraciones de los espacios y momentos; por otro, un tiempo llamado aquí *presenteísta* o arcaico: instituyente, flexible, anárquico,⁵ improvisado, imponderable, que hace fluir, desvanecer, la estructura del tiempo predominante, instituida y legitimada desde los principios discursivos de la modernidad.

El meollo consiste en que nos encontramos al menos con dos formas de estructurar-organizar-concebir el tiempo que conviven constante e intensamente; pero una de ellas se impone como la legítima sobre las demás que pudieran existir. En esta relación se nos permitirá entender el tema del *malestar social y las angustias de existir*, precisamente por el hecho de que en tal tensión entre tiempo *presenteísta* y tiempo *soteriológico* o moderno, lucubraríamos sobre cómo se dan, se generan, se componen, dichas angustias y malestares en el mundo actual, a partir de estas tensiones, estrés del tiempo moderno “cronométrico”; al mismo tiempo, reflexionaríamos acerca de cómo se dan, se generan y se componen en el mundo cotidiano otras acciones, vivencias, sentimientos que distan mucho de ser angustiosos o sentidos como malestares de la existencia. Por lo

la micro-exactitud con la que se pueda medir el tiempo; un tiempo definido de manera particular desde la modernidad, que vaticina la posibilidad de “no perderse ningún segundo de la vivencia cotidiana”: presenciar de manera “simultánea y en tiempo real” lo que pasa en el mundo. Evidentemente, a mayor precisión o complejidad estética, mayor el costo del reloj. En este mismo sentido, la propuesta cinematográfica de Charles Chaplin y sus *Tiempos modernos* de 1936, así como la de *Metropolis* de Fritz Lang y Thea von Harbou de 1927, constituyen testimonios premonitorios de nuestras sociedades de hoy.

⁵ Para una definición de “lo anárquico”, véase Daniel Guérin (1965), quien escribe que el vocablo *anarquía* es viejo como el mundo y se deriva de dos palabras del griego antiguo: *an* y *arkhé*; significa algo así como “ausencia de autoridad o de gobierno”. También se puede definir como un orden sin Estado o institución supra-humana.

contrario, resultan formas de convivencia autorreguladoras y satisfactorias para la vida diaria.⁶ Como veremos más adelante, la lógica de la procrastinación de lo cotidiano constituiría, aquí, un vivo ejemplo.

El tema de la llamada *crítica de la modernidad* (Touraine, 1992) nos permite destacar precisamente cómo poco a poco ha ido instaurándose una *saturación*⁷ de esta manera moderna predominante de organizar el tiempo, con toda y su fragmentación de lo temporal que entraña. En efecto (como la metáfora físico-química), el monopolio de una sola manera de organizar el tiempo y su respectiva imposición, conduce a lo que se denomina una “implosión societal”, o bien a una saturación socio-cultural.

Lo anterior nos permite plantear el postulado según el cual (como efecto de bumerán) el *presenteísmo* (como forma organizativa del tiempo y característica de las sociedades arcaicas) —al querer ser lanzado, retirado, evacuado, distanciado por la ideología del tiempo de la modernidad— regresa con mayor fuerza de su subterfugio (de su pretendido destierro donde se había pretendido confinarlo). Aquí encontramos precisamente la procrastinación de lo cotidiano como eje y espacio de reflexión del fenómeno bumerán en la modernidad.

La metáfora del bumerán ilustra de alguna manera los planteamientos formulados por los pensadores de la posmodernidad alrededor de la fragmentación de los meta-relatos (Lyotard, 1988); es decir, grandes discursos postulados como verdaderos, absolu-

⁶ Frente a la dinámica de un tiempo marcado por exigencias de control: revisiones constantes, puntualismos, evaluaciones, yacen paralelamente lógicas de acción que buscan equilibrar dicho sentimiento de control, al encontrar en las estrategias de vida formas de evasión del tiempo: llegar tarde, ganar tiempos muertos, extender los descansos, entre otras estrategias posibles.

⁷ En efecto, quien dice *saturación*, refiere a la metáfora social inspirada en la física-química, la cual señala el punto en que la solución de una sustancia no puede disolver más dicha sustancia; y las cantidades adicionales aparecen como un precipitado de soluciones donde el sitio de fijación queda ocupado del todo.

tos, únicos e indelebles, y con ello se revalorizan/re-surgen de los mini-relatos (relatos personales, colectivos que se instauran día con día sin búsqueda de trascendencia o establecimiento de verdades absolutas). Ya no se trata del Gran tiempo cronométrico, sino de los pequeños momentos pausados y extendidos al placer del instante. En tales tensiones entre una y otra lógica del tiempo se encuentran las más vivas tensiones en la vida de todos los días, así como las más intensas acciones de satisfacción de lo cotidiano. Lo anterior hace referencia al principio básico que ha constituido la organización de la temporalidad desde la trinchera de la modernidad. La metáfora del efecto bumerán plantea que lo que se ha querido lanzar (es decir, el artefacto en sí, que en este caso representa el tiempo arcaico), con el propósito de alejarlo del punto de inicio (*cf.* el *punto de fuga* en la arquitectura o el *efecto fundador* en genética)⁸ y *proyectarlo* hacia otro rumbo —que en este caso representa el tiempo soterialógico sobre el cual se sustentaría la nueva propuesta de la organización del mundo: la ideología de la modernidad—, termina por regresar con mayor fuerza. El presenteísmo (el tiempo arcaico) regresa con fuerza a un punto cercano al inicial: movimiento en espiral.

Así, en lo que concierne a la propuesta del tiempo desde la ideología de la modernidad, éste se define a partir de la fragmentación temporal del presente y cimentando su sentido en la larga duración: ruptura en la continuidad; es decir, el tiempo

⁸ En arquitectura, el *punto de fuga* es el lugar donde convergen todas las rectas proyectadas en paralelo hacia una dirección; se trata de un punto situado en el infinito. Hay tantos puntos de fuga como direcciones en el espacio [disponible en línea: <http://es.wikipedia.org/wiki/Punto_de_fuga>, consulta: 28 de febrero, 2011]. En biología se conoce como *efecto fundador* a las consecuencias derivadas de la formación de una nueva población de individuos a partir de una cantidad muy reducida de ellos. Para los miembros de esta nueva población y sus descendientes, pareciera que el resto de los individuos de su especie hubiesen desaparecido, por lo que sus particularidades resultan muy similares a las que experimenta una especie tras un *cuello de botella* [disponible en línea: <http://es.wikipedia.org/wiki/Efecto_fundador>, consulta: 28 de febrero, 2011].

presente obtiene sentido no a partir de la vivencia del instante mismo —de la vivencia del *Carpe diem*,⁹ característica de una visión arcaica del tiempo: el presenteísmo—, sino que el sentido de la vida y de las acciones de los seres humanos en el aquí y ahora se hallan en un futuro promisorio: el tiempo se encuentra, así, definido en su concatenación en el futuro y en la fragmentación de lapsos vividos en el presente. De tal modo, el tiempo moderno presente es vivido como momento de *sacrificio*, de renunciar, privarse, someterse a lo cronométrico y previsto, en aras de alcanzar un futuro mejor, más prometedor que el presente (soteriología/teodicea).

Así encontramos en la definición del tiempo desde la visión de la modernidad, una ruptura en la continuidad y la homogeneidad del mismo en tiempos futuros; empero —de igual manera—, vemos cómo en sus orígenes dicha visión contiene elementos arcaicos del mundo (verbigracia: el *presenteísmo*), nutridos y condicionados a la vez con un sentido en la temporalidad futura: es decir, el momento existente va más allá de lo

⁹ Locución latina que literalmente significa “aprovecha el día”; quiere decir “aprovecha el momento: no lo malgastes”. Fue acuñada por el poeta romano Horacio (*Odas*, I: 11): *Carpe diem quam minimum credula postero* [Aprovecha el día, no confíes en mañana]. Se puede entender como “vive cada momento como si fuese el último de tu existencia”. Se trata de una exhortación a no dejar pasar el tiempo que se nos ha brindado; o bien, a disfrutar los placeres de la vida dejando a un lado el futuro, que resulta incierto. Cobra especial importancia en el Renacimiento, el Barroco y el Romanticismo. Según las diferentes épocas literarias, este tópico ha ido variando en el modo de entenderlo. Durante el periodo de la Edad Media, se le entendía como: “Vive el momento porque vas a morir pronto”. Posteriormente, durante el Renacimiento, los ideales de belleza y perfección hicieron entenderlo de la siguiente manera: “Vive el momento porque vas a envejecer pronto”. Finalmente, en la época barroca el tema volvió a interpretarse igual que en la Edad Media, pero con bastante más intensidad en cuanto a la muerte. O sea, la actitud *carpe diem* puede representar síntomas de irresponsabilidad, así como falta de conciencia de lo que se es y lo que se vive. Sin embargo, también puede significar la actitud de vivir intensamente cada instante, de hacer frente a la vida con optimismo y alegría [disponible en línea: <http://es.wikipedia.org/wiki/Carpe_diem>, consulta: 28 de febrero, 2011].

actual y lo cotidiano. De tal modo, el sentido de trascendencia que puedan tener las acciones diarias viviendo bajo el flujo de la ideología de la modernidad, sólo se concibe en momento y espacio soteriológicos (salvación en el futuro).

Además, puesto que el mismo presente se encuentra en continuo movimiento (cambio, mutación, alternancia), sólo es controlable (asible) si se le fragmenta de manera continua y en el presente mismo. Esta fragmentación funciona únicamente para tener la sensación de control del tiempo, y llenarlo de sentido a partir de su asociación con un futuro específico promisorio. El sentido de la acción y su trascendencia sólo se encontrará en el más allá; por tanto, la fragmentación en el presente significa que éste tiene valor únicamente como momento de supervivencia. De tal manera, cobra todo su sentido la metáfora del *efecto bumerán*, pues la vivencia del presenteísmo característica de las culturas arcaicas (de la cual —supone— hay una constante ruptura a partir de los tiempos modernos) es en realidad el cimiento freático de los principios mismos de la modernidad. De modo que al negar dichas retribuciones con lo arcaico (al querer erradicarlo), se termina por saturar la propuesta de vida social y organización del tiempo de la modernidad; ello genera la implosión-saturación ya mencionadas. A raíz de tal saturación, el presenteísmo arcaico regresa cada vez con mayor fuerza y encuentra una homeostasis en el flujo social.

Para entender al menos de manera prospectiva lo que está planteándose, basta con formularlo de manera coloquial. Por ejemplo: en un primer tiempo —desde la moderna perspectiva del tiempo—, se plantea que el presente sólo cobra sentido si se relaciona con los beneficios que tendremos en el futuro; por tanto se establece como necesario que el presente se fragmente en lapsos y momentos específicos que se puedan controlar, verbigracia: ir al trabajo en determinados horarios, tener vacaciones en determinadas lapsos, cumplir con fechas límites irreversibles y con generar primas y premios de puntualidad, tanto en el ámbito laboral como en el escolar. En otras pala-

bras, se busca generar la sensación de control del tiempo. Se genera la ilusión de que en tales o cuales horas exactas algo está sucediendo que dará trascendencia a nuestra existencia futura. De tal manera, parece que —al imaginar controlar el tiempo por medio de tales estrategias— lo que realizamos y hacemos cada día y en cada momento, parece generar sentido, precisamente porque al fragmentar el presente, vivenciamos un futuro imaginado, alcanzable y promisorio. Todo lo que hacemos supondría que nos generará una satisfacción en el futuro. El presente desde la perspectiva moderna tiene sentido:

Si trabajo bien, con esmero, con disciplina, con intensidad, ascéticamente (dejando el goce para el futuro), se supondría que comeré mejor mañana; vacacionaré sin falta próximamente; obtendré mejor educación y mejores ganancias en el porvenir.

Evidentemente la exigencia para llegar a estas satisfacciones futuras consiste en organizar el presente bajo una serie de reglas de ejecución, disciplina, determinación; privilegiar el goce para el mañana, apelando así a la exactitud infalible, la puntualidad inquebrantable, el formalismo sin cuestionamiento, el cumplimiento determinante. . . Sin querer hacer la apología de la *política del rebelde* (Onfray, 1997), el meollo del planteamiento aquí no tiene que ver con el hecho de que no puedan establecerse tiempos para organizar a la sociedad, sino que dicha organización/definición del tiempo no es incluyente, contextualizada y acordada ni en la sociedad de aplicación ni en el tiempo de acción: el presente colectivo. Más bien de manera arbitraria, dicha organización se argumenta desde una *creencia* que no resulta forzosamente válida para todos y, sin embargo, se establece como “verdadera” (meta-relatos). Evidentemente, las consecuencias son que esta organización del tiempo privilegia a unos y a otros no, lo cual genera procesos de dominación no sólo velados, sino aceptados como naturales (violencia simbólica); sin mencionar los conocidos *estreses*, *presiones* de la vida de todos los días, las *angustias de existir* que se generan por

no sentirse amo y dueño de su tiempo, así como por pensar en consecuencia en las vicisitudes fatídicas del futuro.

De tal modo, el presente continuo y vivencia del momento, deja de ser prioritario en la generación de sentido de los seres humanos modernos o imbuidos en la modernidad: sólo el futuro cuenta; el presente es para supervivir y alcanzar el futuro siempre imaginado. Se trata aquí de la búsqueda por alcanzar el bienestar del futuro en la proyección del presente mismo. Lo anterior sin duda genera —por el *efecto bumerán mencionado*— necesidades de organizar y vivir el tiempo de manera arcaica; es decir: fuera de todo contexto cronométrico de la vida, cual el budismo, donde el pasado ya no está y el futuro no llega; en el efecto bumerán, el individuo de la modernidad busca su *Carpe diem* arcaico día con día.

Lo cotidiano es nuestra experiencia de lo *evidente* que irrumpe en la necesidad de establecer *evidencias*; pues al ser vivible día con día en el mundo de hoy, los individuos y grupos particularmente apegados a una visión moderna del tiempo, encuentran una atracción exacerbada por practicar —al menos durante los momentos posibles— formas fluidas de vivir el presente sin ataduras ni mediciones, sin fragmentaciones del tiempo presente proyectadas hacia el futuro. Así se entiende (frente a la saturación de la moderna organización del tiempo) la popularidad que han obtenido las prácticas del yoga, los ejercicios terapéuticos de relajamiento, los ecologismos, la meditación de los domingos y en áreas verdes, la adscripción a religiones orientales, la atracción por los etnicismos, el *New age*, el gusto por el regreso al terruño, el contacto con lo natural, y el interés de vivir el tiempo de acuerdo con el calendario cíclico de las cosechas, la visita frecuente a centros *spa*, el surgimiento desde ya hace varias décadas de las músicas de ambiente (*chili out*), sin olvidar el gusto por los bazares del sábado y sus antigüedades, el turismo rural, y la atracción por la cultura retro del reciclaje de lo viejo, la pausa café en las empresas, o el café en las terrazas, con el voyeurismo que lo acompaña. Todo ello en alguna medida no es más que vivencias para acentuar y

prolongar lo más posible la experiencia del placer de nuestros más arcaicos y triviales (mas no por ello menos importantes) sentidos animales: el tacto, el olfato, el paladar, la vista, el oído, el respiro. . . Todo ello favorece vivir un presente sin beneficio más que vivir el “instante eterno”: en alguna medida formas de contrarrestar las angustias generadas por una visión moderna y cronométrica del tiempo.

La posmodernidad no sería así más que vivir, querer vivir, experimentar lo arcaico, lo animal, lo bárbaro, lo exótico de nuestras existencias en una visión moderna del tiempo ya saturada. Parecería que la afirmación sobre lo que significaría la posmodernidad como regreso a lo arcaico en el mundo actual —así como la revalorización de elementos provenientes de lo que controversialmente puede llamarse *la pre-modernidad*— cobra toda su pertinencia y constituye en sí la base de los valores de la llamada *posmodernidad*.¹⁰ En alguna medida, la propuesta que se hace aquí de la metáfora del efecto bumerán no es más que una manera de entender la dinámica de la posmodernidad.

En este último punto, desde otros ámbitos se podría hablar de una especie de *remagización* constante del presente, siguiendo así la reflexión weberiana siempre vigente del *Entzauberung der Welt*, traducido por Parsons como el *desencantamiento del mundo*, o bien (como en otros lados se ha hecho) traduciéndolo como la *desmagización del mundo* (Gutiérrez Martínez, 2006: 701-732). Modernidad que presenta la característica de la desmagización del mundo, y que a la postre por tanto —con el ocaso del dominio del discurso del tiempo de la modernidad: efecto bumerán— se *remagizaría* de manera constante en la vida cotidiana. En su tiempo, Max Weber ya enunciaba —tal y como muchos de los llamados “poetas malditos” en su momento lo habían hecho— que los avatares del mundo moderno (resultado de la preponderancia de un sentido de la vida

¹⁰ Para una revisión de este debate, véase Lyotard (1984), Maffesoli (2004), Lash (1990), Baudrillard (1993), Jameson (1984), y Bell (1976).

basado particularmente en el ámbito racionalista instrumental e individual) iban a repercutir en una *descomunización* del mundo de vida; y —en un segundo lapso— en una *saturación* de la idea de individuo como forma de sentido único de vida. Ello generaría *hastío* (como lo denominaría Charles Baudelaire en 1857 en sus célebres *Flores del mal*), o bien lo que se conoce sociológicamente como “la burocratización de la vida social” (Weber, 2004), lo cual tendría como consecuencia un *desencanto-desmagización* del mundo: *Entzauberung der Welt*.

En otras palabras, la burocratización del tiempo y la obsesión por dominarlo generarían consecuencias no deseadas para el ideal de convivencia social que se había promovido hasta entonces en Occidente. En este punto y referente a dicho tema, encontramos reiterativo que en la literatura de finales del siglo XIX hasta mediados del XX, las reflexiones sobre la vida de todos los días, giraran alrededor de las implicaciones de la búsqueda del control del tiempo sobre el ser humano; y sobre todo las consecuencias de lo que llamamos “la burocratización del tiempo”, cuyas implicaciones se vincularon a la consolidación del individualismo, el narcisismo ego-centrado y la constitución del Yo: del Sí mismo.¹¹

A diferencia de un tiempo social moderno establecido a partir de la “ruptura en la continuidad”, el tiempo basado en la temporalidad arcaica del entorno cíclico natural (relacionado con las llamadas *sociedades tradicionales, politeístas o premodernas*, o agrarias) designa una continuidad en la continuidad; es decir, la vida es parte de la muerte: no hay rupturas, ni fragmentaciones. Todo tiene un ritmo que se repite en espiral. No hay definición del tiempo estructural y funcional, por el simple hecho de que se rige por sí solo en una temporalidad indefinible; entiéndase infinita. Muerte y vida; juventud y vejez,

¹¹ Véase al respecto, los autores clásicos: Charles Baudelaire con *Las flores del mal* de 1857; *Brisa marina* de Stéphane Mallarmé de 1893; *El retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde de 1890; *Por el camino de Swan* de Marcel Proust de 1913; *Ulises* de James Joyce de 1922; o *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe de 1719.

son tiempos complementarios que se retroalimentan constantemente, lo cual genera ciclos de vida grupales.¹² De tal modo, la persona constituye parte de un todo; su preocupación mortal —si se quiere decir así— radica en el tiempo presente. Tales tiempos continuos, perennes —que se viven día con día—, se han denominado en otro lado como *el instante eterno* (Maffesoli, 2000). Se trata del cimiento del presenteísmo, del hedonismo y tantos otros iconos primeros y fundamentales (*arché*) en la historia de nuestro mundo.

Así, modernidad y secularización se encuentran imbricadas en dicho proceso de diferenciación, en la ruptura en la continuidad, y en un tiempo cimentado en la soteriología del mundo; pero todo ello no parece ser más que una *transfiguración* de la relación sagrada que los seres humanos han tenido con la percepción/definición del tiempo desde antaño. Indagando en la modernidad desde sus acepciones del tiempo, nos preguntamos si lo que se llama el “proyecto de la modernidad” no tendría sus principales albores en la creencia en las teodiceas descritas por el mismo Max Weber, hace ya 2 500 años.¹³

¹² El budismo es una de estas grandes religiones que no se consideran religiones históricas “de salvación” (cristianismo, Islam, judaísmo), precisamente por el significado que tiene el hecho de que la vida se halla en la vida misma: en ese proceso de reencarnación. Es decir, donde vida y muerte convergen y se regeneran constantemente: donde lo antes existente se vuelve algo re-existente. Las creencias mesoamericanas también podrían definirse en tal lógica cíclica del tiempo.

¹³ En efecto, la teodicea monoteísta empieza por diferenciar al individuo de su grupo, y establece una relación personal con una sola divinidad: una diferenciación de esferas a partir de la verticalización de los diferentes dioses propios al politeísmo; asimismo, genera la justicia del mundo en el más allá: en el futuro. Al respecto, véanse también las reflexiones que hace Heidegger (2007) sobre el mito de la caverna. De este modo, pensamos que el primer proceso de *secularización* (definida como “diferenciación de esferas”): real, mítico o filosófico que se establece en Occidente, es con la teodicea judeocristiana y el mito de la caverna, pues en ellos se da cuenta claramente de una diferenciación social y temporal, así como de una ruptura en la continuidad. Sobre todo de una ruptura de la persona con su comunidad; se convierte así en individuo autónomo, propietario de su tiempo, espacio

Hacemos entonces alusión a una *transfiguración* cuyas raíces provienen del mundo arcaico, cuyo tiempo encontraba sentido en la vivencia del presente, el cual los antiguos dioses se disputaban el derecho de gestionar turnándose, según los flujos naturales lo permitían. Bien dice el antiguo adagio de Homero: “Mientras los dioses se encuentren en pugna, los hombres estarán tranquilos”. Dicha sacralidad en la definición-gestión del tiempo, encontró un primer cambio de forma (un *formismo*, como diría Georges Simmel, 1908) con el establecimiento del antiguo reino de la salvación divina monoteísta; éste no sólo declaró que el verdadero sentido del tiempo no se halla en el presente sino en el más allá, es decir en el futuro; sino que de igual manera su sentido no se encontraba en la vivencia-gestión del presente: más bien en la búsqueda de salvación *individual* en el tiempo lejano. Futuro, salvación y control individual se enzarzaron tersamente, cual la leyenda de Apolo y mercurio en el monte Citerón.

Finalmente, la *transfiguración* tomó formas hoy conocidas y terminó por definir dicha salvación no en el paraíso divino del monoteísmo, sino en el paraíso terrestre del mundo del progreso y del desarrollo, cuyo cimiento se encuentra en la definición de *exactitud y control del tiempo*. La sacralidad contenida en el mundo secular se ha velado al establecer supuestas separaciones de las esferas civiles y públicas con las divinas y religiosas. La cuestión es que la separación concreta en el discurso y las acciones de las esferas religiosas respecto de las civiles en la llamada *modernidad secular*, no es más que una manera transfigurada de sacralización a un tipo de razón y por tanto de una definición del tiempo particular.

Sea cual fuere la interpretación que se atribuya a los principios-inicios de la modernidad —así como a los debates que de ahí han surgido—, basta con dar cuenta de manera muy trivial de cómo se ha dado a lo largo de estos miles de años el

y creencias. Al respecto, igualmente, véase Gil Villegas (2004). Sobre la reflexión en torno a la aceleración y el tiempo, véase más adelante.

pasaje de una *promesa celestial* (paraíso) a una terrestre (progreso) mediante una definición del tiempo controlable por el ser humano; es claro que las huellas de las teodiceas de salvación han estado presentes tanto en la soteriología monoteísta de ayer como en la de los ideales del mundo secularizado de hoy, y por ende en la definición del tiempo social.¹⁴

La secularización ha pugnado constantemente por separar en gran medida las diferentes esferas que constituyen el ente social; sobre todo por diferenciar lo *religioso-divino-privado* de lo *político-civil-público* que yacían unidos en tiempos de las antiguas teocracias monoteístas. En lo concreto, parecería que dicha diferenciación se ha logrado, por tratarse de aspectos que caracterizan y definen cada vez más las llamadas *sociedades democráticas occidentales*.¹⁵ Sin embargo, lo anterior no significa que se hayan logrado extirpar los valores, principios y creencias sobre los que se sostenían las teocracias de salvación; como por ejemplo la creencia en el individuo dueño de sí mismo, capaz de controlar el tiempo y el espacio donde vive: ser amo y dueño de su entorno, como lo vaticinan las religiones monoteístas, cuyo principio de acción es la creencia de que cada individuo es un feligrés para con un solo y único Dios.

Sin entrar en debate alrededor de la tríada *individuo-futuro-verdad* como uno de los pilares valóricos del monoteísmo occidental y por tanto de su *transfiguración* en el marco de los principios de la modernidad y su definición del tiempo, cabe sólo señalar que a partir del momento en el que el ser humano

¹⁴ Para una reflexión alrededor de la modernidad como sistema de creencias en el mundo occidental, cf. Gutiérrez Martínez, 2010: 173-212.

¹⁵ Hoy las grandes discusiones y debates en las diferentes tecnologías de gobierno sobre las características de un Estado democrático, dan cuenta de si las decisiones del Estado se encuentran distanciadas, separadas: son autónomas de cualquier ideología, pensamiento, religión, creencia que no defienda los valores y moral del Estado; a saber: soberanía popular, no discriminación, no imposición de una moral particular sobre las otras, la democracia, los derechos humanos (cf. Baubérot, Milot y Blancarte). Buscan en ello la autonomía de lo político frente a lo religioso y lo divino (laicidad).

se cree amo y señor de su relación personal con un solo Dios —al menos en lo que refiere a los tres monoteísmos—, la construcción social del individuo como entidad sagrada del mundo adoquina el sendero de una definición del tiempo *cronométrica*, proyectiva, lineal y unitaria. De ahí la importancia que se ha atribuido a uno de los considerados precursores de la sociología francesa: Durkheim (1912), al haber conceptualizado al individuo moderno como “el divino social” de las sociedades de principios del siglo xx.

A partir de tales sucintas ideas, se sustenta plantear que los principios de la modernidad sobre los cuales se cimienta la ideología del tiempo, dominante de hoy (producto ésta —según algunos autores— de 500 años de Iluminismo: Touraine, 1992), no es más que la *transfiguración* de una cosmovisión del mundo forjada hace más de 2 500 años con el monoteísmo religioso unitario y la racionalidad instrumental reductora (euclidianos) en la Atenas antigua del siglo iv y vi a. C. Por ende, no sería realmente una ruptura con el mundo sacralizado de la Antigüedad, sino una reapropiación (bajo otras formas) de la producción de sentido de lo que el *tiempo* significa en las relaciones de los grupos humanos. En suma: la modernidad y sus principios constitutivos como ideología del mundo en los últimos siglos no ha sido más que la apropiación-transfiguración de la idea del tiempo que se configuró desde hace 2 500 años (presenteísmo); de tal modo, se genera sentido a la acción sólo en un futuro promisorio (soteriología).

En dicho sentido, vale insistir: lo que acompaña el proyecto de la modernidad en su definición del tiempo concreto, cercano, controlable y calculable, se extiende en la actualidad a todas las esferas del mundo social; desde el ámbito del trabajo hasta los calendarios gregorianos de días festivos, las vacaciones secular-religiosas, así como las fechas fatídicas en el mundo del comercio globalizado, la política y la cultura. No es casualidad que los baluartes de las sociedades llamadas *modernas* en los dos últimos siglos se hayan visto contenidos por la idea

de la *planificación* de las sociedades (Mannheim, 1944) y la *programación* de la vida cotidiana (Baudrillard, 1993).

Idea del tiempo que es tanto huella como marca de la modernidad y que se encuentra cristalizada y manifestada moralmente con la idea de la *ciudad de Dios*, cara a san Agustín. Perfección de un mundo en el más allá, que ha nutrido de manera sustantiva los principios políticos de las sociedades modernas (cf. Maffesoli (2004); san Agustín (1970); Skinner (1978)).¹⁶ Mediante tales reflexiones se pretende seguir claramente los rastros constitutivos de los principios de la modernidad en los últimos dos siglos de la historia del mundo occidental, y por ende su repercusión en la definición del tiempo y el sentido que contiene.

Ahora bien, junto con la concepción del tiempo moderno, a saber: exacto, infalible, cronometrado, representado por los calendarios republicanos, gregorianos, de Justiniano, encontramos la cristalización de la construcción de la Identidad moderna (unitaria, fija, establecida...), como lo es la de la política republicana del ciudadano, la política sexual con su binomio hombre/mujer, la política de lo social con su idea de familia nuclear, la política de lo sagrado con su asociación de Iglesia-religión y la supremacía del Yo..., idea que representa así a cada individuo, como el mítico Prometeo de la antigua civilización helénica. En todo ello —como sucede con la definición moderna de una identidad única e invariable— el tiempo se define sin contra-tiempos a lo ya establecido. De ahí la sociedad moderna busca como proyecto poder nominar el tiempo, dominarlo y, finalmente, controlarlo. Es el cimiento de la filosofía de la *Unidad*, de la filosofía del tiempo de la modernidad.

De tal modo, a la vez que hay seducción, atracción por formas presenteístas de vivir el tiempo, priva también una gran demonización de ellas: por el hecho de que se apartan de la

¹⁶ Para una reflexión alrededor del libro de San Agustín, *La ciudad de Dios*, véase asimismo la obra de Maffesoli (2004).

norma, de lo establecido desde una visión del tiempo fija e inmovible. Estas formas han sido mal definidas sociológicamente como *anómicas*. Se puede observar en dicho sentido cómo se han definido de manera paulatina (en calidad de *patologías sociales* o *seducciones vanguardistas*) a todas las concepciones y dinámicas del tiempo contrarias a la visión moderna predominante del tiempo. Entre tales demonizaciones, veremos más adelante cómo la procrastinación se ha declarado uno de los males de la sociedad moderna, un problema psico-social que requiere ser erradicado. Dichos malestares de vida —que forman parte de visiones claramente *psico-analizantes*— hacen referencia a lo emocional individual, y se supone que son los generadores de aspectos de frustraciones individuales ni dominables ni controlables, cual en una época decimonónica se decía de la histeria para caracterizar el comportamiento supuestamente patológico de las mujeres.

Como se verá después, la procrastinación en la actualidad, es condenada y catalogada como *patología social*, al tiempo que presentaremos las potencialidades e influjos que acarrea para la vida cotidiana. De tal modo, el estudio actual de los comportamientos cotidianos nos permitirá ligar dinámicas propias a la procrastinación como elementos arcaicos; o bien elementos constitutivos del *presenteísmo*, antes soterrados por la lógica de la teodicea del tiempo soterialógico y que aparecen con fuerza mayor en la actualidad en la vida cotidiana (efecto bumerán), tales como los ya mencionados; a saber: los elementos seductores de la magia, los emblemas míticos del día con día, la atracción hacia la mentalidad ecológica, el terruño y la natura, así como la simpatía por los contenidos de los saberes autóctonos y locales.

Plantear el tema del *malestar social* y *las angustias de existir* como un problema capital de nuestras sociedades actuales, no es más que reproducir un discurso moderno del tiempo, donde se establece como fundamento de la reflexión la existencia de la incertidumbre. Es decir: la falta de claridad en el futuro así como la necesidad de ella, y con ello desdeñar las tensiones que

se viven de manera cotidiana entre una concepción del tiempo institucionalizada y otra instituyente; entre una que se mueve con los ritmos del poder institucionalizado y otra, alrededor de los flujos de la potencia instituyente. Tiempo estructurado en tensión con los tiempos cotidianos, que nos permiten ante todo comprender y presentar nuestras sociedades sin tener que adjudicarles malestares y angustias dígase “inexistentes” y construidas desde una definición moderna del tiempo, que permiten seguir dando sentido moral a una definición del tiempo ya saturada y en declive. En otras palabras: cuando se instauran formas del tiempo cimentadas en la búsqueda obligatoria de alcanzar un objetivo específico, un futuro seguro (incluso a corto plazo), una fecha fija de duración y de concreción, conseguir a como dé lugar un logro que resarce un sentimiento individual, antes y primero de todo lo que constituye nuestro entorno; cuando se busca una certidumbre infalible, es claro que surgirán tensiones, choques entre visiones del mundo en contra-postura. El llamado *malestar social* y las susodichas *angustias de existir*, no serán nada más que una manera de conceptualizar el pulso de tales tensiones, negándolas al mismo tiempo. Es decir, negar la existencia del pulso de una dinámica del tiempo cotidiana que no vive a la par de la lógica del tiempo moderno predominante. Se trata de la sempiterna tensión entre una concepción e ideal del mundo, y una concreción y realidad de los mundos de vida.

La actualidad nos presenta de manera flagrante de qué modo —a la par del predominio de la organización del tiempo exacto, infalible y cronometrado— existen formas de organización de la vida que no se apegan a la concepción del tiempo establecido; que son más flexibles, efímeras, triviales, sin objetivos fijos o preestablecidos; sobre todo, basadas en la constitución del tiempo relacional, compartidas por todos en el mundo de lo cotidiano; que nos recuerdan que existen otras formas de comprensión del mundo y del tiempo además de las establecidas, vehiculadas y difundidas del tiempo exacto que no se puede detener. Lo anterior nos conduce por tanto a interesarnos en

tales formas de concebir el tiempo fluido y nebuloso; ellas se presentan en lo cotidiano; se expresan día con día en el escenario tanto de lo social como de lo público, y terminan por irrumpir en el orden moderno establecido de lo temporal. Dejar para mañana las tareas encomendadas en beneficio de una prioridad del goce presente, no constituye más que parte de tal nubosidad de la procrastinación.

La concreción de los mundos de vida del presenteísmo refiere a la dinámica que encuentra sentido en lo que se construye en los tiempos de lo cotidiano, a partir de la relación de grupos y personas; de ahí se infiere un fluido temporal —que no es homogéneo sino siempre inesperado— cuyos contenidos de la realidad social se definen en la misma percepción plural, constante y acumulable existente en cada relación social. Es la vida de todos los días, compuesta por un sinfín de relaciones de toda índole, que conforman en ella su plenitud y complejidad. Se hace referencia a una dinámica del tiempo donde la vida sin “oficio ni beneficio” (sin objeto ni fin precisos) no es condenada; más bien se trata de dejarse zambullir en el sentimiento de pertenencia que se enarbola aquí y ahora; sea imaginario o construido, conforma en su caso sentido y comodidad. Se trata así de una concepción del tiempo que no es lineal, fija, estable, razonada, clasificada, *cronometrada*, sino simplemente momentánea, instantánea, sustancial, sin consistencia, que se halla presente sin fragmentaciones ni proyecciones.

Dicha dinámica del tiempo influye y se ve claramente reflejada en los comportamientos cotidianos: desde las formas de consumo que prevalecen en beneficios de las lógicas del *marketing*: las reagrupaciones colectivas, el encantamiento hacia los imaginarios mágicos que se presentan en los diferentes ámbitos de todos los días, como en la cinematografía y los espectáculos masivos. El aprecio del ocio, el deporte, la seducción hacia lo ecológico, los productos exóticos del terruño, los valores de lo rústico y austero. Más allá de lo que significa en su manipulación y difusión de consumismo en el mundo globalizado, esta dinámica *presenteísta* del tiempo, refleja formas

de la vida cotidiana que seducen al ser social y movilizan sus más arcaicos sentidos: olores, vista, tacto, gusto, sonidos. . . Al ser pre-individuales, buscan —al menos de manera fugaz— escapar, evadir, delinear la lógica que se encierra en un mundo moderno “razonable y progresista”, lleno de angustias creadas y construidas, como las referidas al cumplimiento efectivo, calculado, individualizado, eficaz, infalible de las tareas y compromisos adquiridos y encomendados. Un mundo donde “lo que importa son los resultados”. Llamaremos aquí *procrastinantes* a tales lógicas y dinámicas; lejos de ser acciones patológicas de existencia, son respuestas anómicas¹⁷ frente a la imposición velada (o aceptada) de una visión del tiempo cuyas exigencias no resultan forzosamente aprehensibles, manejables por todos.

Se busca presentar y comprender precisamente tales formas, más allá de la patologización o sentido disfuncional que pueda inferirse a partir de ellas. Se trata de observar de qué manera formas existentes en la vida cotidiana (en algún momento soterradas, deslegitimadas debido al avasallamiento ejercido por los principios de la modernidad prometeica) repercuten no sólo en la vida diaria, sino en los ámbitos y esferas institucionalizadas mismos; por lo tanto generan estragos a una ideología del tiempo que se quiere universal, establecida y erigida a la par que los principios y proyectos de la modernidad.

Así, se tendrá que dar cuenta de manera comparativa entre la lógica del tiempo cara al mítico *Cronos* y la dinámica tem-

¹⁷ Para la definición del término sociológico de *anomia* en su sentido primero, véase Guyau (1920), quien —antes que el mismo Durkheim— planteó que la *anomia* como concepto sociológico (lejos de reflejar la desestructuración y disfunción de la sociedad) es un concepto que describe la posibilidad de reafirmar la misma sociedad mediante el hecho de que el pequeño cuerpo social (es decir, los grupos sociales) que se crean y recrean sin cesar mediante la definición del contorno de las normas —más que generar disfunciones por medio de una duplicidad compartida—, dan origen a proyecciones, cambios, alternativas de convivencia que reafirman el ritmo social.

poral llamada de la *procrastinación*. Lo anterior dará pauta para plantear la comprensión del mundo social desde sus relaciones diarias entre grupos, imágenes, símbolos: desde elementos fuera de la circunscripción del llamado *malestar social*.

II. LA ENCRUCIJADA DEL TIEMPO SOCIAL

El elemento básico de la vida social es la relación que mantiene con el tiempo, la continua interdependencia que existe con ese flujo viscoso, inaprensible (pero que se vive de manera continua a la vez), llamado *tiempo*. El tiempo (como la vida social) es una mutua corriente continua y discontinua; es decir, una dinámica siempre impredecible, pero definible de manera fragmentada según los contextos. El tiempo es el significante de toda sociedad. Marca el sentido comunitario que se vive: la principal materia de la vida del grupo humano. Sin duda, se trata del flujo que marca la interacción entre ellos.

El control del tiempo en los últimos cinco siglos, al menos de modo más flagrante, ha sido la obsesión en el mundo moderno (véase occidental) sobre el cual se ha cimentado la concepción unitaria de lo social: *Reductio ad unum* (reducción a la unidad), señalaría Augusto Comte en su propuesta sociológica religiosa de la razón. Ya se ha mencionado la popularización del reloj de bolsillo en las clases obreras durante la revolución industrial como ejemplo emblemático de tantas acciones, provenientes de la filosofía de la Ilustración y del mundo progresista que pregonan la cristalización del control del tiempo.

Para los sociólogos de lo cotidiano, en la noción del tiempo/temporalidad/tiempos y en su prendimiento se puede comprender la manera como el mundo se cree existir, se siente vivir, así como el predominio de una concepción del tiempo sobre otras. Ahí se encuentra la sempiterna pugna entre una concepción de vida basada en la relación de lo diverso y su complejidad (definición del mundo lleno), y la unificación de tal relación en un tiempo homogéneo (definición del mundo vacío). Así, no

resulta casual vislumbrar una lectura del mundo a partir de la contraposición que existe entre las distintas formas de temporalizar el mundo. Para el caso de dicha reflexión, tenemos por un lado una cosmovisión de la vida donde pasado y futuro se engarzan (el mito de Cronos) y definen el sentido de la acción presente; por otro, tenemos una cosmovisión donde el *presente* reina solo frente al destino (los principios del *Carpe diem*).¹⁸ Se trata aquí de la contraposición entre el mundo abstracto (pasado-porvenir) y el mundo sin consistencia (presente-en-devenir). Este último es una concepción del tiempo cimentada en la inconsistencia; donde todo puede pasar en cualquier momento; donde los imponderables rigen (cual fantasmas del *logos*) el mundo social; donde tanto la iniciativa como la creatividad de lo social perdura y construye la temporalidad misma (*anomia*, según Guyau). El tiempo social depende de las diversas creaciones que se hagan de éste en el espacio mismo de las relaciones humanas, donde un macro-tiempo sólo existe en la concepción de vida inmaculada de un Dios omnipresente,¹⁹ pero que en la realidad social se constituye de los micro-tiempos en interacción: de los dioses en ebullición; ahí soterrados pero bien presentes en nuestros imaginarios grupales día con día.

En el *Cronus* —por lo contrario—, pasado y futuro son siempre controlables, *cronometrables*, y nominables. Aquí rige el imaginario de lo dominable. Es la búsqueda de atrapar el tiempo. El presente —por su parte— se halla entre lo que viene y lo que va a venir. La dupla futuro-pasado son el por-venir

¹⁸ Se podría pensar que dicha noción de Horacio más bien contradice la dinámica de la procrastinación; no obstante —como se verá más adelante—, la procrastinación se relaciona más con el ámbito del presenteísmo que con el del futuro; más con los iconos de Hermes y Dionisos que con el de Prometeo y lo apolíneo. De hecho, paradójicamente, se quiere dar cuenta aquí de que el mito de *Cronus* se apega más a una proyección en el tiempo futuro, a una finitud del tiempo (a una soteriología del espíritu), que a la lógica del momento vivido (*Carpe diem*).

¹⁹ Una importante reflexión sobre *tiempo y creación*, se encuentra en Castoriadis (1990).

(el fin-objetivo) del tiempo social; el presente es el de-venir (proceso-plenitud). En este sentido, considerar el tiempo como elemento analítico del mundo es considerar asimismo la diversidad de categorías y concepciones existentes en interacción y conformación: desde la concepción del tiempo apegado a la cosmogonía hasta el tiempo definido por lo social, pasando por los tiempos biológico, físico, psíquico y cósmico.

En la concepción del tiempo moderno, la persona lo vive desde la visión propia de su contexto; se define a sí a partir de su relación privada, individual con el tiempo; no al revés, como sucedería con el tiempo arcaico. Es decir, cuando el sí mismo se define según la relación que entraña en y con su entorno. En otras palabras, significa definir el presente a partir de la identificación con un grupo de pertenencia en el cual —más que generar sentido a partir de una trascendencia futura— el sentido se halla en el presente mismo: en el aquí y el ahora en el momento relacional.

La vivencia del aquí y ahora rememora a los ancestros, los predecesores, pues ellos constituyen la vivencia misma de una emoción colectiva (sea efímera o de más largo aliento) que se vive en el instante mismo. Evidentemente se trata de una *unicidad* de la visión del tiempo tal y como ha sido aquí definida, es decir: neologismo de la época medieval que significa lo poliforme, la multiplicidad en un conjunto.

Si partimos entonces de tales reflexiones en *oxímoron*, podríamos ver cómo desde una mirada habermasiana de la modernidad, las angustias de la existencia y los malestares sociales que suponen presentarse en el mundo de hoy, son interpretados y explicados no a partir de la imposición y dominación de la visión del tiempo moderno,²⁰ sino a partir de la supuesta dis-

²⁰ Recordemos que para Habermas —contrariamente a Lyotard— no hace falta cuestionar el sustento ético de la modernidad, sino su efectiva aplicación mediante las técnicas; por ello, el aniquilamiento de prisioneros en Auschwitz-Birkenau durante la segunda Guerra Mundial, no es un evento que cuestione las bases de los principios de la modernidad (a saber: la racionalidad por encima de las emociones), sino la manera de llevarlos a cabo por los

funcionalidad técnica que se ejerce en la manera de conducir la idea soteriológica del tiempo moderno. Así, dicha reflexión predica la búsqueda de un mejoramiento técnico dentro de los mismos principios de la modernidad: no un cuestionamiento de sus principios, bases, cimientos e ideales. Lo anterior ha permitido dar sentido a los principios de la modernidad y su correlativa percepción del tiempo, sin el cuestionamiento mismo a sus valores fundacionales. De ahí que en lugar de plantear que existen formas arcaicas, presenteístas, de responder frente a las formas impuestas de la organización del tiempo moderno —y que podemos calificar de procrastinantes—, se establece que en el mundo nos encontramos con malestares sociales y angustias de existir que deben erradicarse.

En otras palabras: la dominación por parte de la ideología moderna de una manera de gestionar el tiempo sólo puede mantenerse en la medida en que se establezcan como patológicas las otras formas de definir el tiempo social. La legitimidad de la promesa del tiempo futuro propuesto desde la ideología de la modernidad, resulta inversamente proporcional a la deslegitimación y patologización de otras formas de organizar el tiempo y la vida de todos los días. Se trata aquí de dar cuenta de las consecuencias, las repercusiones y los avatares que ocurren en el mundo social a partir del predominio de una u otra manera de ver el tiempo; además, de cómo las nociones de *malestar social* y *angustia de existir* pueden analizarse, sea como avatares de la crisis de la modernidad factibles de ser resueltos —como arguye Habermas— o bien como nociones que integran un dispositivo de legitimación de la visión del tiempo moderno.²¹

gobiernos y miembros de la sociedad. Por eso Habermas habla de “modernidad tardía”. Por su lado, con la noción de *posmodernidad*, Lyotard preconiza superar los principios éticos y morales de la modernidad, mediante el cuestionamiento tanto de su núcleo central (la racionalidad instrumental) como de los meta-relatos que los sustentan, y pasar a una época donde los mini-relatos sean los regentes de la dinámica social y de época. Cf. Lyotard (1984).

²¹ De hecho todas las corrientes sociológicas convienen en presentar

Lo anterior sin duda se adentra en el enfoque particular de ver y conceptualizar el mundo a partir de otros procesos y cosmovisiones presentes, acciones y sentidos de la acción existentes que no perciben la vida precisamente por medio de las angustias de existir, o mediante los malestares sociales del mundo (es decir: desde una mirada dramática del mundo), sino a partir de una vivencia diaria, presente y arcaica. En tal sentido, ¿no se podría plantear que lo que se ha catalogado como *angustias de existir* y *malestares sociales* (más que una patología en el mundo de vida) son formas de evasión, de escape, de delinear lo establecido, lo instituido, de esquivar la imposición de un tiempo soteriológico que finalmente no genera sentido ni de manera constante ni precedera? ¿No hablaríamos así de una forma de burla hacia la visión instituida del tiempo soteriológico moderno? Burla con sus avatares prejuiciosos o virtuosos; sin embargo, presentes y aceptados desde lo trágico de la vida de todos los días.

Precisamente en dichos cuestionamientos encontramos todos los análisis hechos alrededor de la lógica de lo trágico en las sociedades contemporáneas (Maffesoli, 2000). Para entendernos de manera coloquial, la definición trágica del tiempo presente traduce tal actitud cíclica de lo ritual de la Fiesta en su expresión y significados máximos. En alguna medida, lo anterior refiere a lo que en algunas sociedades llaman de manera trágica *importamadrismos* y en otras se denominaría dramáticamente “los malestares sociales y las angustias de existir”. Hablamos así —cierto— de lógicas que se traducen en indiferencias; indolencias hacia las instituciones, hacia lo de arriba, hacia la visión del tiempo preciso, exacto, designado con sus repercusiones fatales en ciertos contextos y virtuosas en otras.

La visión moderna del tiempo y del mundo —en efecto— define las formas de vida procrastinantes, flexibles, prolongables del momento del goce, como una patología de nuestra

dicha crisis como producto de una especie de saturación de los principios de la modernidad: su declive o decaimiento.

época y las clasifica como angustias de la existencia, como malestares sociales necesarios de erradicar. Desde este enfoque se trata de enfermedades sociales, de la época, pues parecen impedir que los ideales de progreso y producción de la modernidad puedan alcanzarse. Ideales que preconizan un mundo ordenado, *aseptizado*, en armonía con la forma y el sentido de las manecillas del reloj; por ello se establece que —al no alcanzarse— se generan frustraciones, impotencias —de manera constante—, fragmentadas y concatenadas que destruyen al individuo y al mundo. Desde esta mirada, se trata entonces de un malestar social por el hecho de no alcanzar los ideales impuestos de progreso por la modernidad, y sobre los cuales fundamenta su legitimidad y su visión del tiempo. Dichos ideales pregonan la consideración del Yo como instancia primera y fundamental; plantean la realización del sí mismo, la autonomía de la propia identidad: la obtención del bienestar en el futuro; la igualdad de acciones y sentidos en el presente: todo ello bajo la premisa del control del tiempo.

Al respecto no faltaría decir que desde el nacimiento de las teodiceas monoteístas, han surgido a la par las angustias modernas de existir; dichas angustias consisten en la invención del desconcierto, desencantamiento del mundo de no alcanzar la promesa paradisíaca pregonada. Lo anterior es lo que define precisamente las teodiceas del mundo moderno.²² Así, mientras

²² *Teodicea* viene de *teos* (“Dios”) y *diké* (“justicia”): es la contradicción en las religiones monoteístas de tener un Dios piadoso y haber creado un mundo imperfecto y perverso, el cual justifica por ello la injusticia. La justicia de Dios estaría inmersa en la injusticia del mundo. El mundo es injusto porque Dios está haciendo su justicia frente al ser humano pecador (Gutiérrez Martínez, 2006: 721). Para otros, la palabra *teodicea* significa etimológicamente “justificación de Dios”, no “justicia de Dios”; invoca el problema de la religiosidad de seguir creyendo en Dios, en la Bondad infinita, ante tanta maldad diseminada por el mundo. Sociológicamente, las teodiceas son discursos religiosos que intentan justificar y explicar situaciones marginales, límites: el problema del mal, del sufrimiento, de la muerte. Berger considera esta actitud como capitulación de sí mismo en el orden social significativo religioso. Para él, los individuos que se encuentran en situaciones

el mito de Prometeo anunciaba el peligro de los monoteísmos nacientes, el mismo Freud ya hacía hincapié en ello con su *Moisés y el monoteísmo*, al igual que Hegel y Sartre lo hacían en sus reflexiones sobre la existencia del ser humano. Todos ellos reflexionaron sobre las repercusiones controversiales de construir promesas de salvación en el futuro, así como de afirmar visiones del individuo autónomo e independiente de su entorno: de seres independientes a sus apegos de pertenencia (etnia, familia, religión) en el espacio social. En otras palabras: afirmar que el individuo en el espacio público es capaz de hacer la separación de los valores que constituyen su espacio privado y de pertenencia (secularización) no sólo es una construcción confusa del ser humano, sino contradictoria de las dinámicas que yacen en el espacio social; por otra parte, reitera la sacralización que se hace de la visión de la libertad de poder hacer y elegir en cualquier momento lo que se desee.

Es decir: la búsqueda de la racionalidad independiente respecto de un tiempo cotidiano, presenteísta, volátil, sin control y dependiente del entorno, así como de los impulsos provenientes del sentimiento de pertenencia y lo íntimo de lo emocional. Es la falaz propuesta de que en un tiempo fijo, definido, cronometrado, se superará el mal y se llegará al bienestar, siempre y cuando se comprometa uno secularmente con el mundo; o sea, que separe lo íntimo y lo privado de lo social y lo público: fórmulas únicas para comprometerse con el tiempo moderno y el bienestar futuros. La procrastinación es así condenada, patologizada.

extremas —con el propósito de escapar del caos existencial y social— tienden a convertirse en una especie de objeto dócil (intento de cosificación del mundo donde viven). Considerando siempre la idea fundamental de que estamos en un juego de “perder o ganar”, pueden encontrarse diversas teodiceas [disponible en línea: <<http://oala.villanova.edu/cosmuev/boletin-2005-1/articulo-07-1c.html>>, consulta: 28 de febrero, 2011].

III. LA PROCRASTINACIÓN DEL TIEMPO

El vocablo proviene del latín *pro*, “adelante”, y *crastinus*, “referente al futuro”. En su acepción más popular, señala la acción o hábito de diferir actividades o situaciones que *deben* atenderse; la mayor parte de las veces, sustituyéndolas por otras situaciones quizá más inconducentes pero agradables para quien lo hace. De tal modo, la paradoja que se encierra en la metáfora de la procrastinación es que si bien se refiere en su etimología al mañana, al futuro, refleja un impulso a vivir el presente (presenteísmo): dejar lo supuestamente importante, el mundo de la razón, para el mañana. En otras palabras, lo emocional y lo íntimo se impone sobre lo racional y lo público. Las acciones destinadas al mañana en una percepción del tiempo moderno son el placer del presente en una vivencia del tiempo arcaico. Lo cual sin duda nos habla de todas las acciones hedonistas en boga en esta llamada *posmodernidad*.

Para muchos especialistas de las “neuronas”, la procrastinación es un trastorno del comportamiento que tiene su raíz en el estrés, que se manifiesta de manera psicológica mediante la ansiedad o la frustración (o ambos) que se generan por la tensión de no hacer la tarea pendiente de concluir. El acto que se difiere puede ser percibido como abrumador, desafiante, inquietante, peligroso, difícil, tedioso o aburrido: estresante, por lo cual se auto-justifica aplazarlo a un futuro *sine die* idealizado, donde lo importante queda supeditado al goce. Al retrasar las tareas por realizar, la procrastinación (como síndrome que evade responsabilizarse de los compromisos) puede conducir al individuo a refugiarse en actividades ajenas a su cometido. La costumbre de atrasar según lo dicho por estos especialistas —se dice— puede generar dependencia de diversos elementos externos, tales como navegar en Internet —que puede llevar a una adicción a la computadora, por ejemplo—, leer libros de placer, salir de compras, comer compulsivamente o dejarse absorber en exceso por la rutina laboral (entre otras), como pretexto para evadir alguna responsabilidad o decisión que nos

abruma. La procrastinación planteada como problema de salud se liga a las *angustias de existir* y los llamados *malestares sociales* que las ciencias sociales buscan estudiar. El perfeccionismo extremo o el miedo al fracaso también son factores a los que se recurre para demorar las tareas encomendadas: para procrastinar; como por ejemplo no atender una llamada o una cita en la cual se espera aterrizar ya una decisión concreta.

La procrastinación tiene repercusiones importantes en el mundo del trabajo, como el hecho de hacer las cosas al último minuto del día de la fecha límite, ya sea para pagar los impuestos, acaso para presentar las declaraciones mensuales o anuales; ello termina por saturar los procesos funcionales del sistema cronométrico institucional. Incluso en el ámbito del consumo, entraña acciones de indecisión donde se coleccionan muchas opciones, como manera de retardar alguna acción en concreto. Para muchos de estos especialistas, la procrastinación —en particular— es un problema de auto-regulación del tiempo y de organización del mismo, donde el que retrasa o procrastina está presentando —en el fondo— una actitud evasiva e *inmadura*. La búsqueda de perfección en un mundo con tiempo predefinido, conduce a comportamientos de indecisión, o a la preocupación por equivocarse o fracasar, en una sociedad donde ganar es lo único que vale. Sin embargo, ello no se presenta sólo en el trabajo; también ocurre en los hábitos de vida: desde fumadores que se la pasan dejando de fumar hasta estudiantes que preparan eternamente un examen. La baja tolerancia a sentirse bajo tensión, es también pilar de la postergación constante, según los especialistas del “cerebro”.

Desde tales perspectivas, no cabe duda de que la procrastinación como modo de organizar el tiempo vivido no es bien visto, sobre todo en el ámbito del productivismo rampante moderno; por lo contrario, se busca cómo erradicarlo, curarlo o superarlo. Dicho de otra manera, procrastinar se considera una actitud patológica individual interna y emocional de la persona a la que hace falta *curar*; por tanto no se cuestionan los fundamentos mismos de la definición del tiempo desde la visión

de la modernidad como fundamentos que generan reactivos necesarios de comportamiento a tal imposición de organizar el tiempo. Al demonizar la procrastinación, se justifica o legitima la idea misma de los principios constitutivos de la *modernidad* y sus influencias (para bien o para mal) en el mundo de hoy. O sea: al demonizar la procrastinación no se está cuestionando forzosamente la idea misma y definición del tiempo planteada desde la visión de la modernidad.

Al plantear la presencia de varias formas de definir y vivir el tiempo, la procrastinación como metáfora societal da cuenta del hecho de cómo la visión del tiempo moderno soteriológico monopoliza desde el ámbito institucional otras definiciones existentes del mismo, las cuales pueden contener texturas quizá completamente opuestas a las reivindicadas por dicha visión moderna del tiempo; de tal modo, termina por deslegitimarlas, patologizarlas (véase “demonizarlas”), por el hecho de que no se enmarcan en la lógica de la definición del tiempo moderno. La falta de comprensión de lo que significa la actitud procrastinante en el mundo social —puesto que dichas lógicas son difíciles de prever, controlar, contabilizar—, ha desembocado en la actualidad en una patologización psico-medicalizada de esas dinámicas, pues las ha circunscrito al ámbito de la enfermedad psíquica, incluso mental y relacional del ser humano.

Lo anterior encuentra su mayor problemática cuando al patologizar, excluir, estigmatizar, dinámicas llamadas *procrastinantes*, la función de complementariedad (ya descrita con la noción de la *Coincidentia oppositorum*, cara a Nicolás de Cusa)²³ se ve trastocada en su más profundo accionar. En

²³ Toda la obra y pensamiento de Nicolás de Cusa giran alrededor de la *coincidentia oppositorum*: esa búsqueda de lo que al estar por encima de toda dualidad (que se da sólo en el orden de lo manifestado), puede por ello mismo unificarla; de tal modo, la devuelve a la simplicidad no compuesta de su origen y principio trascendente. Se trata de la búsqueda de resolver el insondable misterio de la Unidad, que para Cusa es el verdadero principio que “concilia los opuestos” (la *coincidentia oppositorum*), donde las contradicciones inherentes a las cosas creadas se “resuelven” en lo que

otro ejemplo del mismo orden, el concepto de *anomia* caro a la sociología en sus inicios (cf. Guyau), vuelve a ser pertinente para colorear esta reflexión sobre la demonización de acciones llamadas “no funcionales”. En efecto, por ser la *anomia* una noción que en sus inicios dio cuenta de la complementariedad y estrecha relación existentes entre autonomía, cualidades de la informalidad y el pluralismo moral respecto de la normatividad, el determinismo y el control, terminó acotándose desde el funcionalismo sociológico a todas las actividades que se ubicaran más allá de la norma, y las denominó “disfunción social” (Merton, 1964; Parsons, 1974). Para el poco conocido sociólogo Jean-Marie Guyau, la *anomia* (noción que él mismo acuñó antes de que su prosélito colega Durkheim la popularizara) no tenía que considerarse como una noción que describe un mal o una enfermedad de la sociedad de los tiempos modernos, sino como la cualidad distintiva que contiene la existencia de una pluralidad moral que converge y se complementa para sostener una homeostasis en el ritmo de la vida social. En nuestro caso significa la presencia de una pluralidad de concepciones de organizar el tiempo que se complementan en el aquí y el ahora.²⁴ En otras palabras, lo que Guyau resaltó como “cualidades”, fue desvirtuado a partir de una visión moralista unitaria de lo social, característica del funcionalismo sociológico de Durkheim y sus seguidores.

Desde otro ejemplo más cercano y banal a nosotros, es sabido en el mundo del baile en pareja que el paso más complicado o más sencillo sólo puede ejecutarse si un pie controla el tiempo y el otro lo desdibuja. Cuando los pasos de baile son controlados en su vastedad, se dice que el bailarín está “acartonado”, “tieso” o “rígido”. Cuando —por lo contrario— se da “pierna suelta al baile” o —propriadamente dicho— a la iniciativa de un

—por su naturaleza de orden puramente metafísico— se encuentra más allá de cualquier determinación o existencia polarizada y dual.

²⁴ Para algunas notas introductorias sobre Guyau y la anomia, véase Girola, 2005.

pie para desdibujar el orden establecido por el otro, los bailarines dejan una imagen inolvidable en los espectadores. Se termina por completar el ritmo de uno y otro, manteniéndose en el ritmo de la música de entorno, con la apreciación del público y sin duda de los jueces.

Un modelo de lectura cercano a la metáfora del bailarín ha sido propuesto en otros ámbitos, donde se busca la existencia de una categoría general (Tiempo), y de teorías particulares (tiempos) con el fin de alejarse de las pretensiones de contar un tiempo exclusivo que agote el problema de definición del mismo, y excluya otras construcciones y realidades del tiempo; por tanto, que atomice y se desconecte del ámbito de la noción de *temporalidad* (Valencia García, 2007). En todo caso, teóricamente parece más adecuado que se acepte que en las sociedades actuales no exista un ritmo social único que marque el pulso social como entidad y unidad funcional estructurada, aplicable a todas las culturas y tiempos, sino que —por lo contrario— se asuma que dentro del debate de la concepción del tiempo y construcciones de visiones del mismo, haya que tomar en cuenta las diversas lógicas de la temporalidad, de los tiempos existentes. Como bien señala Beriain: “[...] el tiempo habla, pero con distintos acentos” (Beriain, en Valencia García, 2007: xx).

Así, las metáforas del *cronos* y de la procrastinación como entidades opuestas pero complementarias en la comprensión de las lógicas del tiempo, nos ofrecen elementos de análisis para los llamados *malestares sociales* y *angustias de existir*. De este modo vemos en la vida cotidiana la combinación de lógicas y dinámicas que conforman nuestro mundo, que aquí hemos esquematizado por la lógica del *cronos* y la lógica de la procrastinación. Cualquiera que sea la que predomine en el entorno social, habrá más tendencias a que una se realice y la otra se marginalice; no obstante, en la dinámica de todos los días, las dos lógicas en alguna medida conforman el sentido que atribuimos a nuestra vida cotidiana. Aunque para el tema de la procrastinación hay más denunciantes que defensores.

Nos encontramos así con un *Cronos* que habla del ahora y una procrastinación que plantea el *ahorita*, donde siempre está en juego un día después: un tiempo futuro. Se trata de una resistencia, tensión, interdependencia, entre el instituyente y lo instituido. Entre un tiempo soteriológico y moderno, y otro presenteísta y arcaico. Este último es un tiempo que —contrariamente al tiempo del *cronos*, que es un tiempo preciso— se vuelve viscoso, sin objetivos fijos y precisos: sin futuros ni salvaciones. Dentro de tal lógica, se otorga prioridad en el último minuto a los goces cotidianos y se dejan durante un momento las tareas supuestamente prioritarias de lo institucional.

IV. DINÁMICA COTIDIANA Y CONVIVENCIA DE RACIONALIDADES

De tal manera, para comprender el ritmo de la vida social, ¿no habría que prestar atención a las diversas formas de racionalidad que conviven en el cotidiano, más que designar en su contraposición formas patológicas de comportamiento?

Dichas formas de racionalidad se ven claramente enmarcadas cuando se interponen la llamada *racionalidad mental* y la *racionalidad emocional*: el conocimiento ilustrado y el *conocimiento ordinario* (Maffesoli, 1985). Es un tipo de oposición-complementariedad entre *conocimiento* y *saberes*. Así la lógica del *cronos* se engazaría con las dinámicas de lo mental, el conocimiento ilustrado; mientras que la procrastinación nos invocaría ese conocimiento ordinario; esos saberes que se generan no en un tiempo preciso y exacto, sino concatenadamente con la maceración del tiempo y la vivencia social. Tales diferencias entre *cronos* y procrastinación —en el fondo— están poniendo de manifiesto la contradicción entre un mundo invocado hacia el *desarrollo* y el progreso; la otra, hacia la convivencia comunitaria. El primero refleja la lógica del productivismo-consumerismo; la segunda, una lógica cercana al ocio, al *kairos* y la contemplación del mundo, cuyas consecuencias para un mundo definido por el *cronos* son las grandes

pérdidas financieras por la falta de producción sistemática y prevista. Para un espacio social definido por la procrastinación, se trata sólo de un momento presente vivido que invoca un equilibrio social. Para la lógica de la procrastinación, las consecuencias de una actitud cronométrica del mundo se reflejan en todas las acciones nefastas del *saqueo del mundo* (tiempo soteriológico) que —al saturarse— apelan a las acciones *ecológicas de la vida* (tiempo arcaico).²⁵ Al respecto, el célebre trabajo de Sahlins (1972) plantea claramente cómo en una edad de piedra —donde aparentemente no hay desarrollo ni progreso, objetivos ni promesas en el futuro— se puede vivir una sociedad de abundancia, cuyo referente de abundancia es precisamente la manera de relacionarse con el ritmo del entorno, del ocio, de la contemplación mundo que no mide horas y segundos, sino que privilegia espacios de convivencia con el entorno. Lo que se dice que se pierde con la lógica de la procrastinación para el mundo del progreso, se exagera en el consumo de psicotropos y suicidios (Gutiérrez Martínez y Maffesoli, en Maffesoli, 2004) en los países llamados *desarrollados*.

A. *Efervescencia social y saturación del kronos*

Hablar así de la proyección del cronos y la vivencia cotidiana en la procrastinación significa hablar de una forma de existir, una forma de encontrar sentido a la vida por fuera de esos parámetros establecidos para un tiempo y espacio determinados; definidos de manera lineal, rígida, con un fin y un objetivo precisos; donde hay otro tiempo y otro espacio definido de modo presenteísta. Es decir: presenciar lo que me ofrezca este momento para mi vivencia actual, sin algún objetivo preciso. Se trata de una manera de vivir el mundo sin plegarme por fuerza a esa preocupación de cumplir con fechas y calendarios,

²⁵ Al respecto, consúltese la referencia a los cuatro apóstoles del desarrollo: san Simón (utopismo), san Agustín (progresismo), san Pablo (universalismo), santo Tomás (perfección).

sino de vivir paso a paso; tener sin duda como consecuencia efectivamente dejar las cosas para el último minuto: para mañana, con todas las repercusiones “negativas” de producción que ello genera. Quién podría decir —al menos en un contexto mexicano— que no ha procrastinado en algún momento; o mejor dicho: ¿quién no ha acudido al celebre *ahorita*? Parecería que la dinámica y la lógica cotidianas de lo social en nuestras culturas “latinas” se hallan sustentadas en tal especie de “ahí lo dejo para mañana” (procrastinación), lo cual da cuenta de algo tan común y cotidiano como el placer de “perder el tiempo”. Aunque sin duda genera pérdidas considerables para el mundo industrial (siempre en busca de grandes desarrollos productivos), también es elemento de reflexión de un ritmo de la vida social que está ahí y ahora: conviviendo con el cronos de la existencia institucional y que genera un equilibrio necesario.

Referirse al malestar social y las angustias de existir como “problema societal”, no significa —desde el punto de vista aquí esbozado— plantear que en el mundo hay males que deben erradicarse, pues ello no haría más que ofrecer una imagen de la sociedad estática: una imagen de la sociedad perenne y circunscrita, donde el actor social o los grupos sociales lo más que pueden hacer en su existencia es seguir el tiempo designado, y —al encontrarse en una lógica procrastinante— buscar la manera de salirse de dicho embrollo, sea con su “psic”, sea por voluntad propia.

La procrastinación se plantea en el ámbito de lo psicoanalítico como un tema de represión negativa, generado supuestamente por la “intensidad de la vida moderna”: no como metáfora para dar cuenta del efecto de saturación que la lógica monopolizadora de la modernidad ha experimentado a raíz de su definición unitaria del tiempo.

La procrastinación como dinámica individual ha sido condenada particularmente desde lo psiquiátrico, así como desde el ámbito de la sociología de las organizaciones y el desarrollo, porque no embona con la idea de que las personas más que definirse de manera individual, lo hacen desde el sentimiento

de pertenencia, lo cual entraña romper con la definición del tiempo previsto, calculado, establecido. La dinámica relacional, cambia y transforma de manera *sine qua non* cualquier definición de tiempo establecida y prevista. En otros términos: hablamos de una visión del tiempo en oposición a la de los tiempos modernos, cuyo interés no consiste del todo en cumplir con los planes del progreso de la racionalidad instrumental, con la promesa del futuro individual, con los tiempos precisos y medidos para llegar al bienestar; más bien plantea una lógica de desdén frente a tales propuestas y —de una u otra manera— una búsqueda de evasión de dicha imperialización moderna del tiempo social. De este modo, las angustias de existir no tendrían sentido más que bajo su dinamización en el mundo social del mañana (del *ahorita*), donde se busca el placer momentáneo que se encuentra en el diferimiento de lo que se considera “urgente” o “prioritario”. Todo ello podría denominarse “forma de angustia de existir” y no se vive forzosamente como entidad depresiva, sino como elemento re-dinamizador de las exigencias impuestas y establecidas para todos a partir de una definición particular del tiempo.

Al respecto, veamos cómo la metáfora de la procrastinación para nuestro mundo moderno nos permite observar esa re-dinamización en todos los niveles de la vida cotidiana: desde el comercio de los *gustos* y *placeres efímeros* hasta “el mercado de los lujos eternos”. En efecto, toda la industria que explota los placeres de los sentidos (gusto, vista, olor, tacto, audio. . .) conoce bien este comercio del *placer efímero* y *el lujo eterno*, al punto que son precisamente los objetos de consumo a la venta que más ganancias generan en el comercio del día con día (en todos los estratos socio-económicos), los que justamente **no** tienen algún sentido funcional o productivo a largo plazo. El único placer es el que uno obtiene en el momento mismo. Hablamos de todo el comercio de los adornos “inútiles”, de los juegos y bromas instantáneas, que se usan una sola vez y se desechan sin que tenga uno que pasar a preguntarse si se necesitan o no. Se trata de todo un mundo cimentado en las

apariencias: en lo estético; precisamente todos esos aspectos de placer y gusto que no entrarían por fuerza en una lógica de racionalidad instrumental de que todo tiene que servir, todo ha de ser práctico, todo debe tener un fin específico. En el mundo del consumismo podemos hablar incluso de comprar y devorar el tiempo en Internet; en las redes sociales, los hi5, los *facebook*, los grupos de *chat*, donde —antes que contender una lógica del tiempo soteriológico moderno— se invoca a vivir el instante eterno, el presente simultáneo. Se trata de un espacio de convivencia sin beneficio productivo preciso: más bien es una herramienta de la que se dispone para convivir en un grupo de pertenencia; así sea efímero o de larga duración, proporciona placer momentáneo para los que lo practican y que el tiempo no se ve pasar. Lo mismo diríamos acerca de los juegos de roles, de los juegos electrónicos, cuya función no tiene nada de productivismo en el cotidiano de los usuarios, y sin embargo son parte esencial del cotidiano de las personas.

En tal sentido pareciera que la procrastinación, el tiempo arcaico, el presenteísmo, no sólo no se circunscriben a lo patológico, sino que son una suerte de búsqueda en el cotidiano —conscientemente o no— a la evasión y a la homeostasis: esquivéz, desvío de esa exigencia impuesta del tiempo. Dichos esquivos, desvíos, procrastinaciones, son asimismo el negocio de algunos y el progreso de pocos; pero también, en este sentido —al demonizarlos a partir de los conceptos medicalizantes de los malestares sociales y las angustias de existir— son el negocio de varios y la dependencia de muchos, pues al tiempo que patologizan dichas dinámicas, promueven otras de la misma índole; del relax y la distensión: experiencias que van desde las fiestas, los eventos deportivos, musicales, religiosos, hasta el mundo del *marketing*, que convocan a los objetos más insignificantes pero siempre presentes y deseables. Todo ello sin desdeñar efectivamente las grandes ganancias que se pueden generar y la lobotomía que se pueda practicar a las personas con dichas lógicas; pero ello corresponde más al ámbito de la moralina que al análisis sociológico del aquí y el ahora. Vale

la pena por ello preguntarnos por qué la gente acude a esos sitios de procrastinación y consume *crisoles de apariencias*: por qué adoramos los placeres efímeros de eternidad en objetos y dinámicas “sin oficio ni beneficio”. Habría que preguntarnos si no hay algo de mágico, de magización en tales acciones, que el comercio —sin moralina alguna ni escrúpulos tampoco— ha sabido aprovechar a su beneficio.

Justamente en dicha efervescencia de la magización como principio de vida de la posmodernidad, se puede entender y presentar la saturación de los planteamientos de la modernidad, así como la metáfora del bumerán. Ello significa que a pesar de la predominancia de la definición del tiempo moderno, los aspectos mágicos de una visión del tiempo arcaica no desaparecieron; por lo contrario: han tendido el manto freático de la convivencia diaria desde antaño, lo cual genera ciertamente una serie de avatares y virtudes, de consecuencias que vale la pena presentar y comprender, más que juzgar y condenar. En la comprensión de nuestro cotidiano desde las ciencias sociales, se han abordado más las llamadas *consecuencias del materialismo* y el *institucionalismo* en el mundo moderno, y poco esa lógica soterrada, invalidada y deslegitimada del presenteísmo y lo arcaico, pero que se encuentra en todas las esferas de lo social: en el hervidero mismo de lo que uno huele, siente, ve, toca. Dicho de otro modo: todo lo relacionado con la viscosidad de los sentidos. Sin duda la cinematografía hollywoodense ha sabido explotar muy bien estas recurrencias a los elementos mágicos de la vida, aunque no son más que elementos que alimentan la procrastinación en cuestión. Basta con estar atentos a las fábulas de inversiones millonarias de las cintas cinematográficas con elementos constitutivos de magia, mito, revaloración étnica.

En tal sentido —más que hablar de “malestar social” y “angustias de existir” como problemática para comprender el mundo actual—, hay que plantearse el asunto en términos de desmagización-remagización-magización del mundo, así como en función de los avatares y vicisitudes que se generan en el

aquí y ahora, así como las tensiones y dinámicas que se dan en una relación de lo instituido y lo instituyente, como forma de complementariedad en el ritmo social entre un tiempo del cronos y uno procrastinante, del tiempo arcaico y del soteriológico, uno presenteísta y uno prometeico. Con el fin de escapar precisamente a la dialéctica explicativista, habría que pensar en tal relación que se establece entre uno y otro, así como en lo que se genera del uno al otro. El entre-dos de la existencia institucional y la vida estructurada respecto de la vida instituyente y la vida cotidiana.

De ese modo, las angustias de existir y los malestares sociales se crean y se construyen: se generan y se reproducen en la filosofía de la modernidad, lo cual no significa que constituyan una realidad. Ello no significa que sea la única que existe o la única válida: es ahí donde encontramos la tensión entre algo que está instituido y lo que se instituye día con día. Es lo que refiere a las exigencias que se generan en cada forma de concebir el tiempo. Dichas exigencias del tiempo se desvanecen en distintas maneras; por carecer de sentido general, se fragmentan en lo cotidiano, en la misma convivencia humana, que no respeta tiempos ni fechas establecidas. Nos encontramos así con que el ritmo de la vida social, la conjunción de la sociedad, se halla en un entre-dos de lo institucional y lo cotidiano. Lo anterior no es más que entrar en los debates alrededor de la posmodernidad, la cual se define por la concatenación de dos mundos: antes y después de la modernidad. La procrastinación no sería más que una de tantas metáforas que nos permitirían comprender dicha concatenación.

Por un lado nos encontramos con toda esa cultura del ocio: turismo, deportes y aventuras al extremo, revalorización por el terruño y lo artesanal, reflejada también en formas de consumo en las que la estética, el adorno (lo innecesario) se vuelve el sustento de la consideración de nuestro entorno. Hay un regreso a lo arcaico (primero y fundamental), donde la tecnología (*telos*: “comunicante a distancia”) favorece las redes y los lazos sociales, sean ellos fragmentados o continuos, pues predomina

una noción del tiempo más flexible, dinámica y efímera. Así se conjugan las formas mágicas de la tecnología (Rist, 1995), y los aspectos de lo tradicional, lo exótico, la natura. Asimismo, encontramos las ferias de tecnología, de autos. . . de ritualidades del ocio y del mundo procrastinante; entre ellas, las ferias de mundo ecológico, la herbolaria, que enaltecen este sentido del tiempo arcaico.

El regreso y “rescate” de los bailes y músicas populares —al igual que la rehabilitación de barrios populares en tantas ciudades industriales y cronométricas en el mundo— reflejan la presencia innegable de tal tiempo presenteísta. Todo ello sin desdeñar la rehabilitación y revalorización del cuerpo animal (corporeísmo, *piercing*, los tatuajes, la moda), así como la atracción por el voyeurismo que se ejercen en los sitios de la Internet ya mencionados. Se trata de todo lo relativo a las emociones, no a la razón; lo que genera placer en el presente, más que producir utilidades futuras: desde terapias conjuntas con formas de creencia (la meditación, el yoga, y otras) hasta tecnologías del yo, naturalizadas —precisamente— para superar el estrés que la modernidad genera (espás, temascales, limpias...). De ese modo, encontramos teodiceas y prácticas de polidiceas conjuntas, en complementariedad. En el fondo, hablamos de la tensión-complementariedad del uso, desuso y abuso de los sistemas de emancipación, donde el sufrimiento es la base de la liturgia y los credos, así como la vivencia del tiempo presente, carecen de objetivos o fin precisos.

Pensamos en cómo vivir antes de vivir, en cuándo y cuánto vivir, más que en cómo vivir. “Nos preocupamos más de lo que nos ocupamos.” Y eso entraña la tensión interna de la experiencia social misma (Dubet, 1995). Todo ello es la solicitud de un tipo, concepción del tiempo procrastinante que reclama su antigua presencia en el mundo de lo instituido y de su revaloración actual; ello es consecuencia —en parte— de la misma saturación de un tiempo cronométrico, industrial, que por momentos pensó soterrar lo informal del tiempo, con la idea de deslegitimar la dinámica y potencialidades de las que

la metáfora de la procrastinación nos permite dar cuenta. Desde esta mirada, la procrastinación se vive en el aquí y el ahora: en el presenteísmo, en el hedonismo, en lo trágico, donde el malestar en todas sus manifestaciones se vive como una realidad con la que se debe lidiar; no forzosamente como algo que se deba superar o erradicar, pues no se puede ir contra los tiempos mismos de la convivencia social que se compone por el bien y el mal, lo claro y lo oscuro.

Si tomamos la metáfora del *jazz*, encontramos una melodía a *destiempo*, que no obstante genera una armonía en eso que sería un caos. Se trata de la armonización del caos, no de su control o de su sistematización.²⁶ El turismo en masa es reflejo de una lógica de control: con mapas, indicación de lugares precisos, que deja como secundaria la capacidad del *flanear* de la que Baudelaire ya ha poetizado. Se nos marcan tiempos y espacios (horarios por cumplir) para que después se explote la necesidad de socializar sin tiempos o cronogramas.

Frente a una lógica del progreso, el regreso y la postergación son condenados. El individuo en nuestros tiempos modernos se define como el que vive su presente en el constante progreso: hacia adelante, sin rendirse jamás. Filosofía del *winner* que se extrapola a la historia de la ciudad de Sodoma y Gomorra, donde al haber vuelto la mirada a ellas, se convirtieron en estatuas de sal. De ahí que no resulte anodino que la referencia a los cimientos de la modernidad occidental se vincule desde la instauración del ritmo social judeocristiano monoteísta. Sin duda la constante paradoja, ambivalencia, contradicción que se genera en la misma lógica de la procrastinación y del tiempo vivido en el presente —en un mundo dominado por la permanencia, la certidumbre, la concreción, la determinación—, ha contribuido a que formas de organizar el tiempo se patologicen, se denominen “estreses agudos”. En suma, hablamos de la esquizofrenia moderna de la Humanidad. Así, las actividades

²⁶ Véase la literatura sobre el caos y el desorden, en Balandier, 1989.

más básicas de la socialidad humana como cocinar, crear música y demás, desde la mirada de la modernidad, son sólo posibles si se controlan los tiempos. Por lo contrario, la metáfora de la procrastinación nos da cuenta de que la socialidad se define mediante la armonización de los des-tiempos desde la compaginación de las emociones, los sentimientos de pertenencia, las contemplaciones gratuitas que se generan día con día, minuto a minuto, segundo a segundo, en el *ahorita* mismo.

Cada día los seres humanos —al menos durante un instante— contemplan el horizonte, porque ahí se encuentra el sentido de existir: se trata de un lugar en el más allá, lo que le precede, lo que le dice dónde está; o lo que le sucede, lo que le da signos de a dónde puede ir. En el crepúsculo siempre se contempla lo que fuimos y queremos ser en el horizonte del alba. Tanto alba como crepúsculo forman parte de la entidad marcada por el horizonte: no hay horizontes iguales; siempre se extienden al infinito y lo complejo. Los confines van de un lado al otro de nuestra contemplación; pero también a lo finito y trivial: ahí donde el sentimiento de pertenencia cobra sentido. De ese punto surgen todas las creencias y los mundos, las cosmovisiones y las religiones; precisamente de esa búsqueda del sentir con el otro: el sentido que nos indica con quién compartimos los horizontes vividos. Todo ello se vive en el tiempo presente.

BIBLIOGRAFÍA

- BALANDIER, Georges. *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa, 1989.
- BAUBÉROT, Jean; Micheline Milot; y Roberto Blancarte. “Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI”. Disponible en línea: <<http://www.libertadeslaicas.org.mx>>.
- BAUDRILLARD, Jean. *La ilusión del fin*. Madrid: Lecturalia, 1993.

- BELL, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Nueva York: Basic Books, 1976.
- CASTORIADIS, Cornelius. “Temps et création”. En *Le monde morcelé: les Carrefours du labyrinthe*. París: Seuil, 1990.
- CIORAN, Émile. *La caída en el tiempo*. Traducción de Carlos Manzano de Frutos. Barcelona: Tusquets, 1993.
- DUBET, François. *Sociologie de l'expérience*. París: Seuil, 1995.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. París: Seuil, 1983.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: Presses Universitaires de France, 1912.
- GIL VILLEGAS, Francisco. *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. Colección Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1996.
- _____. Introducción y edición crítica de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber. Colección Sociología. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- GIROLA, Lidia. *Anomia e individualismo: del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapozalco/Anthropos, 2005.
- GUÉRIN, Daniel. *L'anarchisme*. NRF, Colección Idées. París: Gallimard, 1965.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel. “Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural”. *Estudios Sociológicos* 24, núm. 72 (septiembre-diciembre, 2006): 701-732. El Colegio de México.

- _____, coord. *Religiosidades y creencias contemporáneas: diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. México: El Colegio Mexiquense, 2010.
- GUYAU, Jean-Marie. *L'art au point de vue sociologique*. París: Felix Alcan, 1920.
- HEIDEGGER, Martin. "La doctrina de Platón acerca de la verdad". Traducción de Norberto V. Silvetti. *Eikasia. Revista de Filosofía* 12, núm. extraordinario I (2007): 261-284.
- HORKHEIMER, Max, y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de José Sánchez. Madrid: Trotta, 1994.
- JAMESON, Fredric. "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism". *New Left Review* 1, núm. 146 (julio-agosto, 1984): 53-92.
- LASH, Scott. *Sociology of Postmodernism*. Nueva York: Routledge, 1990.
- LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna*. 4a. ed. Madrid: Cátedra, 1984.
- _____. *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. París: Galilee, 1988.
- MAFFESOLI, Michel. *La connaissance ordinaire: Précis de sociologie compréhensive*. París: Méridiens Klincksieck, 1985.
- _____. *L'Instant Éternel: Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes*. París: Denoel, 2000.
- _____. *La transfiguración de lo político: la tribalización del mundo posmoderno*. México: Herder, 2004.
- _____. *En el crisol de las apariencias: para una ética de la estética*. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- MANNHEIM, Karl. *Diagnóstico de nuestro tiempo*. Colección Popular. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

- MARTUCCELLI, Danilo. *Sociologies de la Modernité: l'itinéraire du xxe siècle*. París: Gallimard, 1999.
- MERTON, Robert K. *Teoría y estructuras sociales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- ONFRAY, Michel. *Politique du rebelle: Traité de résistance et d'insoumission*. París: Grasset, 1997.
- PARSONS, Talcott. *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas*. México: Trillas, 1974.
- RIST, Gilbert. *Le développement: Histoire d'une croyance occidentale*. Colección Références Mondes. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1995.
- SAHLINS, Marshall David. *Stone Age Economics*. Nueva York: Aldine Transaction, 1972.
- SAN AGUSTÍN. *La ciudad de Dios*. Col. Sepan cuántos. . . México: Porrúa, 1970.
- SIMMEL, Georges (1908). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. 2a. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1977.
- SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno. I: El Renacimiento*. Colección Política y Derecho. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- TOURAINE, Alain. *Critique de la Modernité*. París: LGF/Livre de Poche, 1992.
- VALENCIA GARCÍA, Guadalupe. *Entre cronos y kairos: las formas del tiempo sociológico*. Barcelona: Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas. Colección Sociología. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Segunda Parte

¿Cuáles son sus consecuencias?



Entre la vulnerabilidad del estar siendo y la vulneración creada desde las instituciones sociales

*Adela Bork Vega*¹

PERSPECTIVA GENERAL

Al escribir esta presentación, visualizo la ciudad que nos acogerá durante estos días de encuentro, diálogo y discusión: Ciudad de México. Urbe impresionante por la cantidad de habitantes; intensa por el sonido constante del tráfico, la circulación de vehículos y el transporte colectivo; imponente por la arquitectura impregnada de historia y de estilos diversos. Ciudad cosmopolita que impresiona por su colorido, por la calidez de su gente, por la belleza de sus museos. En síntesis: una tierra típica, singular; además, local. Sin embargo y al mismo tiempo, tan universal.

Bueno, en la Ciudad de México también se puede hacer presente una significativa síntesis cultural de nuestra América Latina. Esta América morena, contrastada: con tantos elementos que nos recuerdan de manera simultánea las paradojas y las contradicciones materiales y simbólicas, construidas y en ocasiones naturalizadas con el transcurso del tiempo. Parte de tales

¹ Pontificia Universidad Católica de Valparaíso-Chile.

tensiones y contrastes motivan el encuentro de este seminario: *el malestar social y la angustia del existir*.

Probablemente el malestar y sus múltiples variantes nos permitirán durante estos días, discutir, compartir e intercambiar ideas. Potencialmente, nos plantearemos muchos interrogantes y podremos de manera colectiva cuestionar y cuestionarnos las prácticas culturales que permiten hacer del malestar, una suerte de invariante dentro de nuestras sociedades.

Me gustaría abordar esta presentación en torno a tres núcleos de sentido. El primero de ellos aborda cuestiones de orden general: la temática misma, los alcances y límites que ésta contiene, así como también los espacios disciplinarios expuestos a partir del fenómeno mismo. Un segundo núcleo se constituye alrededor de un caso estudiado en la sociedad chilena. El tercer y último núcleo de sentido, plantea reflexiones de tipo general con el propósito de someterlas a la crítica y a la discusión; ambiente propicio en el cual se desarrollará nuestro coloquio.

I. ALCANCES Y LÍMITES REFERIDOS AL MALESTAR SOCIAL

Antes de aplicar un concepto a lo que acontece en las relaciones sociales —propio de los oficios que cultivamos—, la idea o más bien la percepción referida al malestar se fue instalando progresivamente, pero en momentos de manera más latente que explícita. Siguiendo la línea de García Canclini (1993), los procesos derivados de acciones modernizadoras y de búsqueda de modernidad, son especialmente fragmentarios para toda sociedad que se encuentra implicada en ellos. Sin embargo, en contextos desiguales y asimétricos como son las realidades latinoamericanas, dichas situaciones claramente entrañan costos diferentes de los que se presentan en otras sociedades con características más igualitarias.

Lo que es una evidencia empírica y por tanto objetivada, se complica aún más a causa de las subjetividades que se crean a partir de los propios sujetos. Los sentimientos de fragilidad y

de exclusión dan paso a ciertas expresiones de vulnerabilidad; así se forman nuevas configuraciones relacionales, entrecruzadas que producen lazos sociales diversos y de mayor complejidad. En estas nuevas relaciones, se diluyen ciertos vínculos, se re-significan otros y en algunos casos se hacen presentes cuestiones diversas a las ya conocidas. En ocasiones, estas nuevas realidades dejan a los sujetos sin mayores repertorios para actuar en lo social y desde allí poder circular y desplazarse en ese espacio primordial.

En la literatura producida, respecto de la modernidad y de la modernización, éstas resultan variadas, extensas y en variados niveles analíticos. En muchos casos, los aportes teóricos a dichas temáticas se contraponen y no hay coincidencia para denominar los procesos materiales que intentan influir en el crecimiento y en el desarrollo social. Pese a tales dificultades, de todos modos podemos formular interrogantes acerca de los procesos modernizadores en curso o bien en procesos de resignificación.

Al parecer, las sociedades latinoamericanas no pueden sustraerse al impulso y velocidad que imponen los procesos modernizadores. Algunos de ellos se legitiman por las condiciones materiales de existencia de los individuos; la mayor parte de tales iniciativas se encuentran contenidas y formalizadas tanto en las diversas políticas públicas como en las acciones de agentes privados que se vinculan con el modelo de desarrollo de cada país (Calderón, 2002).

Coincidiendo con Ricoeur (1999), podemos advertir que si vinculamos la modernización con los procesos materiales que transforman las condiciones precarias de existencia en términos de inclusión social, claramente los esfuerzos modernizadores cumplen sus objetivos. Por citar algunos ejemplos, en nuestra región hemos podido observar la aplicación de políticas públicas que transforman poblaciones analfabetas de niños y adultos en individuos incorporados a circuitos de educación masiva; se han modificado y alterado los indicadores de mortalidad y morbilidad infantil; se han desarrollado sistemas y obras de

ingeniería mayor para conectar zonas geográficas apartadas entre sí; se han creado instancias para generar respeto a los derechos humanos, protegerlos y crear conciencia de éstos en sus expresiones políticas, sociales, culturales y económicas (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: 2005-2007).

En la perspectiva señalada, tales esfuerzos materiales no son sólo necesarios sino que se presentan con carácter de urgente, habida cuenta de los imperativos éticos y políticos de la vida en común (Todorov, 1998). Siguiendo a García Canclini (2001), los procesos de modernización constituyen un soporte material que permite construir entonces proyectos de modernidad. Siguiendo esta lógica, hay necesidades comunes que nos aproximan como habitantes de esta región; sin embargo, las modalidades con las cuales se puede construir dicha modernización son justamente las variabilidades, las heterogeneidades; es decir, la diversidad cultural que presenta la historia de cada pueblo o colectivo social.

La modernidad por tanto es una pluralidad donde no hay procesos homogéneos y comunes; más bien las propias búsquedas de los individuos como sujetos individuales y sociales —así como las búsquedas de los colectivos en sus proyectos—, los emancipan de la re-producción social. El ideario genérico de la modernidad ilustrada europea sólo puede actuar como referente factible de ser discutido, dialogado y re-significado (Tomassini y Kliksberg, 2001).

Desde esta lógica, no habría modernidad, sino modernidades: formas plurales y diversas que se construyen de manera compleja y contradictoria. Concretamente, en esta construcción se generarían movimientos que dan cuenta de la relación dialéctica entre las intencionalidades y horizontes de cada colectivo social, y las configuraciones históricas culturales que sedimentan la trayectoria social de esa sociedad específica.

Actualmente —considerando los rasgos genéricos y particulares que ha asumido el patrón de acumulación—, la globalización ha adquirido una centralidad no sólo para la modernización, sino igualmente para los proyectos de modernidades

(Sunkel, 2010). El fenómeno de globalización y sus costos evidenciados a la fecha, plantea una encrucijada especial cuando de manera concatenada se producen efectos de inclusión y exclusión social. Según afirma Lechner (2002), estos efectos de inclusión/exclusión se pueden identificar como zonas geográficas separadas entre sí: se asemejan y se aproximan por el modo o estilo de vida reflejado en sus habitantes; se pueden relacionar también con lo expresado en las metrópolis de los países industrializados. Contradictoriamente, vastas localidades territoriales se fragmentan y se separan; con ello se crean nudos críticos que trasuntan pobreza y marginalidad. En esta contradicción, la pobreza aproxima entornos geográficos que se encuentran distantes entre sí, al considerar las latitudes físicas de nuestro contorno.

El caso latinoamericano refleja dicha asimetría entre procesos de modernización y proyectos de modernidades. Siguiendo tal lógica, los movimientos básicos referidos a la acción de emancipación de la modernidad, a lo expansivo del proceso, a la transformación o renovación de las condiciones materiales, así como a la democracia en una dimensión cotidiana —no sólo restringido al ámbito de representación parlamentaria—, se encuentran disociados del horizonte mismo que contiene a la modernidad en su dimensión cultural. Los proyectos culturales de la modernidad han resultado insuficientes; más aún: se ha desvirtuado el sentido y los valores imaginados como proyectos deliberativos, al igual que los de afirmación de los sujetos individuales y colectivos (Laclau, 2005).

Pese a lo anterior, los procesos modernizadores se han instalado en la vida cotidiana de los sujetos, con grados de autonomía relativa respecto de la voluntad de éstos. Los flujos migratorios, la innovación tecnológica y la presencia de los medios de comunicación de masas, demarcan un paisaje distinto del conocido en décadas anteriores.

En las diversas aproximaciones al fenómeno referido, al igual que en discusiones contrapuestas, queda como nudo crítico no sólo la dicotomía entre presencia o ausencia de modernización,

sino que la cuestión radical se vincula con los espacios y fisuras que producen los imperativos sociales y culturales. La disyuntiva se traduce en las distintas modalidades de articulación y/o de impugnación, entre las lógicas de los sistemas sociales y las significaciones producidas por los individuos, como reflejo de los mundos de vida biográficamente construidos.

La emulación o la tributación de modelos culturales distintos de las sociedades locales ha sido una crítica que adquiere mayor fuerza y densidad cuando se analizan los actuales procesos en una dimensión diacrónica. Al recuperar las lecturas críticas referidas a la dependencia material y simbólica en el pasado, a las dificultades económicas de antaño se suman los ámbitos simbólicos del actual modelo cultural. Parafraseando a Lechner (2002), la tensión/contradicción en la actual contingencia, sería la preeminencia de representaciones sociales en las cuales la naturalización de lo social reemplaza al componente relacional e histórico.

A. Malestar social: ¿nueva realidad o nomenclatura moderna?

Probablemente, el malestar social asoma como un estado en el cual la sociedad expresa su ser o, más precisamente, su estar siendo. Se trasuntan las condiciones de los individuos, como también las realidades de las instituciones; las relaciones sociales constituyen una expresión efectiva de ambas condiciones. Una pregunta pudiera relacionarse acerca de: ¿cómo en lo cotidiano se van esculpiendo relaciones contenidas en percepciones, estados y condiciones que denominamos *malestar social*?

Bajo esta lógica y como parte del actual modelo cultural (Bajoit, 1992; Martuccelli, 2007; Garretón, 2002), un interrogante adicional sería el hecho de que las nomenclaturas nuevas que utilizamos para designar los fenómenos que re-producimos, ¿serán parte del uso del lenguaje como forma de distinguirnos intelectualmente? Siguiendo a Bourdieu (1979), las denominaciones pueden inscribirse igualmente en las formas expresivas

de comunicar. Dicho de otra manera: la distinción al nombrar fenómenos considerados “nuevos o diferentes”, pudieran operar como un sintetizador de dilemas viejos o clásicos, pero con definiciones distintas e inscritas en el aire de los tiempos; es decir, en el ámbito de la moda intelectual (Simmel, 1972).

Situándonos contingentemente, el malestar es una manera nueva de expresar las inseguridades y las inestabilidades que genera una sociedad desigual en sus producciones, en sus retribuciones y en las formas de participación individual, grupal o por clase (o ambas). En cierto modo, cuando se percibe que dentro de una realidad compartida hay medios, bienes y servicios que se vuelven inalcanzables o de difícil acceso para algunos, estamos ante la experiencia de exclusión social. En la expresión misma de compartir la realidad, de estar junto a otros, se aparece la paradoja de lo lejano, lo distante, lo inasible.

Considerando lo anterior como una idea genérica, podemos recuperar algunas líneas analíticas que evidencian esfuerzos de profundización disciplinaria y de rigor conceptual en torno al malestar social. La producción realizada alrededor de los trabajos de Ehrenberg (1995), recoge de manera densa las expresiones referidas a este fenómeno desde sus componentes sociológicos, antropológicos y psicológicos. Al analizar el malestar individual y cultural, dicho autor releva los elementos relacionales entre el yo, como unidad psico-social y la necesidad de expresión del mismo, y al mismo tiempo el yo como entidad política, en la cual se hace presente el modelo de desarrollo como invitación y seducción cultural. La distancia que se produce entre esta entidad psicológica y política a la vez (pero posicionada en ámbitos distintos) trae consigo una propensión al desequilibrio y desajuste existencial; la inseguridad y la incertidumbre serían en parte ciertas dimensiones que configuran tal malestar.

En tal proposición teórica, nos enfrentamos a la manera como desde lo individual asoman nuevas relaciones sociales y por ende se prefigura una distinta configuración de los vínculos; es decir, un nuevo tipo de sociedad. De manera complementaria —en la invitación que hace este autor—, la soledad a

la cual se enfrenta el sujeto en sus procesos de individuación (producto de las transformaciones operadas desde el Estado como ente clásico regulador), genera formas diversas de socialización a las cuales se estaba habituando. Tal repertorio diverso y distinto —sin parámetros comparativos por cuanto se encuentra en proceso de producción o de hacerse—, implicará el surgimiento de zonas de incertidumbre y de riesgo no previsto. De manera concatenada, se instala el asombro frente a las inseguridades y la precariedad individual y social; el vértigo de lo variante puede vivirse como desafío u oportunidad, o bien como déficit e infortunio; más complejamente, como una suerte de matices y combinatorias entre las polaridades ya descritas.

Una segunda aproximación interesante referida al malestar social y cultural, se puede ubicar alrededor de los trabajos acerca de los movimientos sociales. En dicha línea de análisis, encontramos que parte de la discusión se centra en la repercusión que se logra desde las acciones colectivas, sea por la presencia o la ausencia de este tipo de acciones orientadas a disputar algunas orientaciones culturales hegemónicamente vigentes. Desde una perspectiva de los movimientos sociales en términos culturales (no exclusivamente como expresión de clase), hay autores que se interrogan sobre el aporte de este tipo de movilizaciones en su contenido defensivo, reivindicativo y de denuncia, que potencialmente caracterizan tal tipo de acciones colectivas. En la actualidad, los desafíos se vincularían con las modalidades elaboradas y con los catalizadores concretos de situaciones e indicadores de malestar social (Tarrow, 1994; Touraine, 1992; Garcés, 2000; Garretón, 1993; Jelin, 2002).

En términos de discurso y alcance normativo, los movimientos sociales seguirían en su planteamiento de denuncia del control que ejercen los grupos dirigentes dentro de la sociedad. Sin embargo, en la evidencia empírica y en los escenarios actuales, la reflexión se orienta hacia el carácter instrumental y situacional que tendría la acción reivindicativa. La historicidad habría sido reemplazada por la inmediatez que caracteriza

al actual modelo cultural. La preeminencia del presente se organiza como contenedor de las demandas. Ello sustrae la mirada de tipo diacrónico; asimismo, sitúa las reivindicaciones en una cuestión de racionalidades, más de tipo instrumental que expresiones de corte historicista y de afirmaciones estamentales o clasistas, o ambas a la vez.

Podemos deducir una tercera mirada acerca del malestar, en aquellos autores que se ocupan e interrogan a propósito de la constitución del sujeto (Bajoit, 2003; Castells y Calderón, 2002; Garretón, 1993; Verhoeven, 1997; De Munck, 1997). En algunos de estos trabajos, se observa que los procesos de individuación en contextos de transiciones o mutaciones culturales, potenciarían un trabajo paradójico en el individuo y —por extensión— en la sociedad. El malestar se ubicaría en los espacios producidos por la de-formalización normativa acontecida entre el individuo y las instituciones sociales.

La búsqueda de autonomía de parte de los sujetos y el carácter anacrónico de los sistemas tutelares, genera una forma en la cual los ámbitos no resueltos surgen como realidades desafiantes y agresivas. La falta de acuerdos explícitos o tácitos —así como los nuevos escenarios en los cuales se desenvuelven las prácticas de los sujetos—, presiona hacia formas en las cuales el carácter afirmativo de los individuos posibilita el paso a una cierta ambigüedad e incertidumbre moral (Inglehart, 1993). Tal condición compleja en su gestión, no es incorporada y resuelta de manera concreta por parte de los individuos. Esta situación causa desazón en lo individual y una distancia entre los sujetos y las instituciones sociales. Mientras los individuos se hacen conscientes de su condición de sujeto individual y colectivo, las instituciones se ven expuestas a procesos de agotamiento, deterioro y obsolescencia normativa; así como falta de incidencia en los procesos de regulación social.

En síntesis, el malestar adquiere matices y formas sociales distintas según el enfoque analítico utilizado. Lo notable de la situación de malestar, consiste en que éste se hace explícito de manera radical en tiempos de mayor conflicto y crisis social. En

ocasiones los análisis que se realizan del malestar como fenómeno social y cultural, pueden ser tratados de manera simple y reduccionista; también tienen la capacidad de potenciar respuestas coercitivas, al intentar regular y controlar situaciones que se derivan de este fenómeno generalizado.

II. EL CASO CHILENO: LOS JÓVENES Y LA TRANSGRESIÓN NORMATIVA

Una expresión de malestar específico se encuentra en la condición de los jóvenes chilenos sometidos a los nuevos lineamientos jurídicos que aporta la Ley de Responsabilidad Penal Adolescente (RPA), vigente desde junio de 2007.

Tomando en cuenta lo relativo que resulta presentar cifras en un coloquio de carácter internacional, plantearé algunos elementos que reflejan ciertas tendencias y las condiciones en las cuales la sanción jurídica que intenta responsabilizarlos, produce efectos de incertidumbre y malestar existencial.

A. *Consideraciones generales*

Una de las acciones de modernización que experimentó la sociedad chilena recientemente, fueron los cambios realizados a la legislación aplicable al sistema penal juvenil. Aunque se inscribe en las grandes transformaciones del sistema procesal a nivel global, dicha legislación se inspira en los cambios directamente vinculados con los jóvenes y su relación con el sistema jurídico.

A diferencia de las definiciones clásicas en las cuales el hincapié se hallaba puesto en la moratoria social, la adolescencia ha sido paulatinamente reemplazada por los propósitos que tendrían los jóvenes en su búsqueda y en la expresión del estar siendo. El enfoque referente a las distintas modalidades con las cuales los jóvenes se enfrentan a sus procesos de construcción de identidad, ha intentado cuestionar las orientaciones

con carácter de prescripción que ponían de relieve las nociones de deber ser. Nos encontramos frente a una diversidad de conceptos relacionados con las elaboraciones teóricas y disciplinarias que pueden trasuntar transiciones teóricas y políticas. Es decir, por un lado se revisan los enfoques clásicos aportados por la psicología y la sociología respecto de la niñez y la adolescencia. Por otro lado, tal lectura re-significada, influye directamente en la manera como se exponen en el escenario público, procesos que modifican el sistema de relaciones sociales instituidos con este segmento de la población.

La aproximación hacia el universo de los jóvenes que delinquen y reciben una sanción penal por ello, releva de manera principal la premisa bajo la cual opera la nueva ley. Se expresa la intención de querer pasar de una lógica proteccionista adultocéntrica, de carácter paternalista, a una lógica de sanción jurídica. En esta última opción, se lee al joven como sujeto de derecho: responsable de sus actos, con proyectos vitales que permiten la búsqueda de procesos orientados a la identidad individual y social. Tal lectura que se hace de los jóvenes, promueve espacios y alcances para que puedan ser percibidos como individuos responsables cuyos actos producen efectos en el medio social. De manera complementaria, esta lectura sobre los jóvenes responsables, se encuentra directamente vinculada con la propia autopercepción que debieran desplegar dichos sujetos.

En este nuevo contexto legislativo, se abandona la idea del discernimiento aplicado en el sistema jurídico obsoleto; asimismo, la edad de los jóvenes constituye una variable estructural para considerar el tipo de sanción aplicable una vez que tiene lugar la transgresión normativa de carácter jurídico. En tal lógica, inscrita en tendencias internacionales y en estudios comparados, se coloca como eje de interés la relación que habría entre los cambios operados en el conjunto de la sociedad y la influencia que ellos ejercen en el tipo de pensamiento de los jóvenes. En percatarse de la realidad social y de los efectos que en ella tienen determinadas conductas, radica uno de los

núcleos clave para comprender el sentido y los significados de una nueva forma de concebir el comportamiento juvenil y los dilemas del mismo, al enfrentar la sanción jurídica.

Las referencias empíricas se obtienen de una investigación ya realizada, cuyo propósito principal era apreciar los primeros meses de la aplicación de la nueva ley, y de las nuevas sanciones contempladas en dicho instrumento jurídico.² En este contexto de cambio, “el espíritu de la nueva ley” se orientaba a privilegiar aquellas sanciones que no privaran de libertad a los individuos; el propósito era evitar aplicar medidas de encierro, sin por ello eximir a los jóvenes de los delitos cometidos y responsabilizarlos de ellos.³

1. Datos relevantes

Con el fin de apoyar algunas de las reflexiones que contiene el presente artículo, proporcionaré datos de carácter general del fenómeno; habré de señalar, asimismo, las relaciones entre cuestiones de orden genérico y ciertos testimonios de los jóvenes que actualmente han sido sancionados por esta nueva disposición jurídica.

En el cuadro 1 se observan datos actualizados referidos a la distribución de los delitos juveniles en las distintas regiones del país; además, hace una comparación del número de casos entre el periodo previo a la nueva ley (RPA) y el posterior, es decir el sistema vigente.

² Los datos presentados corresponden a una investigación solicitada por el Ministerio Público de la Región de Valparaíso-Chile, 2007.

³ Las medidas consideradas eran las siguientes: amonestación (artículo 8); multa (artículo 9); reparación del daño causado (artículo 10); y servicios en beneficio de la comunidad (artículo 11).

CUADRO 1
DEFENSORÍA A LA QUE LLEGAN LOS JÓVENES IMPUTADOS
(CANTIDAD DE CAUSAS)

	<i>Junio de 2006 a junio de 2007</i>	<i>Junio de 2007 a junio de 2008</i>
Metropolitana sur	5.216	6.265
Metropolitana norte	4.403	5.402
Bío-Bío	2.443	2.902
Valparaíso	2.582	2.337
Araucanía	1.612	2.067
Los Lagos	1.017	1.685
Resto del país	6.259	7.224

FUENTE: Defensoría Penal Pública, febrero de 2009.

En relación con la distribución espacial y geográfica, la mayor cantidad de jóvenes que enfrentan la situación judicial, se concentra claramente en la región metropolitana, en la capital del país: Santiago de Chile. Las ciudades que siguen en magnitud, son aquellas comunas que presentan un mayor número de habitantes (Valparaíso y Bío-Bío). En el cuadro anterior se aprecia la distancia existente entre la metrópoli y el resto de las ciudades y del país en general. De manera complementaria, la gráfica ilustra los movimientos ocurridos antes de la entrada en vigor de la ley y los posteriores a ésta. Aparece un aumento de las conductas delictivas por parte de los jóvenes, resultado contrario a la expectativa que se tenía y que planteaba el proyecto-ley, en su formulación inicial. En concreto, se pensaba que la rebaja de la edad fijada para aplicar penas por delinquir (16 a 14 años), podría desincentivar la comisión de delitos por parte de los adolescentes.

En el cuadro 2 se puede apreciar el tipo de delitos en los que se ven involucrados los jóvenes en el país.

CUADRO 2
DELITOS IMPUTADOS A JÓVENES

	%
Robos	24.4
Hurtos	18.7
Robos no violentos	16.8
Otros contra la propiedad	10.1
Lesiones	6.0
Otros delitos	24.0

FUENTE: Defensoría Penal Pública, febrero de 2009.

El robo y sus variantes aparecen como los delitos que concentran la conducta disruptiva por parte de los jóvenes. Desde una dimensión comparativa, los delitos contra la propiedad no se encuentran significados de manera especial. Las investigaciones recientes que tratan de explicar la vinculación del adolescente con actos delictivos referidos a la propiedad, hacen hincapié en la tendencia de los jóvenes hacia la adquisición de objetos de manera ilícita, en una doble dimensión. La primera de estas dimensiones, refiere a la obtención de bienes de manera ilícita factibles de ser llevados a una transacción de tipo económica; es decir, apropiarse de manera indebida de bienes, para posteriormente convertirlos en dinero. La segunda dimensión remite al robo y sus variantes, las cuales pueden constituir una manera de obtener objetos materiales que son apropiados directamente por parte de los jóvenes, permitiéndoles al ser usados formas de expresividad y distinción. Esta segunda dimensión (identificada en distintas investigaciones) reflejaría formas y modalidades en las cuales los jóvenes buscan espacios y circuitos de inclusión social, en contextos altamente adversos de creciente exclusión, así como marginalidad social y cultural (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, 2006-2008).

En cuanto a las sanciones que se han aplicado desde la puesta en marcha de la nueva ley, se puede observar una tendencia

por aplicar aquellas medidas consideradas como innovadoras en el contexto de la nueva disposición legal. En el cuadro 3, se puede apreciar en orden decreciente la aplicación de tales medidas.

CUADRO 3
TIPO DE SANCIONES APLICADAS

	%
Servicio a la comunidad	29.1
Libertad asistida especial	22.2
Amonestación	17.9
Libertad asistida	14.6
Multa	6.4
Internación en régimen semicerrado	5.2
Otra	4.6

FUENTE: Defensoría Penal Pública, febrero de 2009.

El cuadro anterior ratifica la intención de la normativa: privilegiar medidas que eviten el encierro de los jóvenes. De manera complementaria, la posibilidad de vincular a dichos jóvenes con espacios comunitarios, tendría el efecto de producir una mayor interacción entre la sociedad y este segmento de la población. Asimismo, contribuiría a que los estigmas y desconfianzas cruzadas de parte del mundo adulto y juvenil pudieran llegar a ser modificados.

2. Datos locales

El estudio en la región de Valparaíso, presenta un comportamiento similar al que se observa en el conjunto del país, en lo referente al mayor número de actos delictivos cometidos en localidades con más población, así como también al tipo de medida aplicada. Las ciudades de Viña del Mar y Valparaíso son las que concentran mayor cantidad de causas. A la fecha

CUADRO 4
MEDIDAS APLICADAS; PENA PRINCIPAL, POR FISCALÍA

Penal	V. Mar	Valparaíso	Quilpué	V. Alemana	La Calera	Total general	Porcentaje general: penas
Amonestación	5	2	8	5	20	5.7	
Int. régimen cerrado	5	3		11	19	5.4	
Reinserción social							
Int. régimen semicerrado	11	20	7	1	39	11.2	
Libertad asistida	18	4	4	6	40	11.5	
Libertad asistida especial	48	12	4	14	88	25.0	
Multa	10	1		5	16	4.6	
Prestación servicios a la comunidad	44	27	14	14	114	32.6	
Sin información	1	9	1	2	14	4	
Total general	142	78	23	51	350	100	
Porcentaje general por fiscalía	40.5	22.3	6.6	14.6	100		

FUENTE: Ministerio Público Región Valparaíso (desde 8 de julio hasta 30 de noviembre, 2007).

de la investigación, la medida definida como: “servicios a la comunidad”, era aquella sanción que tenía un mayor porcentaje respecto del resto de las medidas contenidas en la nueva ley.

En los datos presentados en el cuadro 4, se puede apreciar directamente esta tendencia y los cambios operados en la legislación juvenil.

Sólo para referenciar lo geográfico, las ciudades de Viña del Mar y Valparaíso acumulan 62.8% causas respecto del resto de las ciudades y comunas. El resto de las fiscalías tiene una presencia menor en términos de números absolutos de casos y medidas aplicadas. Es claro que la población de ambas ciudades resulta cuantitativamente distinta de las comunas de Quilpué, Villa Alemana y La Calera.⁴

En términos explicativos y a modo de hipótesis que se formula en lo referente al comportamiento en todo el país, las ciudades de Viña del Mar y Valparaíso se consideran comunas con características de metrópoli en el nivel regional/local. La atracción que generan ambas ciudades —producto de sus condiciones materiales, el desarrollo tecnológico y los atributos como ciudades turísticas— las convierte en zonas propicias para cometer actos delictivos (Acta Congreso Nacional de Chile: 17 de octubre, 2007; PNUD, 2007-2008).

3. Algunos datos que caracterizan la comisión de los delitos

En relación con el sexo de las víctimas, un porcentaje considerable corresponde a las mujeres (67%); ello evidencia una ratificación de la cultura machista en la cual se desenvuelve la práctica delictiva: se trata de una re-producción directa de la cultura carcelaria del adulto (Cooper, 2005).

⁴ El número de habitantes por comunas y de manera decreciente es el que sigue: Viña del Mar, 292 203; Valparaíso, 276 474; Quilpué, 146 707; Villa Alemana, 115 569; y finalmente La Calera, 53 105. Fuente: Instituto Nacional de Estadística-Región Valparaíso, 2007.

La edad de las víctimas se ubica de manera preponderante en el rango de 19 a 30 años (33.3%), seguido de 20% en los tramos que corresponden a 31-40, así como 61 y más años (20%).

B. Las víctimas

En esta variable, se considera fundamentalmente la percepción que tiene la víctima de sí misma, las emociones que le genera un hecho en el cual la involucraron de manera involuntaria, así como también las primeras acciones emprendidas antes de iniciar la relación formal con el sistema jurídico. De manera convergente, se presentan algunas opiniones de las víctimas, en torno al dispositivo jurídico y a las consecuencias derivadas del mismo.⁵

Muchos de los entrevistados (80%) se sienten y autodenominan como la ley lo indica: como víctimas. La alusión a los derechos y su vulneración, la violencia del acto mismo, el carácter de ilícito, son en parte los argumentos que refuerzan la noción de *víctima* y la importancia que atribuyen al hecho sucedido.

En relación con el tipo de sanción, hay una clara distancia entre la asignada por el aparato judicial y las expectativas de las víctimas. Frente a la situación concreta, la mayoría de los entrevistados (60%), consideran “baja” la sanción impuesta y, en todos los casos, les parece que la medida adecuada hubiera sido la privación de la libertad, en su modalidad de encierro parcial o total.

Las víctimas afirman en general conocer la nueva ley y la responsabilidad asignada a los jóvenes en este nuevo instrumento jurídico: 73.3% de ellas afirman que —además de

⁵ A partir de este punto, se utilizará el contexto de los testimonios, afirmaciones, opiniones y comentarios cualitativos aportados por los adolescentes, de acuerdo con la complejidad vinculada con la situación de delito. El análisis metodológico se encuentra descrito como estructura de análisis de contenido en Blanchet y Gotman (1992).

responsabilizarlos—, habría una intención de reinsertar socialmente a los jóvenes infractores. Esta percepción se extiende a la hora de valorar la nueva ley, ya que 66.7% cree que el cambio de legislación sería un avance positivo.

Las víctimas presentan una dualidad comprensible que se inscribe en la relación de haber padecido un delito y, al mismo tiempo, estar participando de los cambios y transformaciones que ocurren en la sociedad local. Por una parte, cada entrevistado —en una visión global y genérica— aprueba favorablemente las acciones judiciales de carácter universal. Sin embargo, al tratarse de un evento que ocasiona la ruptura de la cotidianidad individual, surge la subjetividad y la distancia de lo valorizado en el plano general; de tal modo, las emociones se activan significativamente y se inhibe un análisis objetivo de la situación.

Siguiendo con lo anterior, cada individuo en su caso particular quisiera que la sanción del delito hubiera tenido una penalidad mayor. Los sentimientos de desprotección tanto individual como familiar aparecen y refuerzan este sentimiento de inseguridad, lo que evidentemente es comprensible en un enfoque psicológico (Goffman, 2009; Mead, 1963). No obstante, a dicha dimensión psicológica evidente se agrega la forma de amplificación social y cultural del fenómeno de la delincuencia, exacerbada por la cobertura que le dedican los medios de comunicación. Éstos, en la idea de concretar los intereses que les son propios, crean una ideología que intensifica la idea de lucha y de miedo frente a un enemigo interno. En la realidad actual de la sociedad chilena, serían los miedos vinculados con la delincuencia en general; tales temores se extienden a la delincuencia juvenil y, más precisamente, a los jóvenes.

C. Los jóvenes

Todos los adolescentes infractores son de sexo masculino; sus edades fluctúan entre 16 y 18 años: la mayoría se concentra en

los 17 años de edad. Los límites referidos a la edad se sitúan en los 15 años en el nivel inferior; en los 19 en el máximo.⁶

Respecto de la educación, la mayoría de los adolescentes del primer grupo cuenta con enseñanza media incompleta (68.6%); los del segundo grupo no concluyeron la educación básica (66.7%). Un porcentaje alto desde la representación estadística ha desertado del sistema escolar; ello refleja un retraso pedagógico importante, por la edad que tienen y el último curso que realizaron efectivamente: 57.1% (primer grupo) y 83.3% (segundo grupo).

¿Cuáles son las infracciones en las se han visto envueltos los adolescentes? Para el primer grupo: el robo por sorpresa (34.3%); para el segundo: el robo con intimidación (50%).

Respecto de la percepción que tienen los jóvenes de sí mismos, en los dos grupos se identifican en un porcentaje elevado como responsable o culpable (o ambos). En el caso del primer grupo, la responsabilidad alcanza un total de 42.9%; la culpa, 22.9%. En términos acumulativos, se logra un porcentaje que evidencia un razonamiento claro respecto de la situación en la cual se involucraron (65.8%).

En el caso del segundo grupo, 50% (tres jóvenes) se definen como “victimarios”; en dos casos se definen como “víctimas”, y hacen alusión directa al fenómeno de las drogas:

- . . . Yo fui el que le pegué, al loco.
- . . . Fuimos a un abreviado y me culpé: mis huellas estaban en la casa.
- . . . Yo lo hice.

⁶ Para facilitar el análisis, se hará referencia al primer grupo de jóvenes, integrado por los adolescentes que se encuentran cumpliendo la sanción en su domicilio o en centros especialmente creados para adolescentes infractores, o en ambos sitios. El segundo grupo, está conformado por los adolescentes que se encuentran en centros de encierro compartido con adultos: el Centro de Detención Preventiva de Limache y el Complejo Penitenciario de Valparaíso, respectivamente.

En ambos grupos los adolescentes infractores definen a los involucrados en el acto delictivo como “víctimas” o como “inocentes” (o los dos). En el primer grupo, 57.1% define al otro como “víctima”; 31.4% le otorga el carácter de “inocente”. Sumados ambos porcentajes, podemos afirmar que la visualización hacia el otro, se posiciona de manera convergente a la nomenclatura que utiliza el sistema jurídico y el pensamiento social práctico. El segundo grupo (los seis jóvenes) percibe que los sujetos involucrados en la comisión de delitos son “inocentes” (tres) y “víctimas” (tres).

La percepción de sí mismo, no acaba de lograr integrar la idea de los otros simultáneamente como entidades específicas y genéricas. En dicho estudio, aparece claramente que la definición propia debe pasar por considerar a quienes en parte definen la identidad individual. Para los jóvenes, la presentación de sí opera mediante el cumplimiento de la sanción judicial, sea que ésta se cumpla en libertad o en recintos cerrados. En tal lógica, los jóvenes se expresan de manera directa, clara, e incorporan a ese otro como parte de la realidad que viven en su experiencia cotidiana. En consecuencia, los jóvenes expresan una dualidad similar a las víctimas, pero en direcciones opuestas. Por una parte, el otro —que en este caso es la víctima del adolescente— es uno distinto, extraño y lejano, cultural y socialmente. Por otra, dicho sujeto distante se actualiza toda vez que los adolescentes recuerdan y asumen su situación judicial específica en la cual se encuentran; ello les permite tenerlo presente, más allá de sus propias voluntades y decisiones (Cooper, 2005).

Los adolescentes del primer grupo definen la sanción aplicada como “suficiente” en 62.9% de los casos. Entre los motivos que aducen, se pueden situar los aspectos que se inscriben en una medida que no les impone un sistema de internación. En opinión de los jóvenes, la idea de trabajar durante un tiempo determinado, permite evitar el encierro y, potencialmente, reflexionar a propósito de la conducta infractora. Desde un punto de vista relacional (82.9%), creen que la medida aplicada es proporcional a la infracción que cometieron:

- Porque es un hurto no más, está bien la condena.
- Es adecuada a la edad mía.
- Permite cumplir con el castigo.

En términos comparativos, 66.7% de los adolescentes del segundo grupo definen la medida aplicada como “insuficiente” (cuatro casos). Para este grupo, el encierro aparece como lo contingente y lo cotidiano; les produce una idea y una percepción de la sanción como “injusta”. En dicho grupo se distribuyen de manera similar: un caso califica la sanción de “suficiente” y un caso, como “regular” (16.7%). De manera convergente, en este grupo de jóvenes los mismos cuatro casos manifiestan que no hay proporcionalidad entre medida e infracción realizada. En consecuencia, en dicho grupo de adolescentes al ponerlos en la situación de una medida que les hubiera parecido que correspondía a su situación particular, expresan que la sanción adecuada habría sido brindar servicios en beneficio de la comunidad.

En términos de la medida y la estimación de dicha sanción, el primer grupo considera suficiente y proporcional la medida aplicada; sin embargo, la medida que ellos mismos hubieran elegido como primera prioridad habría sido la amonestación. Se trata de 12 jóvenes: 34.3%. De manera decreciente, 11 de ellos ratifican los servicios en beneficio de la comunidad como la medida óptima (31.4%). Cinco jóvenes se habrían inclinado por reparación del daño causado (14.3%). La multa aparece sólo en tres casos (8.6%). Tal diferencia entre la valoración de la situación contingente y lo deseado como acto proyectivo, refleja complejamente la contradicción de los individuos, cuando los imperativos sociales y normativos se producen con un carácter externo y cierto nivel coercitivo (Cooper, 2005). Los adolescentes de dicho estudio reconocen el control normativo y la necesidad de acatar la norma impuesta, con el fin de evitar nuevas medidas y el agravamiento de las mismas.

Desde un punto de vista del análisis e interés del estudio, resulta importante corroborar que las medidas que se plantea-

ban como distintas de las sanciones aplicables a los adultos, son consideradas de manera positiva por quienes se encuentran directamente implicados en fenómenos de tales características. Entre las medidas seleccionadas, “servicios en beneficio de la comunidad” aparece valorada por los propios sujetos, quienes coinciden en que se trata de una de las sanciones aplicadas con más frecuencia por las distintas fiscalías consideradas en el estudio. Si bien los jóvenes infractores mencionan la “reparación del daño causado” como una medida “deseada”, paradójicamente presenta un comportamiento marginal respecto del uso que se hace de ella en los primeros meses de aplicación de la nueva ley de responsabilidad penal del adolescente.

Desde un punto de vista cualitativo, los adolescentes que integran el primer grupo de análisis, estiman que la multa es una medida que no responsabiliza directamente a los jóvenes. En los casos aplicados, quienes asumieron las consecuencias de la medida fueron los padres. En los razonamientos obtenidos a partir de las conversaciones, se pudo corroborar que la aplicación de la multa fue compleja, ya que la situación socio-económica de los padres era precaria o insuficiente, lo cual a fin de cuentas agravaba aún más la situación familiar del adolescente. Por una parte, había apremio por conseguir el dinero y ello afectaba las interacciones dentro del núcleo familiar. Por otra, un temor cada vez mayor de no lograr cubrir el monto de la multa en los tiempos acordados y tener que regresar a las instancias jurídicas del caso:

- Porque las otras implican mucho trabajo.
- Porque es más fácil.
- Hubiese sido más fácil. Yo no tengo tanta plata, pero la podría haber conseguido.

En esta lógica planteada por los adolescentes, se muestra claramente que el pago de la multa trae consigo una complejidad mayor en el contexto de la nueva ley. En un enfoque norma-

tivo, habría al menos dos críticas que se aprecian de manera directa. La primera cuestiona la idea de responsabilidad que debieran asumir los propios jóvenes y endosa la responsabilidad —aunque no sea la intención— a los padres o a algún adulto vinculado con ellos. La segunda crítica sería la noción de acceso a la justicia de manera democrática, lo que pone en el tapete las diferencias sociales, económicas y culturales. En consecuencia, quienes disponen de recursos económicos familiares suficientes, tendrían mayores posibilidades de que la medida fuera cumplida en los plazos previstos. Analíticamente, se puede afirmar que la multa es una acción social que presenta efectos perversos o no deseados; ello aporta un espacio para reflexionar acerca de la relación entre pertinencia y contexto cultural (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1988).

Vinculado con lo anterior, los adolescentes de ambos grupos plantean en un porcentaje importante estar al tanto de que la nueva ley promueve la responsabilidad de los jóvenes. En el primer grupo, hay 68.6% que manifiesta conocer —bajo esta premisa— la intención de la ley. En el segundo grupo, sólo tres de los seis entrevistados declaran conocer la idea de “responsabilidad” de la nueva ley (50%).

Al cualificar la idea de responsabilidad, los adolescentes del primer grupo se remiten a la idea de la *normatividad social* o el *deber ser*. La noción del “cumplir con el deber” aparece en 15 jóvenes: 42.9%. En segundo lugar, 17.1% (es decir, seis adolescentes) plantean que la responsabilidad es la capacidad de responder por los actos cometidos. De manera decreciente y compartiendo similar proporción (es decir, 14.3%), conectan la responsabilidad con el hecho de respetar las normas sociales y las combinaciones que se dan entre respetar las normas, cumplir con el deber ser y responder por los actos cometidos.

En el segundo grupo, 66.7% (cuatro jóvenes) relacionan la responsabilidad como el acto de responder por los actos cometidos; sólo dos manifiestan respeto a las normas sociales.

En términos concretos, en ambos grupos se expresa una relación con la norma, basada en la interacción de carácter

sustancialista. En cierto modo, los colectivos sociales van creando y prefigurando un conjunto de valores y normas que en términos de socialización primaria y secundaria, se instalan como realidades a las cuales ningún individuo puede sustraerse. Cierta universalidad de los comportamientos sociales aparece como lo deseado; eso hace entonces la fuerza de las representaciones colectivas y lo válido que resultan por tanto los distintos dispositivos que procuran llevar a cabo dicho trabajo de socialización por acumulación de capitales (Bourdieu, 1979).

En tal lógica, se puede apreciar que —en su relación con la norma y en su definición de *responsabilidad*—, los adolescentes se inscriben de manera similar a lo que cualquier joven pudiera expresar. La impronta del modelo cultural tiende entonces a opacar la heterogeneidad y las biografías individuales de los sujetos, en especial los que han experimentado ciertas discontinuidades que los distinguen de los promedios. Resulta paradójico que lo situado y lo particular no adquiera una connotación distinta; se hace entonces compleja la relación entre un deber social (construido de manera idealizada por un *nosotros* genérico) y las prácticas culturales, encarnadas a partir de las formas concretas en las cuales acontece y transita la realidad particular (Bork, 2007). Potencialmente, no asumir esta paradoja en su complejidad, tiende a separar los sistemas institucionales de los mundos de la vida cotidiana de los sujetos.

En términos generales, en ambos grupos se estima que la sanción aplicada podría afectar la responsabilidad individual. En el caso del primer grupo, esto llega a 62.9%; es decir, 22 jóvenes de un total de 35 afirman que la medida aplicada sería un factor que les permitiría hacerse responsables de los actos cometidos. En el segundo grupo, sólo tres adolescentes (50%) creen que la sanción sería un medio de responsabilizarlos.

Respecto del contenido de la sanción, los jóvenes plantean de manera cualitativa y diferenciada, el tipo de enseñanza que tendrían las medidas para ellos. En el primer grupo, 57.1% afirma que la sanción les ha permitido reflexionar sobre la infracción cometida y las capacidades de no incurrir en conductas

delictivas. En algunos casos, la idea de inscribirse en el sistema educativo formal, surge de manera espontánea como un bien que cobra significación y valoración, lo cual resulta notable toda vez que dichos jóvenes han abandonado tempranamente el sistema educativo.

En contraste, algunos jóvenes afirman que la sanción no les permite obtener una enseñanza específica. Entre sus razonamientos, surgen cuestiones vinculadas con una falta de trabajo más personalizado que permita establecer una relación desde su condición de sujetos, no sólo como objetos del sistema penal vigente. En algunos casos, se plantea directamente la probabilidad de reincidir, pues forma parte de los recursos y prácticas con los cuales estructuran su cotidiano; asimismo, en algunos casos se cuestiona el sentido e importancia de la medida aplicada.

En relación con el aprendizaje, las respuestas del segundo grupo reflejan la condición material en la que se hallan sus integrantes. Tres jóvenes (50%) plantean que la sanción no aportará ninguna enseñanza; además, subrayan la condición de encierro y la falta de actividades como impedimento a la reinserción social. Para algunos de ellos, compartir con adultos infractores, les posibilita obtener aprendizajes en la comisión de delitos, lo que claramente les parece negativo. Sin embargo, dicha reflexión trae consigo una paradoja: igualmente lo consideran un *aprendizaje*, lo cual para estos fines significa mejorar la práctica delictiva.

Ambos grupos se refieren al encierro como realidad que los supera y de la cual quisieran escapar. La falta de actividades cuando se encuentran en privación de libertad, trae aparejada una rutina en la cual los jóvenes pueden agudizar su situación de marginalidad y de cultura delictiva. En las entrevistas sostenidas con los jóvenes, el encierro totaliza la realidad y los separa del mundo que para ellos resulta significativo, pues es ahí donde hallan vínculos afectivos y no sólo delictivos (Digneffe, 1989; Cooper, 2005).

Respecto de la reincidencia, se observa una clara tendencia general en ambos grupos a manifestar no tener intención de caer en ella. El actual estado de cosas (el cumplimiento de la sanción en situación de libertad o de encierro), aparece como una determinante para evitar repetir un comportamiento que les ocasione una situación similar. Sin embargo, en relación con esta afirmación habría que interrogarse que —como expresáramos anteriormente—, pudiera estar impregnada de la idealidad universal y de lo que se espera que ellos expresen. La interacción conversacional igualmente impone marcos interpretativos; ello en cierto modo sería un factor que pudiera disimular los procesos emocionales y existenciales por los cuales atraviesan dichos jóvenes.

Finalmente, manifiestan un conocimiento relativo en cuanto a la Nueva Ley (RPA), la valoración que hacen de ésta y las diferencias entre el sistema antiguo y el actual. En la manera como responden a tales preguntas, se aprecia un conocimiento que trasunta el haber experimentado el paso por los circuitos de protección o de rehabilitación (o los dos), existente y ratificado por el Estado chileno. La referencia a ciertas dependencias del Servicio Nacional de Menores, son muestra de un manejo y un conocimiento como “usuario”; ello coloca los procesos de institucionalización sufridos por los jóvenes, en el centro del análisis de este fenómeno.

Es importante destacar que para el caso de los jóvenes que se encuentran en sistemas de detención preventiva y en el Complejo Penitenciario, la RPA no cobra carácter único. De acuerdo con los datos aportados por cada uno de ellos, dicha ley adquiere matices positivos cuando se trata de jóvenes primerizos. La ley sería severa al tratar a los adolescentes reincidentes; por ello, claramente constituye un factor negativo que afecta de manera directa en el tipo de sanción y en las modalidades que ellas tendrían en su aplicación directa.

Los adolescentes infractores ponen en evidencia una condición material y estructural analizada por distintas fuentes y autores (PNUD: 2000-2002-2004-2006). La exclusión social

que los rodea, hace que —además de sus comportamientos— las intervenciones y los circuitos en los cuales hayan establecido contacto con los dispositivos institucionales, sean diferentes según los perfiles de cada uno. En este estudio se aprecia que los jóvenes que se encuentran tanto en centros de detención preventiva como en el complejo penitenciario, son los que tienen un retraso pedagógico significativo, así como una marginalidad evidente. Desde una dimensión cualitativa, la comprensión de las preguntas que contenía la entrevista abierta y la conversación misma, fueron explicadas reiteradamente. Los resultados mostraron no sólo incompreensión, sino ciertas dificultades cognitivas elementales del pensamiento social, lo que indica una deserción temprana de estos jóvenes del sistema educativo formal.

Siguiendo con las características de corte cualitativo, los jóvenes infractores expresan igualmente una mayor afectividad al referirse a la familia que han formado, o bien a sus familias de origen. Es importante poner de relieve esta condición, toda vez que en un plano de intervención, quedan aspectos que —si fueran re-significados— pudieran resultar clave en procesos de movilización y cambio.

Finalmente y en los anexos referidos a lo cualitativo, los jóvenes expresan una idea que explica la delincuencia juvenil, y que resulta coincidente con la de las víctimas. Se señalan los factores estructurales y las mediaciones de los mismos, según las particularidades de cada grupo social. En contraste con las víctimas, los adolescentes manifiestan distancia de la policía, por tratarse de actores que los estigmatizan y les aplican medidas de fuerza en los momentos de detención, lo cual aparece de manera reiterada y transversal en ambos grupos, independientemente de si se encuentran cumpliendo penas de privación de libertad o bien las otras, en las que pueden andar libres.

III. REFLEXIONES GENERALES

Más que hablar de la sociedad como el contenedor habitual en el cual se expresa el malestar, para efectos de esta presentación identificaré algunas instituciones sociales que pudieran gravitar a la hora de influir en expresiones específicas de malestar social y cultural.

Creo oportuno plantear que la perspectiva utilizada para referir la dimensión “instituciones”, no alude a éstas como entidades autónomas o estructuras escindidas de los individuos. En cierto modo, nos inscribimos en la invitación analítica propuesta por Bourdieu, en tanto las lógicas institucionales van influyendo en las acciones de los agentes y por ende en la manera como éstos responden a los requerimientos o regulaciones sociales. La relación estructural y estructurante apoya la reflexión que sigue *a posteriori*.

Desde esa óptica, las instituciones que operan como productoras de malestar y simultáneamente como contenedoras del mismo, en el caso de la sociedad chilena y más aún en la realidad de los jóvenes infractores de la ley, pueden resumirse al menos en dos formas sociales: *a)* la exacerbación de la seguridad ciudadana; *b)* los medios de comunicación de masas

A. La exacerbación de la seguridad ciudadana

Actualmente, la seguridad ciudadana asoma relacionada con esta afirmación deseable que evidencia niveles de integración de la sociedad. El discurso político en torno a la seguridad ciudadana aparece como legitimador de una manera de concebir las relaciones sociales, sin cuestionar las diferencias existentes entre los sujetos, las condiciones materiales y simbólicas que ellos expresan, ni las instituciones sociales que operan para definir el contenido mismo de la seguridad.

En tal lógica, la delincuencia se muestra como la antítesis de la seguridad, lo cual permite entonces simplificar el fenómeno mismo y generar una adhesión alta hacia las medidas punitivas

que enfrentan y controlan comportamientos de este tipo. En dicho contexto, la delincuencia requiere —además del control social habitual— un modo de relacionamiento que asegure la distinción entre los individuos que cuidan y preservan el orden, de aquellos que rompen las reglas de la convivencia social ordinaria.

Podemos apreciar que este tipo de discurso se organiza en torno al miedo; específicamente en el miedo hacia el otro. Como acto defensivo, tal miedo intenta alejar del horizonte cultural los rasgos, matices y diferencias que caracterizan las relaciones sociales que no se dejan atrapar en el promedio social. Esta forma de posicionamiento social refuerza las lógicas dominantes de quien define quién es el extraño, el distinto y el ajeno. Siguiendo a Güell (en Lechner, 2002), el miedo se instala entonces como frontera inexpugnable entre la intolerancia y el clasismo social.

Los jóvenes pobres o provenientes de sectores populares, se manifiestan de manera diferente y de-formalizada; ello causa una particular desconfianza dentro de la sociedad y hace viables diversos modos de estigmatización social y cultural. En este planteamiento, el sujeto joven, la condición de pobreza y la acción delictiva se correlacionan; se concatenan de manera directa. Se configura entonces una síntesis simplificada de la realidad de los jóvenes en particular y de la sociedad chilena en general. Bajo tal mirada, los jóvenes pobres serían —por definición— los principales responsables de la inseguridad y de los riesgos relacionados con la actividad delictiva.

B. Los medios de comunicación de masas

En la sociedad de redes —donde los medios de comunicación de masas adquieren un lugar central—, los discursos adoptan formas hegemónicas; se colonizan formas de representación social que circulan de manera directa, sin cuestionamiento y en ocasiones alcanzan grados de naturalización social (Lechner, 2002). En este caso en particular, la televisión de manera prin-

cial se apoya en imágenes que se repiten una y otra vez; logran crear una impresión en la audiencia y generan una idea compartida a propósito de la delincuencia y de su magnitud en el segmento juvenil de la población.

Los canales de televisión chilena dedican los primeros 10 y 15 minutos en el noticiario de cobertura principal a mostrar los actos delictivos cometidos por jóvenes. El bombardeo de imágenes es implacable; no sólo son de carácter violento, sino que la focalización de las mismas ratifica el estigma hacia los jóvenes pobres como arquetipo indisoluble de este problema. En tal manera de comunicar, el propósito no se sitúa sólo en la información del hecho o de la noticia acontecida: se afecta un imaginario o una representación social que transmite los miedos referidos al otro. Dicho modo de influencia social contribuye de manera directa a la consolidación de las distancias sociales prevalecientes; así, genera nuevas formas de discriminación y clasismo social. En algunos estudios se han mencionado los recursos mediáticos de los que se vale una sociedad tecnológica para generar procesos de fractura y fragmentación social, como forma de re-producir un tipo de orden social hegemónico (Lechner, 2002; Aguirre y Güell, 2002).

C. *Hacia el final.* . .

En términos conclusivos —pero siempre con una perspectiva abierta—, vale la pena ratificar que el sistema penal juvenil hace frente a diferentes escollos en distintos planos. Por una parte, requiere de recursos materiales que aseguren a los adolescentes que han perdido su libertad, la reinserción social como horizonte social y cultural que afecte las condiciones en las cuales se producen las transgresiones normativas. De manera complementaria, los jóvenes precisan de espacios participativos en los cuales puedan decidir sobre los compromisos pertinentes para lograr involucrarse, haciendo vínculo entre sus necesidades individuales y las que se originan de los imperativos de la vida en común. Por otra parte, se precisa reflexionar y cambiar

las formas de estigmatización social dirigidas hacia la población joven; en especial hacia aquellos que se encuentran en condiciones de pobreza. La doble estigmatización no sólo agrede al ofendido, sino que igualmente refleja el tipo de sociedad que se construye.

En síntesis, en este fenómeno se advierte la contradicción entre modernización y modernidades, lo que pone en jaque una vez más las invariantes de la sociedad chilena, referidas a las condiciones de pobreza y segmentación social. En dicho caso, los jóvenes y, más específicamente, aquellos que pertenecen a un sector concreto de la población. En tales dilemas sociales y políticos, se hace evidente la complejidad del malestar social y cultural inscrito en sujetos específicos y en condiciones históricas determinadas. Siguiendo en esta lógica, mediante dichos modos de enfrentar “los fenómenos y sus alternativas de solución”, se reflejan las formas de crear y ratificar los vínculos sociales, así como la manera de concebir y tratar a los niños, niñas y jóvenes. En este proceso de creación y constitución de sociedad, se refleja el horizonte que desea delinear un determinado colectivo humano. Son aquellos espacios en los cuales el existir no se define previamente, sino que son alternativas plásticas y estéticas en las cuales los sujetos logran armonizar o gestionar (o ambos) las necesidades individuales y sociales. En cierto modo, el contenedor que es la sociedad puede vivirse como imperativo con límites rígidos, o bien —en el decir de Galeano— como horizonte visualizado como utopía; en definitiva, como realidades heredadas y fácticas, dispuestas para ser transformadas y, así, influir en el malestar como producción cultural.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, Rodrigo, y Pedro Güell. *Hacerse hombres: la construcción de la masculinidad en los adolescentes y sus riesgos*. Washington, D. C.: OPS/ASDI/Fundación W. K. Kellogg/FNUAP, 2002.

- ARENDDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Introducción de Manuel Cruz. Pensamiento Contemporáneo 38. Barcelona: Paidós, 1998.
- AUGÉ, Marc. *Los no lugares, espacios de anonimato*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- BAJOIT, Guy. *Pour une sociologie relationnelle*. París: Presses Universitaires de France, 1992.
- BAJOIT, Guy; Françoise Digneffe; Jean-Marie Jaspard; Quentin Nollet de Brauwere, comps. *Jeunesse et société: La socialisation des jeunes dans un monde en mutation*. Ouvertures Sociologiques. Bruselas: De Boeck Université, 2000.
- _____. *Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Santiago: LOM Ediciones, 2003.
- BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- BERGER, Peter, y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- BERTEN, André; Pablo da Silveira; y Hervé Pourtois. *Libéraux et communautariens*. París: Presses Universitaires de France, 1997.
- BLANCHET, Alain, y Anne Gotman. *L'enquête et ses méthodes: l'entretien*. París: Nathan Université, 1992.
- BORK, Adela. *Estudio de Medidas Aplicadas a Menores Infractores en el Gran Valparaíso durante el primer tiempo de vigencia de la Ley 20.084*. Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Ministerio Público Región de Valparaíso, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *La distinción: critique social du jugement*. París: Les Éditions de Minuit, 1979.

- BOURDIEU, Pierre, y Jean-Claude Passeron. *La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. París: Les Éditions de Minuit, 1970.
- BOURDIEU, Pierre; Jean Claude Chamboredon; y Jean Claude Passeron. *El oficio del sociólogo*. Madrid: Siglo XXI, 1988.
- CALDERÓN, Fernando. *La reforma de la política*. Caracas: Nueva Sociedad, 2002.
- CASTELLS, Manuel, y Fernando Calderón. *¿Es posible la globalización en América Latina? 2 tomos*. La Paz, Bolivia: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/Fondo de Cultura Económica, 2002.
- COOPER, Doris. *Delincuencia y desviación juvenil*. Santiago: LOM Ediciones, 2005.
- DIGNEFFE, Françoise. *Éthique et délinquance: La délinquance comme gestion de sa vie*. Colección Déviance et Societé. París: Méridiens Klincksieck, 1989.
- DUBET, François. *Sociologie de l'expérience*. La Couleur de les Ideés. París: Seuil, 1994.
- EHRENBURG, Alain. *L'individu incertain*. París: Calmann-Levy, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et Punir: Dynamiques de l'action organisée*. París: Gallimard, 1975.
- GARCÉS, Mario, comp. *Memoria para un nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago: LOM Ediciones, 2000.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Manantial, 2001.

- GARRETÓN M., Manuel Antonio. *La faz sumergida del iceberg: estudios sobre la transformación cultural*. Santiago: Centro de Estudios Sociales-LOM Ediciones, 1993.
- GIANNINI, Humberto. *La "reflexión" cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*. Colección el Saber y la Cultura. Santiago: Editorial Universitaria, 1987.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Traducción de José Luis Gil Arista. Barcelona: Península, 1995.
- GOFFMAN, Erving. *Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- HERNÁNDEZ, Roberto. *Metodología de la investigación*. México: McGraw-Hill, 2010.
- INGLEHART, Ronald F. *La transition culturelle dans les sociétés industrielles avancées*. París: Economica, 1993.
- _____. "Choc des civilisations ou modernisation culturelle du monde?" *Le débat* 105 (mayo de 1997): 23-54.
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- KAUFMANN, Jean-Claude. *L'entretien compréhensif*. Colección Sociologie 128, número: 137. París: Éditions Nathan, 1996.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LAHIRE, Bernard. "La variation des contextes en sciences sociales. Remarques épistémologiques". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 51, núm. 2 (marzo-abril, 1996): 381-407.
- LECHNER, Norbert. *Las sombras del mañana: la dimensión subjetiva de la política*. Santiago: LOM Ediciones, 2002.

- MARTUCCELLI, Danilo. *Cambio de rumbo: la sociedad a escala del individuo*. Santiago: LOM Ediciones, 2007.
- MEAD, George Herbert. *L'esprit, le soi et la société*. Le Lien Social. París: Presses Universitaires de France, 1963.
- MOLITOR, Michel. "La socialisation des jeunes dans un monde en mutation". En *Jeunesse et Société: La socialisation des jeunes dans un monde en mutation*, compilado por Guy Bajoit, Françoise Digneffe, Jean-Marie Jaspard, Quentin Nollet de Brauwere, 15-18. Ouvertures Sociologiques. Bruselas: De Boeck Université, 2000.
- MUNCK, Jean de. *Contributions à une sociologie du sujet*. París: Éditions L'Harmattan, 1997.
- MUNCK, Jean de, y Marie Verhoeven, comps. *Les mutations du rapport à la norme: Un changement dans la modernité?* Ouvertures Sociologiques. Bruselas: De Boeck, 1997.
- RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- SIMMEL, Georg. *On Individuality and Social Forms*. Compilación e Introducción de Donald N. Levine. The Heritage of Sociology. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
- SUNKEL, Osvaldo. *Subdesarrollo latinoamericano y teoría*. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- TAYLOR, Steven J., y Robert Bogdan. *Introducción a los métodos cualitativos*. Barcelona: Editorial Paidós, 1987.
- TARROW, Sydney G. *Power in Movement: Social Movements, Collective Action, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- TODOROV, Tzvetan. *El hombre desplazado*. Madrid: Taurus, 1998.

- TOMASSINI, Bernardo, y Luciano Kliksberg. *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- TOURAINÉ, Alain. *Critique de la Modernité*. París: Fayard, 1992.
- VARELA, Francisco J. *Autonomie et connaissance: Essai sur le Vivant*. París: Seuil, 1988.
- VERHOEVEN, Marie. *Contributions à une sociologie du sujet*. París: Éditions L'Harmattan, 1997.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

DOCUMENTO

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO: 1998-2000-2002-2004-2006-2008. *Informe de Desarrollo Humano en Chile*.



El rostro femenino de la angustia: ser mujer hoy

Patricia Urquieta, Zulema Ballesteros,
Jimena Freitas, María del Carmen Sánchez¹

*Puesto que la esencia azarosa del mundo es cada vez más evidente,
y el caos carece ya de paliativos (los matrimonios no duran para siempre,
no nos esperan ni el cielo ni el infierno, ya no hay ideologías
ni religiones que ordenen convenientemente nuestros días),
necesitamos un mapa de urgencia que señale el camino entre tanto vacío.*

ROSA MONTERO, *Historias de mujeres*

INTRODUCCIÓN

Para algunos psiquiatras, el tiempo que vivimos se ha psicologizado. Sostienen que los hombres y las mujeres de nuestros días están “vacíos y surcados de inquietudes y desasosiegos”:² manifiestan aflicción, desconsuelo, desesperación, pesar, indecisión, incertidumbre. Para tratar esta angustia o ansiedad de vivir, proponen un diseño terapéutico no sólo psicológico sino también social. Paradójicamente, la interacción entre el individuo y su entorno es al mismo tiempo causa y solución de su malestar.

¹ Doctorantes del Programa Multidisciplinario en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (Cides-UMSA), La Paz, Bolivia.

² Enrique Rojas, psiquiatra español, en *La ansiedad* (Buenos Aires: Temas de Hoy, 1995).

En busca del rostro femenino de la angustia, cuatro mujeres doctorantes ejercitamos un relato polifónico, intentando un contrapunto entre la descripción de vida y la teoría, para construir un “punto de vista” que haga un aporte al debate sobre la vida cotidiana moderna.

Partimos de la teoría polifónica de Ducrot, con quien se derrumba la idea de que a un enunciado corresponde un sujeto. Ella nos señala que el autor de un enunciado no se expresa directamente, sino que pone en escena a diferentes personajes; el sentido del enunciado nace de la confrontación de esa pluralidad de personajes: es resultado de las distintas voces que lo componen.

Ducrot nos plantea una concepción teatral de la enunciación en la que propone tres “sujetos” al mismo tiempo: el productor del enunciado, denominado *sujeto empírico*, de naturaleza extralingüística; el *locutor*, responsable de la enunciación, y que gramaticalmente habla en primera persona (en nuestro caso, el enunciado es la escritura; por lo tanto, el locutor es el redactor, o más bien la redactora); y los puntos de vista, las intenciones u orientaciones argumentativas (de qué se quiere persuadir) son atribuidos al *enunciador*.

En palabras del lingüista Mario de la Fuente: “Desde esta perspectiva teatral de la enunciación, el locutor sería aquel personaje que se responsabiliza de lo que se dice en el discurso y que gobierna y organiza las diferentes voces que aparecen en el mismo”. Citando a Ducrot, nos dice que por medio del enunciado el locutor da existencia a unos enunciadores cuyos puntos de vista y actitudes organiza, y que su posición propia puede manifestarse ya sea porque él se asimile a tal o cual de los enunciadores o simplemente porque ha elegido hacerlos aparecer y porque su aparición resulta significativa (De La Fuente García, 2005: 243).

Para muchos autores que han ampliado las propuestas de Ducrot —continúa De la Fuente—, la noción de *polifonía* es una característica intrínseca de la lengua; es decir, las unidades lingüísticas contendrían construcciones polifónicas en su

significación que harían referencia a los puntos de vista que homologan.

¿Cuál es la importancia que ello tiene para nuestro trabajo? Si el lenguaje es argumentación, la subjetividad —según la teoría polifónica— es fuente del sentido; además, la esencia del lenguaje consiste en transmitir una actitud frente a las cosas que —inaprensibles lingüísticamente— son comprendidas en el seno de los discursos que evocan (Bonnin, 2009: 6-7). Intentamos plantear que ser mujer hoy, en la modernidad, es una experiencia que todavía está lejos de ser liberadora y que —volviendo al problema de la subjetividad— esto puede ser expresado ya no de la clásica manera en que un individuo munido de herramientas racionales, transmite su experiencia individual, sino como una escena cristalizada lingüísticamente, en la que las historias de vida y —más que eso— la comprensión de la vivencia subjetiva, dota de sentido a la argumentación.

Precisamente, apoyadas en dos retratos de mujeres urbanas —quienes, a pesar de las diferencias entre sus situaciones culturales y de clase, experimentan la angustia de la vida moderna—, reflexionamos acerca de las contradicciones que viven en el contexto del espacio ganado por las conquistas de su tiempo así como sobre la permanencia de pautas y modelos tradicionales.

El análisis que presentamos aquí —por lo tanto— es una especie de tejido en el que se entreveran las historias de vida de otras dos mujeres que hacen eco en las nuestras propias; recordamos con Rosa Montero que siempre podemos reconocernos en las *Historias de mujeres*,³ que cada una de nosotras encierra dentro de sí todas las vidas.

Nuestra línea argumentativa se construyó con base en tres ejes de análisis: el primero, la experiencia inquietante de vivir en tránsito, en un tiempo inestable y movedizo, en una modernidad que carece de modelos de identidad femenina; el

³ Título de una compilación de biografías literarias publicada por Alfaguara en 1995.

segundo, las exigencias y autoexigencias que acarrea el estilo de vida planteado por la modernidad; y tercero, las contradicciones implícitas en la convivencia de tradición y modernidad.

I. DOS HISTORIAS DE VIDA COMO PRE-TEXTO

Candelaria es una mujer de 30 años: de pollera, analfabeta en un país que se ha declarado libre de analfabetismo y que está ocupado en gestiones ante la Unesco para que esto se reconozca mundialmente. Tiene un hijo de 11 años con deficiencias escolares, que asiste a una escuela pública en un barrio cerca de su lugar de trabajo como empleada doméstica, donde hay niños y niñas de diferentes condiciones sociales, entre los cuales Candelaria y Alex pertenecen a los de abajo. Candelaria nació en Perú, como 11% de los habitantes de la ciudad de La Paz.

Migra a esa ciudad porque es un destino que le queda más cerca que Lima, a pesar de la hostilidad que le gana su condición de “peruana”. Oculta su origen para conseguir trabajo y se oculta también del padre de su hijo, que cada vez que sale de la cárcel quiere “recogérselo”, aunque mientras vivió con él le hundía la cabeza en el agua para aterrorizar a su madre. Dicho individuo es peruano, lo mismo que el nuevo marido de Candelaria, éste sí bueno y no violento, aunque todavía no ha resuelto su estatus con ella. Candelaria llora porque no tiene relación con la familia de él, derecho que se adquiere luego de pasar el rito de presentación que consiste en que la familia del hombre visita a la de la mujer y ofrece cerveza en señal de aceptación de la unión. Aunque Candelaria y su pareja no se han casado, viven juntos; como corresponde a las pautas modernas, ella tiene una vida propia, un cuarto propio, al margen de que las condiciones de esta independencia sean mucho peores de lo que le ofrece la señora que la contrata y que la quisiera preferentemente “cama adentro”. Antes de salir a trabajar, Candelaria debe cocinar a las 5 de la mañana, dejar la comida envuelta para que permanezca caliente, y su hijo se

alimente antes de ir a la escuela; también para que su marido encuentre cena cuando ambos vuelvan a su cuarto a las 9 de la noche, después de trabajar.

Laura es periodista de televisión; tiene 40 años y ha ganado premios en Nueva York. De rasgos mestizos, nació en un ambiente donde prosperar, ascender, esforzarse, es una virtud: “el futuro se construye”; busca movilidad social. Cumplió sus hitos, logró admiración, jugó bien las cartas de lo establecido por la vida moderna. Tiene auto, departamento y es sujeto de crédito. Aunque cuenta con trabajo seguro y vacaciones pagadas, siente la falta de pareja y de hijos. Conoce Europa; hizo cursos en Brasil; tuvo novio en Alemania; y habla inglés. Cansada de viajar sola, se prometió nunca más hacerlo; para compartir su vida hace yoga y va al gimnasio. Su angustia: la soledad de la libertad.

Trabajamos con estos perfiles, más bien imágenes, detenidas de un momento de sus vidas: como fotografías retocadas, sin intentar traducir sus angustias sino interpretarlas desde una mirada crítica (reflexiva), recurriendo a conceptos aprendidos.

II. IDENTIDAD, CONTRADICCIÓN Y DEMOCRACIA

Tres son los principales planteamientos que surgieron. El primero: hay una condición de ser mujer que nos es común; en ella podemos reconocernos: hay algo en la vida de las otras mujeres que nos habla de la nuestra. Planteamos lo común sin dejar de reconocer las particularidades a la hora de vivir esa angustia; lo distinto: la intensidad y el lugar desde donde se viven; lo común: la incertidumbre y ansiedad de vivir y ser mujeres.

El segundo: por ser la mujer el sujeto social por excelencia —debido a su funcionalidad—, lleva el mayor peso del proyecto de modernización que exige de ella un rol esquizofrénico como persona libre y sujeta a la vez; liberada mediante formas legales con el fin de contar con su aporte a la reproducción del

capital, pero sujeta —mediante prácticas de la vida cotidiana— a mantener su función de sostén de la estructura familiar. Para lograrlo hace de su vida cotidiana una *performance* perpetua, muchas veces escenificando con histrionismo su aparente libertad.

El tercero: sostenemos que no hay una ruptura esencial, que en palabras de Giddens sería la posibilidad de la *democratización radical*⁴ de la vida de las personas, incluyendo una transformación de la intimidad.

III. LA MODERNIDAD

A diferencia de las tendencias posmodernistas que consideran que el sistema social de la modernidad se habría agotado, Giddens sostiene que la modernidad es un orden pos-tradicional, pero que sus formas y hábitos tradicionales no han sido reemplazados totalmente por el conocimiento racional. Propone retematizar la naturaleza de la modernidad: matizar la suposición de que ésta podría conducirnos a un mundo más feliz y seguro.

En tal sentido nos planteará que los efectos producidos específicamente por la sociedad industrial proporcionaron riesgo, contingencia y peligro tanto para las existencias individuales como para la colectividad, inseguridad que se intentó reencauzar por la vía de la oferta de la seguridad mediante la racionalidad. En el camino a la realización de los fines de la modernidad, la libertad, el bienestar y la democracia, lo que se dio más bien fue un proceso de modernización con consecuencias perversas. Para este autor, la modernidad es un fenómeno de doble filo: además de sus grandes ideales, tiene un lado sombrío que es el que resaltamos aquí.

⁴ Cursivas del autor en *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* (Madrid: Ediciones Cátedra, 1995), p. 165.

Desde una perspectiva temporal, la modernidad tomó preferentemente la forma de futuro, mediante la promesa implícita de un mundo mejor. La democratización de la vida cotidiana mediante el abaratamiento de los bienes materiales, el acceso a la información por medio de la tecnología, y la promesa de una educación más equitativa y universal, son una faceta de dicha utopía moderna.

Diremos que la modernidad plantea el tiempo en términos lineales y acarrea la idea de un evolucionismo social que remata en el bienestar colectivo. Aunque encontrarse en tránsito podría implicar estar pasando de un modelo cultural a otro, éste todavía no es caracterizable; o sea, no resulta evidente; no se podría sostener que hay indicios de que estemos transitando de la tradición a la modernidad, que estemos poco a poco dejando la tradición atrás o pasando del esquema de la mujer subyugada al de la mujer libre.

En la idea de *tránsito* va implícita una falta de concreción de las dimensiones de tiempo y espacio. Un espacio indeterminado equivalente a un no lugar y una temporalidad inasible que puede ser descrita como un antes y un después entremezclados, un permanente ir y venir, una suerte de marcha y contramarcha en la que el presente no es vivido plenamente: lo que desde el punto de vista de los textos actuales de autoapoyo a los que hace referencia Giddens, es la causa del malestar social. Dicha fuente de análisis de la vida moderna explica el estrés como la incapacidad de vivir el ahora porque la mente está habitada por el recuerdo nostálgico del ayer (o atrapada en el repaso de las acciones que quedaron inconclusas), así como por la proyección ansiosa y anticipada del futuro.

Tal figura o noción de “estar en tránsito” se acerca al concepto de *discontinuidad* que Giddens desarrolla en 1990 en *Consecuencias de la modernidad* y que utiliza para explicar el desarrollo del periodo moderno de la Historia. Nosotras diremos además que no hay un proceso social sin un espacio tiempo; ambos, constitutivos de la identidad. Giddens plantea que la

vida social moderna está caracterizada por un profundo proceso de reorganización del tiempo y del espacio.

Por otra parte, la modernidad trae un nuevo estatuto del sujeto, cuyas principales características son su vínculo con el sí mismo, con la construcción de su individualidad, y su vocación racional. Estos dos aspectos del desarrollo de las sociedades modernas son los instrumentos principales con los cuales ejerce el control de los mundos natural y social, pero con la consecuencia de su desvinculación de la tradición. La modernidad —asegura Giddens— va relacionada con la socialización del mundo natural: la sustitución progresiva de estructuras y acontecimientos por procesos socialmente organizados. “No sólo la vida social misma, sino lo que solía ser considerado como ‘naturaleza’ se convierte en algo dominado por sistemas socialmente organizados” (Giddens, 1995: 41).

La individualidad violenta los esquemas gregarios, colectivos, comunitarios; la razón se desvincula de la tradición, de la cultura, del mito. Según nuestro autor:

Con el desarrollo de las sociedades modernas, el control de los mundos natural y social, el dominio del macho, se concentró en la “razón”. Justamente cuando la razón se desvió de la tradición y del dogma, también lo hizo de la emoción [...], división institucional que correspondía estrechamente a las líneas de los papeles sociológicos de cada sexo (Giddens, 1995: 181).

Nos dice además que

La modernidad es inseparable del ascenso de la razón, lo cual implica asumir que la comprensión de los procesos físicos y sociales sustituye al papel arbitrario del misticismo y del dogma. La razón no deja sitio a la emoción, porque simplemente ésta cae fuera de su dominio; pero de hecho la vida emocional se ha reorganizado en el marco de las condiciones cambiantes de las actividades del día a día (46-47).

IV. SEXUALIDAD E IDENTIDAD

Este modelo civilizatorio (de potenciamiento del individuo dueño y gerente de su cuerpo y voluntad), con pretensiones universalizadoras —por razones que la teoría de género explica abundantemente—, se hace a partir de la centralidad de lo masculino; tal proceso afecta la identidad femenina construida alrededor de su funcionalidad.

La identidad del ego se hace muy problemática en la vida social moderna; especialmente en la época reciente, las mujeres se han visto lastradas, *de facto*, con la tarea de administrar el proceso de transformación de la intimidad que ha desencadenado la modernidad (Giddens, 1995: 162).

Este autor nos habla de las transformaciones de la vida personal en el campo de la sexualidad y de las funciones sexuales como el rasgo maleable de la identidad personal, punto de primera conexión entre el cuerpo, la auto-identidad y las normas sociales. Citando a Foucault, señala que la “hipótesis represiva” de la que éste habla quiere decir que las instituciones modernas nos obligan a pagar un precio (la represión) por los beneficios que ofrecen (27).

¿Por qué incluir aquí la dimensión de la sexualidad? Por ser “un punto de referencia especialmente denso para las relaciones de poder” (Giddens citando a Foucault, 1995: 27). La sexualidad es fundamental para el “régimen de verdad”, característico de la modernidad, nos dice. La sexualidad con el significado que tiene hoy para nosotros aparece a finales del siglo XIX, planteada como problema cuya solución es refrenarla: la preocupación indagaba sobre las enfermedades a las que estaba expuesta la mujer, a diferencia del hombre. La sexualidad, por lo tanto, es un constructo social que opera en campos de poder: no meramente un abanico de impulsos biológicos que se liberan o no lo hacen (Giddens, 1995: 31).

La conexión entre sexualidad y auto-identidad se debe a Freud. Para Foucault, las sociedades modernas —en contraste con las premodernas— dependen de la generación del biopo-

der; ello tiene que ver con la sexualidad, con el tratamiento del cuerpo, con someterlo a la disciplina: la dieta como un poder administrativo del cuerpo, la responsabilidad sobre el desarrollo y la apariencia del cuerpo en manos de su poseedor: se trata de una naturaleza reflexiva del cuerpo (39).

La cuestión de la identidad es una construcción compleja que en la perspectiva de Giddens se encuentra relacionada con la narrativa reflexiva del yo; en realidad con la reescritura de la narrativa del yo en la medida en que la construcción identitaria de la mujer se hizo alrededor de su maternidad, de su rol reproductor y en función de un amor romántico, que no fue correctamente interpretado por el sexo masculino, el que más bien construyó su identidad en el trabajo y en su supuesta cualidad sexual diferenciada y centrada en el falo.

En la modernidad tardía hay una serie de transformaciones que atribuyen una nueva cualidad a esa identidad. No hay una sola identidad: las pertenencias son múltiples. Dentro de las exigencias modernas hay más multiplicidad, más espacios, más referencias, más organizaciones a las cuales la mujer pertenece. Se hacen más evidentes aspectos de identidad étnica, por ejemplo, que generan conflicto: ser mujer indígena antes era menos complicado, simplemente se quería ser blanca. El mandato era borrar la cuestión étnica. En la modernidad aparece la posibilidad de reivindicar la figura de mujer indígena; en Bolivia concretamente, se abre la posibilidad de su participación en la política: Nuevas posibilidades identitarias como ser concejala, representante, líder sindical, son canalizadas, aunque siempre en función de la supremacía masculina.

Antes las posibilidades de reconocimiento o de colocación social se basaban en ser buena esposa y abnegada madre; hoy es requerimiento de la mujer moderna ser —además— profesional, trabajadora, generadora de ingresos y participar en la política. Se trata de una coyuntura más exigente, que busca tanto la colocación familiar como la colocación social.

V. EXIGENCIAS Y AUTOEXIGENCIAS

Si bien hablar de la mujer hoy es referirse a un sujeto más autónomo que ha conquistado espacios antes vetados, cuyas condiciones se han modificado como consecuencia de una nueva normativa y del restablecimiento de sus derechos, la paradoja consiste en que estas expresiones de la modernidad no le han significan beneficio ni bienestar pleno; al contrario, las exigencias del presente tiempo la han atiborrado de nuevas obligaciones, roles y funciones que cumplir. Reconocidas sus capacidades, el modelo económico capitalista ha puesto nuevamente la mayor parte del peso sobre ella. Antes dicho peso se hallaba en la dimensión íntima familiar; hoy se le suma la dimensión pública, laboral, aunque le resuelve sólo formalmente las condiciones de este nuevo desempeño.

Se ha construido la imagen de una mujer múltiple capaz de adaptarse a diferentes situaciones, pero que participa de una nueva forma de violencia contra sí misma porque se ha vuelto autodestructiva, debido a una autoexigencia sin límites: desdoblamiento riesgoso de la vida de la mujer que le produce angustia de vivir.

La angustia es entendida como construcción social a la vez que condición propia de la modernidad; aunque antes de la modernidad el sufrimiento social ya había sido vinculado con la mujer, con una construcción social ligada a ser madre abnegada, sacrificada. Este legado patriarcal no ha sido abandonado, más bien confluye con las exigencias y autoexigencias del tiempo actual. La vida moderna jala dos matrices históricas en un contrapunteo que inyecta tensión en su existencia.

La modernidad exige transgredir permanentemente todas las normas: las mujeres están compelidas a hacerlo. Se trata precisamente de otra contradicción: la mujer es acusada de ser transgresora, al mismo tiempo que se le demanda transgredir.

El proceso de incorporación de la mujer al ámbito laboral y de supuesta igualdad con el hombre, constituye una marcha-contramarcha que también tiene perversiones porque ocasiona

un desplazamiento que nuevamente cae en ella. Una mujer que genera dinero, puede desequilibrar la armonía de su vida en pareja y colocarla en un nuevo círculo de explotación (explotación que es otra forma de sujeción); por lo tanto, se trata de una recreación, un desplazamiento de formas de sujeción encapsuladas en formatos modernos.

La pregunta consiste en si esta búsqueda de adaptación al modelo de mujer moderno no resulta infructuosa; si ser líder, decana, autoridad, gerente o autónoma económicamente, consagra su búsqueda o más bien le acarrea una nueva forma de sujeción. Muchas mujeres reflexionan sobre ello y optan por retornar a la dependencia, esta vez como una estrategia elegida, pensada, de restablecimiento de la equidad; no sólo para dicho fin, sino también para restablecer el predominio del hombre, de una autoridad que —aunque sea ficticia— se realiza en pro de las relaciones armoniosas de su existencia; es decir, para resolver la crisis que la tensión le genera, vuelve a la vieja estructura para restablecer la armonía y las relaciones socialmente convenidas.

Se puede decir que hay un tipo de liberación que está hipotecada: se trata de un desplazamiento de las formas de sujeción. En Bolivia las mujeres tienen acceso a la educación superior: más de la mitad de las jóvenes bachilleres son universitarias. Se podría afirmar incluso que hay carreras de profesionalización que constituyen nichos femeninos; para ciertos estratos sociales, la universidad se ha convertido en un vehículo de movilidad social, en un proceso de avance de la mujer.

Si bien esto es evidente, hay una reproducción de segmentación encapsulada: muchas mujeres entran a la carrera de ingeniería, pero pronto el “lugar que les conviene” es ingeniería de alimentos, ingeniería industrial; o bien las que estudian medicina en su gran mayoría no optan por especializarse en cirugía —muchos menos en microcirugía— porque sus condiciones del entorno (es decir, sus posibilidades de finalización de proyectos de largo aliento y el mercado de trabajo destinado a las mujeres) hacen que se “queden” en medicina general o tal vez se

especialicen en pediatría. Al no romper la sujeción, la modernidad reproduce nuevas formas, nuevos formatos de sujeción; simplemente se maquilla la forma: dicha vinculación sólo se ha desplazado. Capitalismo y patriarcado parecen trabajar en función del mantenimiento del orden establecido para ellas.

VI. LAS GRANDES CONTRADICCIONES DE LA VIDA MODERNA

Para Jesús Martín-Barbero, la ambigüedad de la vida social no es reciente, mucho menos característica particular de la modernidad que arrastra rasgos premodernos. Junto a Le Goff, nos habla de la práctica y del imaginario popular en la Edad Media no como dualidad entre lo mágico y lo racional, o entre lo bueno y lo malo, sino como una misma cosa a la vez: como una constitución resuelta, como otra forma de estar en el mundo (Martín-Barbero, 1987: 83-86).

Esta idea problematiza de algún modo la que puede estar viendo lo moderno como algo concreto y delimitado, en oposición a lo tradicional también con contornos claros. Modernidad/tradición es un eje de mucha complejidad, que se encuentra lejos de ser lineal; no es posible ubicar la tradición atrás y pretender que es lo que ya fue, ni la modernidad como lo que le continúa, sea presente o futuro; o como aquel lugar a donde nos dirigimos. Acaso habría que figurar más bien un proceso ondulante.

Hay fuertes niveles de tradicionalidad en la vida de la mujer boliviana, sería una reducción grosera sostener como generalidad —por ejemplo— que la mujer de clase media tenga una cultura occidental y por lo tanto pueda ser llamada “moderna”; o que los rasgos de cultura tradicional habiten principalmente en mujeres de cultura popular. Parece más atinado plantear que —en general— las mujeres viven una gran contradicción en muchas dimensiones de su vida.

Precisamente su vida cotidiana les recuerda muchas veces que la emancipación femenina no logró concretarse de manera radical, cuando se ven ancladas en estrategias del modelo

patriarcal que recurren al mantenimiento de esquemas tradicionales para asegurar la vigencia de su dominio.

A pesar de las importantes conquistas del movimiento femenino, sobre todo en el ámbito de la participación política, la estructura arquetípica mujer-madre no se ha modificado; las mujeres no hemos roto con la naturalización de ciertos mandatos y obligaciones: seguimos siendo definidas y definiéndonos por una razón de utilidad. La mujer se debate hoy entre el cumplimiento de sus asignaciones y la consecución de su propio deseo. Tenerlo todo: armonía en su entorno y satisfacción personal, entraña un costo que se mide en niveles de ansiedad y angustia.

Las mujeres salen a trabajar por motivos distintos: en unos casos por subsistencia material; en otros, por subsistencia emocional. Es lo que muestran las parcelas de vida que analizamos. En general hay una valoración de la mujer que no sostiene dependencia material del hombre; sin embargo, muchas mujeres con condiciones, habilidades, títulos, se hallan en casa. Hay áreas de autonomización pero también hay áreas de dependencia: esa es la contradicción. En muchos casos, mujeres que sufren violencia trabajan, incluso mantienen el hogar. ¿No era que la autonomía económica liberaba de la violencia a las mujeres? Esta relación no parece ser tan mecánica; del mismo modo, el hecho de que una mujer sostenga materialmente el hogar tampoco parece ser sinónimo de autonomía. Muchas mujeres todavía creen que es su deber preservar la familia pues se trata de la institución que genera estabilidad y seguridad para los otros; principalmente para los hijos. Este es otro anclaje bajo el modelo de familia biparental.

Giddens encuentra una relación entre los papeles de los sexos y el amor. Su planteamiento acerca del amor romántico explicaría la creación del hogar, el cambio de relaciones entre padres e hijos y la “invención de la maternidad” (todos ellos factores estrechamente ligados al status de las mujeres que prevalece hasta hoy); al mismo tiempo, sostiene que el matrimonio es una trampa en la que las mujeres caen deliberadamente pues

carecen de mapas para construir una identidad al margen de lo establecido. La paradoja radica en que el matrimonio es utilizado como medio de lograr una autonomía (Giddens, 1995: 59).

Efectivamente, el prototipo de mujer no ha cambiado de manera radical; no se ha terminado con el mito de ser madre, simplemente se ha retrasado: ahora muchas mujeres forman pareja y tienen hijos a una edad más avanzada. Al mismo tiempo que hay mujeres que se niegan a ser sometidas, a tener hijos, a hacerse cargo de lo doméstico, persiste el imaginario de “casarse de blanco y con la bendición de la iglesia”.

Indiscutiblemente se puede profundizar esta línea de reflexión; se podrá decir, por ejemplo, que mantener o retornar a lo ritual es también una expresión de la posmodernidad, lo mismo que la reaparición de valores conservadores. Sin embargo, volviendo a nuestra veta de análisis, diremos que se trata de una búsqueda de seguridad en un tiempo inestable, de riesgo e incertidumbre. La mujer de clase media y la de clase popular convergen en la búsqueda de su seguridad: una mediante el reconocimiento social; la otra mediante el reconocimiento del otro. Asistir al gimnasio y dedicarse a la crianza de hijos exitosos son los nuevos preceptos de la maternidad moderna; cumplir este nuevo ritual proporciona el reconocimiento deseado, probablemente equivalente a la seguridad que a Candelaria (de clase popular) le proporciona ser aceptada (reconocida) por la familia de su marido. Giddens denomina a esto “seguridad ontológica” del ser humano: la confianza que los seres humanos tenemos en la continuidad de nuestros entornos sociales y naturales de acción.

VII. LA RUPTURA ESENCIAL

Ya no se puede hablar de una actitud pasiva de la mujer. Cuando hablamos de *mujer* hoy, nos referimos a una persona más autónoma, a la que ya no puede denominársele “subalterna”. Sin embargo, la revolución de la mujer es permanentemente

cooptada por una forma de democracia que incorpora en su discurso los derechos, la noción de *equidad*, las nuevas identidades culturales pero sin plantearse un cambio estructural, así como por un modelo capitalista que sólo reconoce a la mujer en función del beneficio que significa incorporarla como un nuevo contingente a la producción.

La emancipación de la mujer no termina de concretarse porque el sistema reinante la funcionaliza, ondeando sus banderas para —en realidad— mantenerse vigente. Aunque en Bolivia las mujeres han logrado ingresar al espacio político municipal, todavía persisten estrategias para no dar lugar al cambio: para lograr su aislamiento en muchos casos se la ridiculiza —por ejemplo— poniendo de secretaria de actas a una analfabeta, recordándole que está allí por la ley de cuotas que hay que cumplir.

Otra práctica ha sido utilizar a las mujeres de relleno, ofreciéndoles participar como titulares en las listas con el propósito de —una vez ganada la elección— usurpar su lugar. Para las mujeres que no permitieron tal atropello, los costos han sido muy altos: fueron golpeadas, agredida su familia, o violadas y extorsionadas con la amenaza de hacer pública esa nueva condición vergonzante.⁵

Su incorporación a la vida pública, la misma aplicación de la ley de cuotas (resultado de una persistente y larga lucha del movimiento de mujeres), ha sido un proceso tortuoso, sobre todo para las mujeres rurales. Cuáles fueron las mujeres que permanecieron: las solteras, las separadas, las viudas y las mujeres

⁵ Respecto de esta violencia que ejercen los hombres, Giddens sostiene que más que de la perpetuación del dominio patriarcal, gran cantidad de la violencia (sexual) masculina deriva de la inseguridad y de la inadaptación; se trataría de una reacción destructiva a la mengua de la complicidad femenina que es parte de las transformaciones sociales propias de la modernidad (Giddens, 1985: 115). Desde el dominio de sus instituciones públicas —y preocupada tanto por el control como por la distancia emocionales—, la modernidad está armada de una violencia potencial (p. 106).

que tienen hijos grandes (ser vieja da cierta permisividad); en el menor de los casos, las que recibieron el apoyo de su cónyuge.

Así, las mujeres liberadas pueden tener fuertes lazos de sujeción al estar entregadas al amor romántico con lealtad y compromiso, pero todo ello relacionado con su seguridad y protección. No se ha logrado construir todavía relaciones de pareja que sean acuerdos de protección mutua, sin necesidad de que la mujer sostenga el amor romántico (lealtad) y el hombre sea el *pater* que da la protección.

En general, a pesar de que en la actualidad muchos modelos de conducta se han desestructurado, el modelo fuerte que no ha cambiado es el masculino; familiar e institucionalmente no se han construido todavía nuevos modelos: la modernidad no ha aportado esas nuevas construcciones.

A pesar de los espacios ganados, las dificultades para la mujer en la modernidad siguen siendo las mismas: no hay ruptura esencial. La ruptura esencial tiene como condición el resquebrajamiento de la matriz patriarcal; es necesario emprender un proceso subjetivo de descentramiento que incluye la deconstrucción de la supremacía masculina y a la vez la construcción de una nueva identidad; no sólo femenina, también masculina: lo que Giddens llama “la ampliación de los horizontes cognitivos individuales”.

Esa construcción de nuevos sujetos no se hace aisladamente: se trata de un proceso intersubjetivo. Para la teoría de género esto requiere otro nivel de conciencia, de una reconstitución; los seres humanos debemos construir una civilización representando válidamente los dos géneros y garantizando una comunicación intersubjetiva entre ellos.

Giddens sostiene que el proyecto reflexivo del yo debe desarrollarse de tal manera que permita una autonomía en relación con el pasado, con miras a “colonizar” el futuro. Siguiendo dicha línea, la modernización reflexiva de la que nos habla Beck no es simple reflexión: se trata de una autoconfrontación de la modernidad consigo misma. En términos de Luhmann —según

explica Beriaín en la Introducción a *Las consecuencias perversas de la modernidad*. . .—,

[...] una modernidad reflexiva sólo es posible cuando se conectan las consecuencias no pretendidas de cursos de acción con las actividades respectivas de cada uno de los ámbitos sociales diferenciados como las “dos caras” de lo social, que coexisten problemáticamente; ello sólo será posible cuando la sociedad pueda asumir como propios los efectos retroactivos de sus acciones sobre el entorno (Giddens, 1996: 15).

Los hombres son muy reacios a relajar su control sobre las riendas de poder en la casa, en el trabajo, en la mayor parte de los contextos de las sociedades modernas, asegura Giddens. El poder está ligado a los intereses, y evidentemente las consideraciones materiales ayudan a explicar por qué ello es así. En la medida en que el poder del varón se basa en la complicidad de las mujeres así como en los servicios económicos y emocionales que ellas proporcionan, se siente amenazado. ¿Se puede hablar entonces de la masculinidad como pérdida? ¿Sería coherente con la realidad de la persistencia de la dominación patriarcal? (Giddens, 1995: 122).

Cuanto mayor es el nivel de igualdad entre los sexos, se puede pensar que las formas preexistentes de masculinidad y feminidad pueden converger en un nuevo modelo sustentado en el mantenimiento de las diferencias; en el entendido de que el desarrollo de capacidades separadas no constituye una amenaza.

Con Luce Irigaray, comprendemos que la diferencia sexual es un dato inmediato y componente real e irreductible de lo universal, posiblemente la cuestión más universal; para Giddens, el principio de *autonomía* más bien estimula la diferencia. Insiste en que la diferencia no debe ser castigada; la democracia no requiere igualdad ni es enemiga del pluralismo, insiste (170).

La igualación forma parte de la transformación de la intimidad y —por lo tanto— de la comunicación: el resentimiento

de los hombres contra las mujeres es una reacción contra su autoafirmación (Giddens, 1995: 137). ¿Quiere ello decir que se encuentra en marcha el proceso de reconfiguración y reconstrucción de las identidades femenina y masculina, de la ruptura esencial?

Si fuera así, las condiciones habilitantes para que eso suceda incluyen la construcción de un modelo de identidad femenina. Siguiendo a Irigaray, diremos que nuestra civilización carece de filosofía o de lingüística, de religión o política femeninas, que todas estas disciplinas se encuentran adaptadas a un sujeto masculino y que la vía económica no es factible en la medida en que el reino del dinero resulta desestructurante de la identidad. Por eso propone la reconstitución del sujeto en la esfera de la conciencia, que ésta prefigure una nueva economía de la existencia al margen de toda forma de dominio o de esclavitud; es decir: sin objeto constituido, buscando un intercambio vital, cultural, comunicacional, intersubjetivo (Irigaray, 1994: 67-75).

Precisamente porque en Bolivia todavía 86% de las personas considera que el amor femenino es romántico y 61% que el amor masculino es físico⁶ —recogiendo nuevamente la conexión entre identidad y sexualidad—, asumimos la propuesta de Giddens respecto de que la sexualidad es terreno fundamental de lucha política y medio de emancipación capaz de lograr una reorganización emocional de amplio espectro de la vida social. Lo que él denomina *sexualidad plástica* resulta decisivo para la emancipación de la mujer porque se halla intrínsecamente unida con la identidad y al mismo tiempo separada de su integración ancestral con la reproducción. En sus palabras: “Se trata de que emerjan a la superficie los atisbos morales y existenciales rechazados de la vida cotidiana por el secuestro de la experiencia” (Giddens, 1995: 178).

⁶ Encuesta denominada “Mitos y Tabúes sobre Sexualidad”, realizada en cuatro ciudades de tres departamentos del eje central por Cies Internacional, en agosto de 2009.

La modernidad logró una ruptura con una serie de condiciones; introdujo en la escuela la racionalidad pero no el cuestionamiento: se cuidó de no afectar lo funcional a la productividad económica. Por eso cabe preguntarse si la modernidad busca el bienestar social colectivo; podría ser que estemos perdidos en la promesa.

Para Habermas el proyecto de la modernidad todavía no se ha realizado. El intento de vincular la cultura moderna con la práctica cotidiana se ha realizado de un modo empobrecedor. Considera que un nuevo vínculo puede establecerse si la modernización societal se desarrolla en una dirección diferente. Nosotras quisiéramos creer que tal nueva dirección que plantea se refiere a aquella en la que tanto hombres como mujeres construyen a la par un mundo más humano y amoroso.

BIBLIOGRAFÍA

BONNIN, Juan Eduardo. *Filosofía, retórica y argumentación: contribuciones nietzscheanas para una teoría lingüística*. Disponible en línea: <<http://www.um.es/tonosdigital/znum11/estudios/4-filosofia.html>>. [Consulta: 8 de julio, 2009].

FUENTE GARCÍA, Mario de la. "Polifonía e ideología: diferentes voces en la poesía de Luis Cernuda". En *Nostalgia de una patria imposible. Estudios sobre la obra de Luis Cernuda*, compilado por Juan Matas Caballero, José Enrique Martínez Fernández, y José Manuel Trabado Cabado, 241-252. Madrid: Akal, 2005.

GIDDENS, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad, 1993.

_____. *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

- GIDDENS, Anthony; Zygmunt Bauman; Nicklas Luhmann; y Ulrich Beck. *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*, compilado por Josetxo Beriain. Traducción de Celso Sánchez Capdequí. Barcelona: Anthropos, 1996.
- HABERMAS, Jürgen. "Modernidad: un proyecto incompleto". *Revista Punto de vista*, núm. 21 (agosto de 1984). Buenos Aires.
- IRIGARAY, Luce. *Amo a ti. Bosquejo de una felicidad en la historia*. Barcelona: Icaria, 1994.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Capítulo IV: "Redescubriendo al pueblo: la cultura como espacio de hegemonía", 83-112. México: Gustavo Gili, 1987.
- MONTERO, Rosa. *Historia de mujeres*. Madrid: Alfaguara, 1995.
- ROJAS, Enrique. *La ansiedad*. Buenos Aires: Ediciones Temas de Hoy, 1995.



La desidia: reflejos del malestar en el cine mexicano actual¹

*Hugo José Suárez*²

Desidia (del latín *desidia*): f. Negligencia, inercia.
Negligencia (del latín *negligentia*): f. Descuido,
falta de cuidado. 2. Falta de aplicación.
Inercia (del latín *inertia*): f. *Mec.* Propiedad de los cuerpos
de no modificar su estado de reposo o movimiento
si no es por la acción de una fuerza. 2. Rutina, desidia.

Diccionario de la Lengua Española

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

Qué sería de México sin su cine.

CARLOS MONSIVÁIS (2000: ix)

I. EL DESFASE

Cuando Weber sugería —hace ya tanto— que el ingreso a la modernidad implicaba el desencantamiento del mundo (dando por entendido que antes lo social vivía “encantado”, embrujado, hechizado, y que la nueva racionalidad iba a ser el eje articulador de la vida colectiva), no se imaginaba que un siglo

¹ El presente artículo es resultado del proyecto de investigación “Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco”, llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, financiado por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica IN 306909-3.

² Investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.

después la literatura sociológica iba a hacer frente a un dilema similar con dimensiones diferentes.

En efecto, un punto de encuentro entre las distintas escuelas de la sociología contemporánea ha sido comprobar que el modelo cultural que nació en la modernidad —en cuyos cimientos estaban la razón y el progreso—, entró en crisis, y estamos transitando por un nuevo modelo en el cual el sentido mismo de lo social se ha reconfigurado. De múltiples maneras, la sociología se halla en un proceso de renovación profunda que conduce a repensar sus propios conceptos y su idea de *sociedad* (Bajoit, 2008; Dubet y Martuccelli, 2000). Frente a la pregunta sobre la explicación del cómo nuestra sociedad llegó a este punto, Bajoit sugiere dos interpelaciones; resume para ello la explicación de varios autores. La primera es la pérdida de la credibilidad del modelo cultural industrial: el condicionamiento social se debilitó

[...] porque nuestras sociedades ya no tienen más un principio central de unidad [...]. Se entiende por ello que la sociedad no está orientada por una sola creencia cultural, legítima y creíble que guíe y dé sentido a las conductas de la gente y articule todos los campos de la vida social. Dicho de otra manera, las sociedades hoy no tendrían un modelo cultural ampliamente dominante que impregne las otras conductas (Bajoit, 2008: 15).

Las instituciones que en el pasado permitían vislumbrar trayectorias futuras de estabilidad (familia, escuela, empleo, la seguridad social) han dejado de proveer las certezas tradicionales; se agotó su capacidad de ofrecer mandatos, normas y horizontes claros. Al mismo tiempo, se han abierto múltiples escenarios de libertad para elegir opciones que antes estaban socialmente predeterminadas; han dejado un margen al individuo en la toma de sus decisiones, pero no dejan de conducirlo a un escenario desconocido y tenso.

Sin embargo, la segunda interpretación de Bajoit sugiere que lo que se vive en la sociedad actual no sólo es resultado de la ineficacia del modelo cultural industrial sino que —además—

se trata de su desplazamiento por un nuevo modelo con “nuevos principios últimos de orientación y de significación” que giran preponderantemente alrededor del nuevo rol del individuo que —poco a poco— se convierte en el “principio de uni(ci)dad de la sociedad” (Bajoit, 2008: 18-20).

Como en todo proceso de tránsito, cuando se cargan los espectros del pasado que se entremezclan con un borroso futuro, confluyen en una angustiada manera de vivir el presente. Esta tensión en la cual el individuo debe desenvolverse le genera angustia; además, va de la mano de exigencias y deberes difíciles de cumplir. Es lo que Bajoit llamará la *Tiranía del Gran ISA* (Individuo, sujeto, actor) (Bajoit, 2009a). El ir y venir de derechos, privilegios, deberes y límites es lo que conduce a laberintos de tensión identitaria en la vida cotidiana. Para Bajoit, en la sociedad actual se vive un desfase entre “las expectativas culturales interiorizadas [por los individuos] y sus posibilidades reales de integrarse al modelo de sociedades” que se rigen por las lógicas de la competencia, el consumo y la comunicación (Bajoit, 2009b).

Aunque desde otro dispositivo conceptual y diferentes inquietudes, una de las obras sociológicas que con mayor contundencia dibujaron (y denunciaron) la angustia social contemporánea fue *La miseria del mundo*, cuya dirección estuvo a cargo de Pierre Bourdieu (1999). Dicho libro ofrece “testimonios que nos dieron —señala el autor— hombres y mujeres en relación con sus existencias y su dificultad de vivir” (7). El documento reúne entrevistas realizadas a distintas personas ubicadas en lugares sociales diferentes: habitantes de barrios populares, trabajadores, migrantes, desocupados, militantes, funcionarios, estudiantes, profesores, profesionales. Aunque los mundos que cada quien evoca en las entrevistas responden a las condiciones concretas y los estilos de vida que asumen cotidianamente los entrevistados, se puede rastrear en los relatos rasgos de sufrimientos que evocan un mundo social similar. No es casual que Bourdieu sostenga que en la Francia de los noventa, observa el mismo grado de pauperización de la Argelia

de los sesenta, cuando realizaba sus primeras investigaciones. De hecho, aquel desfase que el autor observaba en Argelia entre la estructura simbólica tradicional resultado de una dinámica agrícola y rural —así como formas del capitalismo que requerían un *ethos* favorable a su proyecto de modernización (Bourdieu, 1963)—, parecería adquirir nuevo rostro; ahora estaríamos frente a un nuevo desajuste entre las expectativas ancladas en los sistemas de sentido de las personas que ocupan varias posiciones en la vida social y las estructuras concretas para realizar sus aspiraciones. Con aquella investigación, Bourdieu pretende “hacer conscientes ciertos mecanismos que hacen dolorosa e incluso intolerable la vida” y “sacar a la luz las contradicciones” (Bourdieu, 1999: 559) que caracterizan al mundo social actual.

En esta discusión, el presente documento tiene la intención de mostrar formas del sufrimiento social que son narradas en algunas películas del cine mexicano en la última década. Para ello se seleccionaron intencionalmente siete largometrajes que relatan una faceta del malestar. La historia de uno tiene lugar en Zacatecas, con dos jóvenes protagonistas que quedan huérfanos; otra es el relato de un hombre infiel en una comunidad menonita en Chihuahua; una más muestra el desamparo de una adolescente en una colonia popular en el Distrito Federal, y así por el estilo. Como contrapunto, se realiza una reseña analítica de la película *Rojo amanecer*, de 1989, que narra el episodio de la matanza de Tlatelolco en 1968. La intención de introducir esta reflexión extemporánea al *corpus* seleccionado de observación, responde a que en ella se puede observar con relativa claridad las características de una sociedad que —pese a la dureza de la violencia de Estado— comparte horizontes básicos de acción y formas de cohesión que al parecer hoy se han perdido. Por eso se cierra el contrapunto con la película *Temporada de patos*, cuya historia sucede igualmente en Tlatelolco. Los protagonistas son estudiantes adolescentes, pero su horizonte de vida más bien está impregnado de tedio y falta de motivación hacia el futuro.

Las películas fueron observadas buscando encontrar en ellas los rasgos del malestar social actual. Las preguntas guía fueron: ¿qué dice este filme respecto del sufrimiento social?, ¿qué faceta nos muestra?, ¿cuál es su especificidad?, ¿cómo se articula una realidad con otra? De alguna manera, la tesis que intentamos sostener en lo que sigue, es que estamos frente a un momento de la angustia social que atraviesa distintas experiencias, actores y contextos en la sociedad mexicana actual, y la producción cinematográfica no es más que una ventana desde donde se observa a los actores transitar por aquellos laberintos de la existencia.

Los números de la primera Encuesta Nacional de Exclusión, Intolerancia y Violencia, levantada en los bachilleratos públicos del país entre 13 mil 104 alumnos de 15 a 19 años, proporcionan un diagnóstico crudo y brutal del extravío: más de 54 por ciento de los encuestados dicen estar tristes, 13 de cada cien han atentado contra su vida y casi 9 por ciento han pensado en el suicidio. Las dificultades para afrontar la existencia se ahondan entre las mujeres y en las regiones pobres. Así, 24.5 por ciento de las jóvenes oaxaqueñas han deseado morir y 21.7 por ciento han intentado poner fin a su vida. No es de extrañar que, en general, el mapa de la depresión juvenil parezca corresponderse con el de la miseria y la pobreza: es en Oaxaca, Tabasco, Veracruz, Durango, Tlaxcala, San Luis Potosí, Puebla, Guerrero, Jalisco y Morelos donde está más extendido el descontento de los muchachos con el mundo que los rodea.

Más allá de que la adolescencia lleve aparejados conflictos con el entorno y angustias ante el futuro, no hay motivos para pensar que la melancolía, el sentimiento de soledad, las ganas de llorar y la percepción de la existencia propia como “un fracaso” entre los mexicanos de 15 a 19 años, sean fenómenos propios de la edad, consecuencia de lecturas nihilistas o rebote de modas globales.

Antes de formular consideraciones clínicas, hay razones sociales y económicas que permiten explicar semejante estado de postración de los jóvenes del país: desintegración y ruptura de los tejidos sociales; falta de empleo de los padres y de

perspectivas de trabajo para los hijos o —en el menos malo de los casos— deplorables e injustas condiciones laborales de unos y de otros; pésimas condiciones de vivienda y transporte en que subsisten millones de familias; desolación ante una economía sin horizontes de movilidad social; negación sistemática de garantías constitucionales básicas por parte de las autoridades de todos los ámbitos y niveles; así como una disociación permanente entre los escenarios idílicos del discurso oficial y una realidad de miseria, desigualdades, atropellos, exclusión, marginación, inseguridad e impunidad.

A lo largo de dos décadas, la tecnocracia neoliberal imperante ha llevado el sistema de educación pública a grados de desastre (prueba de ello: el mal desempeño de la mayoría de los aspirantes a ingresar en los centros de educación superior del Estado); además, ha construido un país en el que los jóvenes pobres no tienen otros horizontes de desarrollo personal que la economía informal, la emigración, la delincuencia o —en el mejor de los casos— la incorporación a trabajos mal pagados, inciertos, inseguros, insalubres y carentes de perspectivas de superación.

Como parte de la implantación deliberada del modelo político-económico que impera, la convivencia social ha sido suplantada por la ley de la selva de la competencia feroz; los derechos han sido sustituidos por “oportunidades”; y la beneficencia privada ha reemplazado a casi todas las instituciones tanto de solidaridad como de redistribución de la riqueza.

Con este panorama a la vista, no es necesario buscar razones misteriosas o inescrutables para explicar la depresión o la tristeza que afectan a más de la mitad de los alumnos de los bachilleratos públicos. El motivo central: la persistencia de un proyecto gobernante concebido para beneficio de los capitales y no de las personas. En su afán privatizador y desregulador, ha devastado la agricultura, la industria, los servicios públicos, los programas de bienestar social, los derechos individuales, la educación, la salud y la cultura. Ahora —para favorecer a las grandes corporaciones— pretende expropiar al conjunto de los mexicanos la única gran riqueza que aún conserva el estatuto de nacional y colectiva: la industria petrolera (“País inhóspito para los jóvenes”, *La Jornada*, martes 22 de julio de 2008, p. 2).

II. ESCENAS DEL MALESTAR

Como es conocido, el cine mexicano ha vivido una serie de periodos con luces y sombras propios de su época. En lo que respecta a las dos últimas décadas, a principios de los noventa se vendieron las empresas estatales encargadas de la producción cinematográfica; ello causó que en 1997 sólo se filmaran nueve largometrajes, “la cifra más baja desde 1932” (Joskowicz, 2008: 77). La falta de apoyo al cine nacional por parte del Estado, generó un vacío que sólo pudo ser saldado en la década siguiente.

A finales de los años noventa y principios de 2000, la experiencia del consumo empezó a modificarse y apareció un público de clase media que llenó las salas. El éxito de *Amores perros* (Alejandro González Iñárritu, 1999), es uno de los indicadores que muestra un nuevo consumidor masivo que asiste al cine nacional. Aparecen nuevos directores, cuyo éxito tanto en las taquillas como en los premios internacionales, muestran una nueva etapa. Cuarón, Del Toro y González Iñárritu se convierten en apellidos conocidos, y sus películas son vistas por millones de espectadores; luego de la desolación de años pasados, ello permite hablar de una verdadera “resurrección” (García Tsao, 2008: 30).

En 2000 se produjeron 28 películas; en 2001, 21; en 2002, 14; en 2003, 29; en 2004, 36; en 2005, 53; en 2006, 64 (Joskowicz, 2008: 77-79). Esta abundancia de largometrajes permitió —paradójicamente— por un lado la diversidad de temas abordados. Los directores ahora se introducían en géneros y problemas diferentes; empero —por otro lado—, se homogeneizó una forma de consumo con un tipo de “salas multiplex del duopolio que controla la exhibición en el país” (Montiel, 2008: 83) y que responden estrictamente a las necesidades del mercado. Por ello sólo los filmes más taquilleros tienen posibilidades de llegar a un público mayor, y asignan las cintas menos comerciales o atractivas al circuito alternativo de exhibición.

Como ya se indicó —en este contexto— para el presente documento nos concentramos en un puñado de seis películas (de las cientos realizadas en la última década) que son analizadas a partir de las preguntas señaladas anteriormente. Aquí no se trata de pasar revista por los filmes de 2000 a la fecha, sino más bien de enfocarnos en los pasajes en los cuales observamos con mayor claridad formas de la angustia social actual. A continuación, se expondrá el argumento central de cada película: nos concentraremos en diálogos o situaciones analíticamente significativas.

A. Quemar las naves (*Francisco Franco*, 2008)

Los protagonistas centrales de esta película son dos hermanos: Helena y Sebastián, quienes han de presenciar la dura agonía de su madre, que requiere múltiples atenciones. Luego de un tiempo, la madre muere por la enfermedad que hizo que sus últimos meses fueran dramáticos para ella y los suyos. La historia sucede en Zacatecas.

Sin embargo la trama no está concentrada en el dolor de la pérdida materna ni en el conmovedor escenario al que se enfrentan los jóvenes huérfanos, sino en la libertad de decidir, las posibilidades de tomar o no decisiones, las razones que nos atan a una u otra situación.

De alguna manera, dos personajes secundarios representan dos polos en esta tensión. Por un lado Ismael (pariente cercano de Sebastián), joven de mucho dinero e hijo de alguien con influencia. En un diálogo entre los dos, Sebastián le confiesa que quería irse de Zacatecas; a Ismael también le emociona la idea: “Me voy contigo”, pero Sebastián lo devuelve a su realidad: No puedes hacerlo, “Nunca vas a poder”. En la escena siguiente, se ve a Ismael tratando de desprenderse de dos vehículos con varios guardaespaldas que lo siguen para cuidarlo, por más que los insulte y quiera dejarlos atrás.

—¿No te dije que te largaras? ¡Pendejo!

- No puedo joven, y ya súbase por favor.
- Yo puedo hacer lo que yo quiera y puedo ir a donde yo quiera. ¡Lárgate cabrón!
- Le voy a llamar a su mamá.

Ismael no puede cortar sus vínculos de protección, y termina volviendo al hogar.

En el otro extremo está Juan, que llega como becario a la escuela católica de elite donde estudian Sebastián e Ismael. Su origen social es notoriamente distinto, y ello le genera rechazo de todos menos de Sebastián, quien se enamora de él y terminan como amantes. Juan tiene un pasado oscuro e intenso: su madre parece haber sido prostituta y su padre atiende un bar en el mercado. Su trayectoria de vida estuvo vinculada a muchos lugares y situaciones extremas. El nuevo estudiante tiene otra relación con la norma: está acostumbrado a quebrarla, a tomar decisiones fuertes y arriesgadas, así como a dejar que las consecuencias lo conduzcan a otros escenarios. En un momento, cuando están cerca de la autoridad religiosa, Juan propone a Sebastián: “Qué, ¿nos pelamos?”, “¿Ahora?” —contesta Sebastián—; “Ya ves, tienes miedo”, concluye Juan. En efecto, luego de varios episodios, los dos amigos-amantes terminan en la puerta de un camión, listos para partir rumbo a la playa y dejar todo atrás; pero cuando hay que dar el paso definitivo, Sebastián sólo suspira un tímido “No puedo”, y vuelve a casa.

Al final de la película, Helena decide vender el inmueble de herencia que representa su único patrimonio y repartirse el dinero entre los dos hermanos. Con entusiasmo, anuncia su decisión: “¡Ya te puedes ir, Sebastián!”, lo que conduce a la conclusión de la historia.

El título del filme refuerza la idea de “quemar las naves”. En un episodio, una religiosa-profesora de la escuela, pregunta a los estudiantes qué entendían por esta frase. Se refiere —asegura la monja— “a que para poder irte, tienes que romper con lo que dejas atrás, aunque te dé miedo”. De hecho parte de la publicidad de promoción del filme lo expresa con claridad:

“Para ser libre, para descubrir quién eres, debes dejar lo que tienes; no tengas miedo de vivir tu vida”.

En *Quemar las naves* se ve cómo la libertad y necesidad de elegir causan tanto placer como angustia. En esa tensión los actores administran su vida cotidiana.

B. Luz silenciosa (*Carlos Reygadas, 2007*)

La historia de la película sucede en una comunidad menonita en Chihuahua. El director parece escoger un grupo caracterizado por su distancia con el mundo y con reglas estrictas en su interior que conducen a cierta homogeneidad en el vestir, en el pensar, en lo religioso, en la vida cotidiana. . . Como es costumbre en los menonitas de la zona, la vida colectiva es auto-referida; el contacto con el exterior es socialmente controlado; y el trabajo gira alrededor de lo rural. La familia, la religión y el mundo laboral son los ejes de la producción y reproducción social de la comunidad.

En ese contexto de relativo aislamiento de las dinámicas modernas y urbanas, Johan (esposo y padre de una familia tradicional) se enamora de otra mujer —también menonita—, lo que lo conduce a tensiones de difícil solución. En la primera escena, se ve a Johan ejerciendo en todas sus dimensiones el rol de padre y guía espiritual: está sentado en la cabecera de la mesa a la hora del desayuno, conduce la oración previa al inicio de la ingestión de alimentos, y su esposa y muchos hijos siguen sus indicaciones. Cuando todos ellos dejan la mesa, el padre se queda solo y rompe en llanto.

Johan sostiene una relación amorosa durante dos años con Marianne; su esposa Esther y algunos amigos lo saben. Al enterarse de que volvió a ver a Marianne, sostiene el siguiente diálogo con un colega suyo:

—Creí que ya no la ibas a ver más.

- Yo también lo creí. Pasan los días y antes de darme cuenta, volví a caer en lo mismo, y el dolor no me deja de escarbar.
- Es que te ha ocurrido algo muy poderoso: diste con tu mujer natural. A nadie le ocurre; ahora tendrás que seguir adelante.

Johan le explica que no quiere dañar a su esposa, que la ama y que le duele que se sienta así: “Yo tengo una familia y tengo una mujer, y mi mujer se llama Esther”, sostiene. El amigo responde con una sentencia que aumenta su angustia: “Pero si ese es tu destino, tendrás que ser valiente. Un hombre valiente hace su destino con lo que tiene [...]. Tú eres el único que sabe, pero no vayas a ir en contra de ti mismo”.

En otro momento, Johan acude a su padre, autoridad moral y espiritual. Al contarle el problema, su respuesta es desde la condena religiosa: “Lo que te ocurre es cosa del maligno”. “Si es obra del diablo —replica el hijo—, lo lamento por mí de verdad; pero ahora tengo que saber a qué mujer amar”. Luego del diálogo, el padre concluye: “No quisiera estar en tu piel, pero te envidio”.

La película concluye con la muerte accidental de Esther, que es resucitada por un beso de Marianne. Al despertar, Esther dice: “Pobre Johan”, que es respondido por un “Va a estar bien” de Marianne, quien se retira del velorio.

Lo que muestra la cinta es un episodio de infidelidad, pero no en un contexto urbano moderno en el cual los sistemas de control son muy laxos y las posibilidades para consolidar una relación paralela resultan favorables. Aquí nos encontramos con una realidad en la cual el centro de la socialidad se encuentra en la vida familiar, que es además el núcleo productivo, moral y religioso; por ello, dejar fluir el deseo fuera de los márgenes del hogar, trae consigo una condena en múltiples direcciones. Por eso la angustia de Johan opera entre no poder controlar su impulso (“Es contra mi voluntad”) y la imposibilidad de llevar

a cabo su relación paralela con Marianne sin que ésta afecte la estructura familiar. El problema radica en la dificultad de pensar un nuevo proyecto de pareja que contemple abandonar a la familia, lo cual en otro contexto sería la resolución razonable. Se trata de un tipo de sufrimiento entre dos falsas opciones, de un hombre en el que el rol de marido que controla bien sus instintos no está lo suficientemente asentado, y que tampoco se asume como el galán que puede sostener varias relaciones a la vez.

La *Luz silenciosa* nos conduce a las tensiones de una masculinidad no resuelta, en la cual las reglas morales no resultan lo bastante sólidas para controlar al cuerpo; sin embargo, el relato de liberación sexual no es capaz de conducirlo a una nueva situación familiar: angustia muy propia de la sociedad actual en distintas formas y contextos.

C. De la calle (*Gerardo Tort, 2001*)

La película *De la calle* retrata la crudeza cotidiana de los marginados entre los marginados: los niños de la calle. Para dicha tarea, el director trabaja con un elenco de actores profesionales, así como con personajes “auténticos”. Parte de las tomas fueron realizadas en lugares no artificialmente contruidos: más bien se trata de los tugurios donde cotidianamente viven estos niños. Su intención no sólo es reivindicativa ni sostenerse en el límite *miserabilista*: pretende mostrar las expectativas frustradas de un joven que busca una salida a su vida pero se ve enredado entre las verdades ocultas de su origen y la violencia estructural.

En una de las primeras escenas, Rufino (el protagonista principal), Xóchitl (su novia) y El Cero (su mejor amigo), se encuentran en la cima de un juego mecánico mirando al horizonte. Los tres adolescentes —que tienen alrededor de 15 años— sueñan con ir más allá de las montañas: al puerto, donde haya trabajo, vida de pareja y paz. “Vas a ver cómo vamos

a encontrar trabajo”, dice Rufino a Xóchitl. No obstante, su realidad va complicando sus proyectos.

Rufino se ve envuelto en un robo de droga que lo involucra tanto con las autoridades judiciales como con el mundo del narcotráfico, que en realidad se encuentra ocupado por las mismas personas. Frente a un callejón sin salida y buscado por el más duro policía (además dueño del negocio del narco en el barrio), decide concretar su aspiración y propone formalmente a Xóchitl cumplir el plan de huir para comenzar una nueva vida en la orilla del mar:

—Vámonos, vente conmigo.

—¿Y mi hijo?, pregunta ella.

—Pues nos lo llevamos, concluye Rufino.

Pero mientras transcurre el operativo, un pordiosero con aura de profeta urbano que transita entre la locura y el alcohol, siembra la intriga sobre la identidad del padre de Rufino, que hasta ese momento para él estaba muerto. Antes de concretar la partida con la enamorada, Rufino se empeña en la búsqueda atormentada del padre, lo que lo conduce a círculos todavía más extremos en su ya duro entorno.

La obsesión por conocer a su progenitor —constantemente cuestionada por Xóchitl, quien insiste: “Ya olvídate de ese güey [...]; para qué chingados lo quieres ver”, y recibe la respuesta de Rufino: “No más para verlo”—, lo lleva a descubrir que su amigo El Cero trabaja para la policía, lo que representa un primer quiebre en su círculo de mayor confianza. La decepción mayor es cuando encuentra al padre, que resulta un travesti alcohólico que vive debajo de los puentes y termina abusándolo sin saber que era su hijo.

Cuando por fin está a punto de comenzar el viaje con Xóchitl hacia el mar, decide arreglar la última deuda pendiente con El Cero, quien —al verse desenmascarado en su doble juego— mata a Rufino de una cuchillada delante de la enamorada. La escena final parece cumplir con la sentencia del viejo

profeta urbano que le había dicho: “¡No Rufino, si Dios ya te hizo a ti sus chingaderas; ya te las hizo!”

La película recuerda pasajes de *Los olvidados* de Buñuel, donde también se describe la vida de niños en la calle que termina con el asesinato entre ellos; no obstante, se diferencia —entre otros puntos— en que mientras para Buñuel parte del problema se halla en que la autoridad debe tener confianza en el niño y ésta no puede ser retribuida por la violencia de la calle, Tort más bien hace hincapié en el proyecto de concretar una familia en otro sitio —incluso entre dos adolescentes— como la búsqueda fundamental de su protagonista. A la vez, el guiño del director se dirige a señalar que el problema —por un lado— se halla en la violencia de la calle (la traición de su amigo que termina matando a Rufino); pero también en una angustia personal por no conocer su propio origen.

La tensión en este sector extremo de la sociedad urbana estaría entre la promesa de trabajo y la familia —que se expresa claramente en un sueño en el cual Rufino está frente a la Virgen de Guadalupe y le dice: “Me voy a ir con Xóchitl; vamos a estar bien”—, que no puede materializarse tanto por los impedimentos estructurales como por los vacíos en la narrativa de la biografía personal.

D. Perfume de violetas (... nadie te oye...)
(Maryse Sistach, 2000)

La película *Perfume de violetas* narra la historia de dos adolescentes de la periferia pobre en el Distrito Federal: Jessica y Miriam. Jessica (de 15 años) vive en una familia recompuesta con su madre, dos hermanos pequeños, un hermanastro y el padrastro. Sus condiciones económicas son muy precarias: los varios miembros comparten los mismos espacios y se vive una tensión dentro de la familia que conduce al constante choque entre ella y su hermano.

Por su parte, Miriam tiene una familia de sólo dos personas. Es hija única de una “madre soltera” que pese a tener mejores

condiciones de vida que Jessica: una pequeña casa, un cuarto para ella sola, baño con tina, televisión y teléfono, y que la relación con su madre es armónica y dialogante, las exigencias laborales de la madre (vendedora en una tienda de zapatos) hacen que durante todo el día no esté con su hija, lo cual deja a la joven abandonada a su suerte.

Jessica y Miriam coinciden en una preparatoria y hacen amistad, luego de que la primera llegara a esa escuela tras haber sido expulsada de otra. Su inocente complicidad las lleva a consolidar su relación y compartir experiencias que no compartían con nadie más. Sin embargo, una serie de acontecimientos las confronta, y la situación culmina en un trágico final.

En la primera escena del filme se muestra un espacio de tensión: la familia rumbo a la escuela. En el camino en su primer día de clases, Jessica y su madre discuten sobre el porqué de su cambio de instancia educativa. La joven argumenta que le gustaba su anterior lugar de estudios, a lo que la madre responde: “Te la pasabas peleándote con tu hermano”. “¡No es mi hermano!”, recrimina la hija, y recibe inmediata respuesta: “Cállate o te rompo la boca”. El conflicto entre el hermanastro y la familia mal recompuesta, se deja ver:

Jessica: A ti lo único que te importa es tu ruco.

Madre: ¡Repíte lo que dijiste [...]! Si te cambio de escuela es porque no quiero más problemas.

Jessica: No sé por qué lo defiendes si ni es tu hijo.

Madre: Pero vivimos juntos.

Jessica: Por eso ya no quiero vivir contigo.

Por otro lado, Jessica se confronta constantemente con la autoridad escolar. En un primer incidente, cuando empieza a pelearse con un muchacho luego de que éste le quitara unas fotografías, ante la directora de la institución, sus argumentos de justicia (“Yo no tuve la culpa: él empezó”) no tienen validez. La respuesta es: “Nada más eso me faltaba: que te con-

viertas en una alumna-problema [...]. No es eso lo que estamos discutiendo, es tu actitud [...]: te quieres hacer justicia por tu propia mano con un muchacho. ¿Te parece correcto?”

El momento más crítico ocurre luego de que es violada por un amigo de su hermano —que recibe una remuneración económica por ayudar a consumir la violación— y se presenta en la escuela con manchas de sangre en la falda. La condena y la burla provienen inicialmente de las compañeras que presumen que se trata de la menstruación, y es conducida entre abucheos a la dirección. El primer diálogo con la maestra es el siguiente:

Maestra: Estás menstruando, ¿qué no ves?

Jessica: Y eso a usted qué le importa.

Maestra: ¿Que no me importa? ¿Te gusta dar ese espectáculo?

Jessica: Vieja idiota.

Ya frente a la máxima autoridad, la recriminación continúa:

Directora: Señorita Jessica, a usted nadie le ha enseñado modales, ¿verdad? ¡Contésteme! ¿Qué no sabes lo que es la higiene personal? ¡Nadie te ha explicado los padecimientos de las mujeres? ¡No sabes lo que es la menstruación? ¿Qué es la “regla”?

Jessica no responde a ninguna de las imposibles preguntas y cumple su castigo: escribir en un papel decenas de veces “Cada 28 días debo prevenir mi menstruación”.

La película retrata la decadencia de dos de las principales instituciones que otrora eran las encargadas de la estabilidad emocional, el progreso, el crecimiento, el proyecto de vida: la familia y la escuela.

La familia recompuesta, en lugar de constituir un núcleo de estabilidad, se ha convertido en un infierno que hace convivir a personas antagónicas a las que sólo une el hecho de estar

juntas. No hay un proyecto familiar, un lazo afectivo estable. Por el contrario, en ese núcleo se generan las principales agresiones (como la violación). En el caso de Miriam, si bien su relación con la madre es sólida, su ausencia cotidiana por razones laborales hace que no sea posible un intercambio fluido. El dramático final de la película responde al espacio vacío dejado por la madre.

En los dos tipos de familia, la figura materna es clave; pero se halla atravesada por tensiones irresolubles. La mamá de Jessica debe ser esposa, madrastra, madre de dos hijos conjuntos y madre de una hija que proviene de una relación anterior. Además de ocuparse de las labores domésticas. Administrar esa figura no es fácil; las exigencias del marido son distintas de las de la hija, y el justo equilibrio resulta imposible. Por eso el argumento es “pero vivimos juntos”: sea como sea, “vivimos juntos”, y eso debe cuidarse a cualquier costo, incluso a pesar de correr el riesgo de perder a la hija. Para la madre de Miriam la situación es diferente. Al ser “madre soltera”, debe enfrentar el mantenimiento económico del hogar, y la tensión se concentra entre ser madre y ser trabajadora, imposibilitada de eludir una de sus dos responsabilidades.

No sólo la estructura familiar está descompuesta: también la escolar. Si hace varias décadas primó el paradigma de que ir a la escuela era el camino hacia la felicidad—incluso el famoso cantante infantil Francisco Gabilondo Soler *Cri-Cri* tenía una canción titulada *Caminito de la escuela*, donde asegura que ese es el lugar donde “se aprende cómo vivir mejor”—, *Perfume de violetas* sugiere que la institución educativa ya no cumple ese objetivo.

La autoridad escolar muestra repetidas veces su intención disciplinaria abarcando tanto normativas generales de conducta (por ejemplo, no pelearse con un varón) como comportamientos de higiene personal. El rol de la principal figura de autoridad (la directora) va más allá de lo estrictamente académico; más bien recuerda a la figura de colegio católico, donde los directores tienen funciones morales y educativas a

la vez. La escuela pública, al no poder ofrecer un camino para “vivir mejor”, se convierte más bien en una de las fuentes de la angustia.

La película pone en evidencia el agotamiento de la familia y la escuela como instancias dedicadas a promover la realización del individuo. Muestra al sujeto adolescente solo frente a una serie de impedimentos en su tarea de sobrevivir. En este escenario, efectivamente, “nadie te oye”.

E. Sangre (Amat Escalante, 2005)

La ópera prima de Amat Escalante narra la relación amorosa de Diego y Blanca en Guanajuato capital. Ambos son trabajadores de bajo nivel: el primero cuenta las personas que ingresan a un edificio público; la segunda es mesera en un pequeño local de comida rápida. Una distancia etaria de al menos dos décadas los separa: él ronda los 50 y ella no llega a los 30. Su cotidianidad es tediosa: transitan del sexo anunciado verbalmente al consumo de la novela; todo en el mismo sillón frente a la televisión.

Los celos posesivos de Blanca le causan reacciones violentas: a menudo lanza objetos a su esposo como represalia por su manera de actuar. Cada vez que Blanca arroja algo a su marido, luego se arrepiente y le pide perdón de múltiples maneras, desde sexuales hasta verbales: “Dispénsame, le dice; es que no debería amarte tanto”. En el trabajo, Diego se ve presionado por la imagen de “macho” que le exigen los colegas, así como la consecuente participación en fiestas nocturnas a las que no acude, lo que hace que deba soportar el título de “mandilón”.

Esta pareja que no muestra motivación alguna en la vida, se ve sometida a una experiencia particular. Aparece en escena Karina (la hija de Diego), que tiene sólo unos años menos que Blanca y vive una tensa relación con su madre, su novio y su padre.

En el encuentro, tiene lugar el siguiente diálogo:

Karina: ¿Tu esposa todavía no me deja vivir con ustedes?

Diego: No, es que está difícil. ¿De qué te peleaste con tu mamá?

Karina: No, de nada; no me peleé: más bien me cansé. Es que ya no quiero seguir viviendo con ella.

Diego: ¿Dónde te estás quedando?

Karina: Con Raúl. Pero está mal porque es bien drogadicto y siempre lleva a sus amigos a drogarse y cosas así.

Diego: ¿Y tú te drogas?

Karina: Pues no más cuando Raúl me lo pide y solamente con coca [...]. Es que estamos enamorados y hago lo que sea por él.

Diego: ¿Entonces por qué no te quedas a vivir con él?

Karina: Pues por mí sí; pero según él no somos novios ni nada [...].

Luego de sostener el diálogo, Diego decide rentar un cuarto a su hija tras la imposibilidad de poder llevarla a vivir con él, por la reacción que generaría a su esposa. Unos días más tarde, cuando fue a visitarla, la encontró muerta: aparentemente se suicidó. Su reacción es buscar bolsas de plástico negro, introducir el cuerpo en ellas, cargarlo por las calles de Guanajuato hasta su coche e ir a depositarlo en el basurero más cercano. Luego la culpa lo acompaña y decide volver por el cuerpo que ya no está en su lugar, lo cual lo conduce hasta el basural municipal. Al caminar sin rumbo y sin búsqueda alguna por el campo cercano de la basura, se encuentra con un árbol a la orilla de un pequeño río del cual cae un fruto que es recogido por Diego y llevado cuidadosamente hasta su coche; con dicha escena termina el film.

Diego es un personaje que muestra la angustia de la no resolución de modelos tradicionales de la masculinidad. En él conviven dos exigencias que compiten: ser marido *vs.* ser padre. Asumir su rol de marido con una mujer posesiva, le acarrea críticas en el ámbito laboral; pero sobre todo no le permite ser

padre. En el rol de la paternidad, no sabe cómo relacionarse con su hija; no es ni aquel que abandona la familia, se olvida completamente de su pasado y empieza una nueva vida, ni el que luego de la ruptura de su vínculo afectivo con la madre, mantiene una relación intensa con los hijos. Diego está en el medio, no puede ser el padre que acoja a la hija y le resuelva los problemas; pero tampoco puede olvidarla y vivir su vida como si no existiera. Su actitud con el cadáver de la adolescente reproduce la misma tensión; no sabe qué hacer con él: dónde depositarlo. Tampoco sabe qué hacer con su paternidad.

Diego es un hombre que tiene que administrar la paternidad y la pareja en distintos núcleos familiares contradictorios y excluyentes; vive un desfase en su interior que finalmente se resuelve por privilegiar la primera opción en detrimento de la segunda, mas no sin angustia. En uno de los diálogos con su esposa, ella le pregunta:

—¿En qué piensas?

—En que la vida es muy torpe.

—¿De qué hablas, corazón?

—Que las cosas nunca salen como uno quiere, nunca.

—No entiendo [...]. ¿Lo dices por mí? ¿Te parezco torpe?

—No, no lo digo por ti en absoluto.

—No entiendo entonces. Lo único que importa somos nosotros, ¿no? Tú me quieres, yo te quiero: para mí no existe nada más que eso.

En suma, la película muestra la crisis de la masculinidad en sus dos exigencias fundamentales: la de padre y la de marido, que entran en contradicción por las nuevas formas que asumen las relaciones de pareja en la actualidad y que no pueden ser resueltas.

F. Temporada de patos (*Fernando Eimbcke, 2004*)

La película sucede, casi por completo, en un departamento de la Unidad Habitacional “Tlatelolco”. Un par de adolescentes de 14 años: Flama (el hijo de la dueña de casa) y Moko (su amigo invitado) se quedan solos un domingo entero en ese lugar, toda vez que la madre de uno de ellos tiene que partir. La planificación de su día consiste en jugar videojuegos, leer revistas y comer *pizza*; pero irrumpen en escena la vecina Rita (de 16 años) que toca la puerta porque quiere hornear un pastel, y Ulises (que bordea los 30 años), el repartidor de *pizzas*. Toda la historia sucede alrededor de los intercambios entre estos cuatro personajes.

Flama está atravesando por un complejo proceso de separación de sus padres; lo describe como “una cuestión de ver quién se chinga a quién”. Se queja de que ellos todo el día pelean por cualquier pretexto. Él se encuentra en el medio porque debe decidir con quién quedarse: tarea complicada. Su situación lo vuelve agresivo ante el mundo, con un trato violento hacia todos. En un momento de tensión, Flama toma una escopeta y empieza a disparar a los adornos del hogar que formaban parte de la narrativa familiar, y que por la separación de los padres, eran un motivo más de conflicto. Así quedan menos razones para la disputa.

Moko es amigo de Flama y pasará ese último domingo con él, pues la semana siguiente Flama dejará el Distrito Federal. Su vida es sencilla. Ante la pregunta: “¿Y tú qué haces en la vida?”, responde: “Voy a la escuela, oigo música y juego maquinitas”. Su principal preocupación es el vacío que sentirá cuando parta su amigo, por quien tiene un fuerte sentimiento que no sabe discernir con claridad si se trata solamente de amistad o de algo más.

Rita es la vecina que casualmente aparece en la historia porque el horno de su casa está descompuesto. La particularidad del personaje radica en que ese domingo es su cumpleaños, y nadie se acordó de felicitarla. De hecho el pastel

que hornea es para su festejo personal, que tiene que realizar con los tres desconocidos. En la escena de la celebración, ella sostiene el pastel con las velas, canta *Las Mañanitas* y sopla las velas. Las otras tres personas son observadoras pasivas de un auto-agasajo.

Ulises aparece porque en su tarea de entregar la *pizza* solicitada por Flama y Moko, tiene un altercado con ellos respecto de si cumplió o no con el tiempo máximo permitido para la entrega; ello los conduce a establecer una relación al principio tensa pero que luego se convierte en complicidad. Estudiaba veterinaria, y al egresar tuvo que trabajar en una perrera en la función de elegir cuáles perros iban a ser sacrificados, lo que iba en contra de su simpatía hacia los animales. Por un recorte presupuestario, tiene que dejar el puesto. Busca trabajo y lo encuentra en una pizzería que requería “Jóvenes entusiastas con deseo de superarse”. Entra como repartidor, pero no se siente satisfecho: “No me gusta repartir *pizzas*, pero como dice mi tía Lucha Elena, ‘las oportunidades en la vida son como los tiros que tiene una escopeta’, y yo ya me gasté los míos”. Su plan fantástico consiste en la posibilidad de renunciar a su trabajo, comprar y comerciar con unos pericos y regresar a su pueblo San Juan.

El cuadro de la sala del departamento —otro de los objetos de disputa de los padres de Flama— tiene unos patos volando, que forman parte de la fantasía de Ulises, quien en la última escena toma el cuadro y se pierde en la ciudad en su moto.

El caso de Ulises es la experiencia típica de alguien que invierte en educación pero no encuentra trabajo y debe dedicarse a un oficio con el cual no se siente cómodo, o que incluso puede ir en contra de sus valores (en su caso, la preocupación por el cuidado de los animales). Esa tensión no resuelta lo lleva a construir relatos de salidas que probablemente nunca logre realizar.

La película muestra la descomposición de una estructura familiar que no funciona, ni siquiera en domingo. Ninguno de los miembros cuenta con una referencia familiar sólida: los pa-

pás de Flama se están separando y él contribuye a destruir los vínculos materiales que les quedan; Rita tiene que celebrar su cumpleaños sola y con desconocidos, porque sus parientes se olvidaron de él; Ulises y Moko no mencionan a ningún familiar de importancia. Ante la ausencia del lazo familiar, se construye un nuevo vínculo con desconocidos que gira alrededor del videojuego o de la cotidianidad fortuita. La colectividad más bien responde al azar y la circunstancia puntual que hace que estén juntos. La relación que se construye es igual de azarosa y esporádica.

Contrariamente a lo que sucede por ejemplo en *Rajo amanecer*, aquí no hay un horizonte de proyecto común, un sentido de familia, búsqueda de justicia o preocupación por la política. Ninguna pasión los convoca: es el destino el que los reúne un domingo.

La metáfora del cuadro de los patos volando, evoca la necesidad de buscar, de desplazarse, de partir hacia nuevas búsquedas, aunque ellas no lleven consigo un proyecto de vida. Se trata, simplemente, de migrar. Paradojas de esta historia: el edificio en el que sucede la película lleva el nombre de “Niños Héroes”.

Rajo amanecer (Jorge Fons, 1989)

Este filme toca uno de los episodios más dramáticos de la historia contemporánea de México: la matanza del 2 de octubre de 1968. Para ello se concentra en la vida de una familia de clase media y sus diferentes miembros que viven en un departamento de la Unidad Habitacional “Tlatelolco”. En ese pequeño escenario sucede el filme, con muy pocas incursiones hacia el exterior.

Debemos señalar que se trata de la primera película que aborda abiertamente el tema de la matanza, y puede hacerlo porque el contexto político, a 43 años, empieza a permitir que se divulguen reflexiones no oficiales sobre el 68. En las décadas siguientes, se irán abriendo paulatinamente espacios de

reflexión y difusión (en videos, documentales, libros, y otros); apenas en 2008, cuatro décadas más tarde, se inaugurará el Memorial del 68, museo ubicado en Tlatelolco y administrado por la Universidad Nacional Autónoma de México.

En la película, el director parece querer mostrar la vida cotidiana del México medio de la época, representado en una familia que observa —desde distintos puntos de vista— el movimiento estudiantil. En el seno de esta familia (retrato de la sociedad mexicana), se debate la coyuntura política. El eje de lectura que organiza las distancias y diferentes percepciones es el generacional. La familia de siete miembros está compuesta por el abuelo, los hijos, los nietos universitarios y los nietos escolares.

El abuelo (don Roque) es un ex militar jubilado que participó en la Revolución. Sus referentes gráficos son fotos suyas de militar; su opinión sobre la política, refuerza una salida autoritaria que dé un escarmiento a “los revoltosos”, castigo que les haría bien: sería ejemplar y educativo. Considera que los rasgos físicos (como el cabello largo en los varones) es símbolo de homosexualidad y que si bien los jóvenes de hoy asisten a la escuela, no reciben educación: “Antes la juventud era diferente”. Hoy son holgazanes: “Chamacos consentidos y malcriados: eso es lo que son”.

El padre (Humberto) es un burócrata que trabaja en instancias de gobierno en el Distrito Federal; tiene cierto grado de influencia. Además del sostén de la economía familiar, es el jefe de hogar, lo que se percibe en el trato con los demás y en su autoridad. Humberto —que valora y exhorta a sus hijos a practicar deporte y participar en la vida familiar— tiene una visión práctica de la política. En su razonamiento, evoca su propia experiencia de participación ingenua e idealista en un episodio en el cual salieron a las calles y arriesgaron la vida; pero todo se resolvió con la compra y corrupción de los líderes de su movimiento por parte de las autoridades. “Esa es la política”, asegura. Por ello, indica vigorosamente a sus hijos que dejen las movilizaciones, que no los llevarán a ningún

lado, que están siendo objeto de manipulación tanto por fuerzas exteriores del comunismo internacional como de disputas internas del partido oficial. Su mandato conclusivo es la orden de la no participación. Además, sostiene que “con el gobierno no se juega”, y advierte que las consecuencias pueden ser fatales; la reacción de los aparatos de Estado, brutal.

La madre: Alicia (ama de casa que en las paredes de su cuarto tiene colgadas imágenes religiosas), reacciona desde lo afectivo y alberga el temor de que a sus hijos les pase algo. Notoriamente, muestra su preocupación por la vida de los jóvenes, y parecen importarles menos las razones que ellos argumentan para sus acciones. De alguna manera secunda el razonamiento del padre, pero su acento principal está en el cuidado de la integridad física de los estudiantes. Esta situación la lleva a una incertidumbre insoportable en su vida cotidiana.

Los hijos mayores (Sergio y Jorge) son estudiantes universitarios que están en el centro de la movilización y de la cultura de la época. Un afiche del Ché decora su cuarto: uno de ellos tiene el cabello largo; el otro, lentes negros gruesos; escuchan a los Beatles. En la discusión familiar tienen una posición militante, reivindican las peticiones del movimiento: la libertad de los presos políticos, la confianza en sus dirigentes, la trascendencia de su lucha, y así por el estilo. Repudian las acciones del gobierno y de los medios de comunicación que mienten. En el transcurso de la película se puede ver con claridad su participación en la marcha, su solidaridad con los heridos y su compromiso con la causa.

Los dos niños (Carlitos y Graciela) se desenvuelven en un registro diferente. Su preocupación principal son los estudios y las olimpiadas. Saben al detalle qué delegaciones ya llegaron y los pasos que faltan para el evento deportivo. Graciela quiere profesionalizarse para tener ascenso social y una mejor vida en el futuro.

En la película la familia se ve envuelta en el corazón de la problemática política, tanto porque viven en un edificio que les permite observar puntualmente cada uno de los hechos,

como porque los hijos son militantes del movimiento. Luego de sufrir los embates de los prolegómenos de la represión —como el corte de la luz, el teléfono, y otros—, los miembros que se quedan en el hogar (la madre, el abuelo y el hijo menor) son testigos del tiroteo y la matanza. Entrada la noche, llegan los hijos universitarios con otros compañeros huyendo de los militares, y con un herido grave. Los relatos de lo visto son dramáticos, y el miedo crece. Todos son acogidos y atendidos por la madre. Sólo muy tarde la familia vuelve a reunirse, cuando el padre vuelve del trabajo teniendo que librar una serie de obstáculos que logra saltar, aduciendo en los cercos militares su posición burocrática para poder entrar a su hogar. En el departamento, entonces, la familia está completa, pero cuenta con otros miembros más: los estudiantes perseguidos y el herido. El tema antes de dormir es planificar una estrategia para que al día siguiente todos puedan huir. Sin embargo, en la madrugada tocan a la puerta paramilitares fuertemente armados que descubren a los estudiantes ocultos y terminan liquidando a todos, menos a Carlitos, quien logra salvarse por haberse escondido debajo de una cama. Es el único sobreviviente que en la escena final sale llorando entre los cadáveres de sus familiares.

Como se dijo, el director elige el eje generacional como el que marca la distancia entre los miembros de la familia respecto del acontecer político; ello indica un proceso de socialización diferente que responde al periodo histórico que tocó vivir a cada quien. Sin embargo, a pesar de las distancias, tres parecen ser los puntos comunes: el horizonte de pertenencia y respeto a la nación, presente tanto en el abuelo ex militar —era de esperarse— como en los estudiantes que consideran que el país entero se siente orgulloso de ellos; el sentido de la familia, el respeto a sus jerarquías y formas y cuidado de su integridad; el horizonte del progreso de la sociedad hacia mayor justicia, aunque los caminos sean distintos. Los lugares de encuentro son respetados por todos, a pesar de las diferencias.

En el transcurso de la película, las distancias se acortan. En los últimos minutos, la indignación frente al abuso de los

paramilitares es colectiva; el destino de la muerte, común. Estos dos últimos elementos terminan acercando a todos los miembros y convirtiéndolos en un solo bloque de víctimas. Así, parecería que el director sugiere una metáfora en la cual la matanza del 68 unifica a la sociedad, la cual termina siendo partícipe de una misma tragedia.

III. ¿DE QUÉ MALESTAR HABLAMOS?

El tránsito por el contenido de las distintas películas comentadas anteriormente, nos dibuja un cuadro (todavía incompleto) de las formas del sufrimiento en la sociedad mexicana actual, narradas en la pantalla grande. Cabe detener la atención en:

- ▲ La transformación de las instituciones tradicionales. Diversos estudios sociológicos han mostrado los cambios que se han generado en instituciones tradicionales como la escuela, la familia, la iglesia, y otras. La filmografía analizada muestra cómo el proceso de recomposición que sufren las familias hace que este espacio se convierta más en una fuente de conflicto que en un lugar de estabilidad. El caso de Jessica en *Perfume de violetas*, devela con claridad esta tensión, y su versión más contundente se la puede ver en *De la calle*, pues el protagonista termina siendo violado por su propio padre, cuando paradójicamente el hijo busca reestablecer un vínculo afectivo con él. Similar situación sucede con la escuela que, en vez de constituir un lugar de aprendizaje y crecimiento, se convierte en un centro de violencia generador de frustraciones. El cambio del rol de estas instituciones, enseña su pérdida de eficacia en la generación de un sentido en la vida, lo que deja a los individuos desprovistos de orientaciones más claras y de instancias que los ayuden a tomar decisiones (o se las impongan). En parte la situación de Sebastián de *Quemar las naves* —que no tiene el valor suficiente para optar por un determinado camino—, responde precisamente a la ausencia de normativas provenientes de la familia, escuela o religión, que lo orienten (y lo obliguen) en una dirección. Asumir la libertad, hacerse cargo de ella, entraña una angustia difícil de administrar.

- ▲ La fragmentación de las identidades. En *Rojo amanecer* se observan dentro de la familia los roles claramente definidos; la autoridad familiar es el padre: marido, papá y sostén económico. Cumple tres funciones a la vez, lo que no genera conflicto a nadie y queda claro para todos. Tanto en *Luz silenciosa* como en *Sangre*, vemos cómo la identidad del jefe de familia se encuentra dispersa. En la primera película, Johan es papá de muchos niños y ejerce esa condición en la vida cotidiana; empero, cuando se trata de ser marido, encuentra conflictos pues está enamorado de una mujer que no es su esposa. En *Sangre* tenemos la situación casi inversa: mientras que Diego es un buen esposo (fiel y amable), no puede asumir su paternidad porque su hija es resultado de una relación pasada que ahora más bien incomoda. Esto nos señala la falta de unidad en los roles; en este caso, lo que se entendería por *paternidad* y más bien la disgregación de cada uno de los componentes de la identidad. En la maternidad, encontramos un ejemplo similar en *Perfume de violetas*, pues la madre de Jessica es a la vez mamá de niños de su segundo matrimonio y madrastra de un niño hijo de su esposo; parte de su dilema se ubica en no poder ser madre, madrastra y esposa a la vez.
- ▲ Si bien los ejemplos hablan del caso del rol paternal o del maternal, también funcionan en otros ámbitos como el profesional o religioso. Es bueno recordar cómo algunos relatos sobre la cuestión religiosa en la actualidad, tratan de resolver el problema de pertenecer a una iglesia a la cual no se hace estricto caso con la fórmula “Soy católico, pero no tanto” (Suárez, 2011). Todo parece indicar que en lo familiar, en lo religioso, en lo profesional, nos encontramos frente a la experiencia de la dispersión de los roles, superando el principio de unidimensionalidad que primó en otros momentos.
- ▲ Ausencia de una narrativa colectiva. Ninguna de las películas analizadas evoca un sentido de colectividad. En algunas ocasiones encontramos lazos básicos relativamente estables (de amistad, de pareja), pero no un horizonte común de acción. Mientras que en *Rojo amanecer* había varios grupos en juego (movimiento

estudiantil, generación revolucionaria del abuelo) y un horizonte común, aquí no hay movimientos, actores o búsquedas; a lo sumo, un lazo afectivo personal: “Lo único que importa somos nosotros, ¿no?” (*Sangre*). Ni siquiera se deja ver un sentido de nación. La frase “Me vale pito” —repetidas veces pronunciada por Flama en *Temporada de patos*— parecería ser un sentimiento relativamente generalizado.

Esto recuerda de alguna manera la canción de Adanowsky, que dice sentirse mal sin saber ni la fuente de su malestar ni qué hacer frente a ella (véase recuadro).

Como habíamos dicho al principio, las experiencias aquí señaladas esbozan una forma de sufrimiento social que asume distintos rostros. La desidia (entendida como falta de interés, de estímulos, ausencia de ganas para modificar la situación en que se vive y convertirse en actor social: dejar que la inercia sea la protagonista de la vida colectiva) parece ser uno de los aspectos que marca el ritmo de la sociedad que se refleja en la producción cinematográfica actual. Así las cosas, conviene cerrar el presente texto con un pasaje de Pierre Bourdieu en el que reflexiona sobre las condiciones de la sociedad argelina en el transcurso de los años cincuenta; de múltiples modos, dialoga con lo abordado en estas páginas:

La melancolía colectiva revela el desasosiego y la ansiedad, el debilitamiento de las antiguas solidaridades. Si la miseria material alcanza a cada individuo en lo más íntimo de sí mismo, es porque precipita el desmoronamiento del sistema de valores que imponía la identificación de cada uno a todo el grupo y que, por ello, lo protegía contra el descubrimiento de su soledad. Si el grupo no llega más a ejercer su acción reguladora, no es solamente porque duda de sus normas y de sus valores, desmentidos por la situación; es también porque las estructuras más profundas han sido quebradas: el desplazamiento forzado y todas las manipulaciones arbitrarias han transformado el sustrato de la vida social, no solamente en su extensión y en su volumen, sino también en su forma (Bourdieu, 2008: 186).

Estoy mal (Adanowsky)

Un dolor insoportable
me está comiendo el alma
nada que ver con la flama
de una pasión que arde
si supiera por lo menos qué me duele
los años me son infieles
y el sufrimiento atroz
una sensación feroz
como una muerte eterna
me han cortado las dos piernas
se ha muerto dios

Estoy mal
infinitamente mal
y por qué
es un misterio fatal

Nada qué hacer no encuentro
dónde ni cuándo y qué
Mejor sentarme y esperar
que vuelva lo que fue
ahora que me siento lacio
me angustio

Estoy mal
infinitamente mal
y por qué
es un misterio fatal

Podría darme cuchillazos
aquí en el corazón
por lo menos sufriría por alguna razón
por la calle gritaría
soy un huevón

Estoy mal
infinitamente mal
y por qué
es un misterio fatal

BIBLIOGRAFÍA

- BAJOIT, Guy. "La renovación de la sociología contemporánea". *Cultura y Representaciones Sociales* 3, núm. 5 (septiembre, 2008).
- _____. "La tiranía del 'Gran ISA'". *Cultura y Representaciones Sociales* 3, núm. 6 (marzo, 2009a).
- _____. "Liberté et aliénation de l'individu contemporain". Inédito. 2009b.
- BOURDIEU, Pierre. "La société traditionnelle, Attitude à l'égard du temps et conduite économique". *Sociologie du Travail*, núm. 1 (1963): 24-44.
- _____. *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- _____. *Argelia: imágenes del desarraigo*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2008.
- DUBET, François, y Danilo Martuccelli. *¿En qué sociedad vivimos?* Buenos Aires: Losada, 2000.

GARCÍA TSAO, Leonardo. “¿Son las mejores películas mexicanas de los últimos 30 años?”. *Nexos* 30, núm. 369 (septiembre, 2008).

JOSKOWICZ, Alfredo. “La producción del cine mexicano: una radiografía”. *Nexos* 30, núm. 370 (octubre, 2008).

MONTIEL FIGUEIRAS, Mauricio. “De qué hablamos cuando hablamos de cine mexicano”. *Nexos* 30, núm. 370 (octubre, 2008).

MONSIVÁIS, Carlos. “Así en la memoria como en el video”. En *Así en la vida como en el cine*, compilado por Carlos Martínez Assad. México: Aldus, 2000.

SUÁREZ, Hugo José. “El catolicismo estratégico”. En *La religión y culturas contemporáneas*, coordinado por Antonio Higuera. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, 2011.

Ciudad y malestar social: notas sobre la incertidumbre en la vida urbana contemporánea¹

*Patricia Ramírez Kuri*²

I. ¿POR QUÉ “CIUDAD Y MALESTAR SOCIAL”?

Lo que hoy tiene de particular la incertidumbre es que existe sin la amenaza de un desastre histórico; y en cambio, está integrada en las prácticas cotidianas de un capitalismo vigoroso [...]. Es posible que la corrosión del carácter sea una consecuencia inevitable. La consigna “nada a largo plazo” desorienta la acción planificada, disuelve los vínculos de confianza y compromiso, y separa la voluntad del comportamiento (Sennett, 2000: 30).

En el tránsito del siglo XIX al XX, Émile Durkheim propuso estudiar los hechos sociales como cosas cuya naturaleza cambiante no se modifica sólo por gusto. Durkheim nos pregunta: ¿no detestamos el sufrimiento? Sin embargo, ello frente a lo que afirma que un ser que no conozca el sufrimiento sería un

¹ Artículo realizado con base en la ponencia presentada en el Coloquio “El Malestar Social y las Angustias de Existir”, coordinado por Hugo José Suárez y Verónica Zubillaga, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, 1-2 de abril, 2009.

² Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

monstruo. La discusión a la que nos conduce es que si el dolor es un hecho normal, real y existe, lo es con la condición de que no se encuentre gusto en él [...]” (Durkheim, 2000: 32-33). Para este autor, la angustia alude a la desintegración de las representaciones colectivas y es contraria a la idea de *solidaridad* y de *integración social*. Pareciera que el repertorio de hechos sociales que surgen posteriormente a las palabras del creador de la sociología, muestran por una parte que con un siglo xx que lleva violencia, crisis, guerras y genocidios a cuestas, con experiencias de totalitarismos sin precedentes, de paradigmas desmoronados y referentes desgastados, transitamos esta primera década del XXI con incertidumbres renovadas, como testigos activos de la centralidad que ha adquirido la individuación inédita en la historia humana y, con ella, la soledad. Ante esto, la discusión sobre la “angustia de existir” surge en el debate acerca de lo que ocurre en una sociedad predominantemente urbana como la nuestra, que comparte con el mundo occidental el debilitamiento de referentes de identidad y que condensa en la ciudad capital la monumentalidad de la modernización, la diversidad de formas organizativas de la vida en común que coexisten con las marcadas desigualdades en el acceso a bienes públicos y con condiciones de miseria, carencia material, falta de seguridad y dignidad que afectan a muchos individuos y grupos que toman parte en la experiencia cotidiana desde las periferias de lo social y expuestos al riesgo.

Sabemos que en la segunda mitad del siglo xx y en estos años de tránsito al XXI, se distingue por la convergencia de procesos sociales diferentes de los que definieron el orden urbano de la ciudad industrial capitalista y de los significados construidos en torno a ella. En dicho tránsito, el nuevo capitalismo altera la experiencia personal, lo cual produce malestar e incertidumbre, particularmente del trabajo y de las identidades construidas en el lugar donde se genera la “sensación de hogar, de pertenecer a un sitio concreto en el mundo”. Sennett afirma al respecto que ello ocurre en los lugares donde se lleva a cabo el nuevo tipo de trabajo flexible; particularmente en las ciudades, por

ser lugares que concentran cada vez más a la elite mundial y a los inmigrantes más pobres. Se plantea la pregunta: ¿A dónde pertenecen? Alude al “conflicto entre un hogar idealizado y las realidades laborales, el lugar contra el trabajo” (Sennett, 2000: 248). En la actualidad y de manera esquemática, tales procesos se expresan en:

- a) la reestructuración del capitalismo y la interdependencia global de las sociedades;
- b) el surgimiento de la sociedad de la información y de nuevas condiciones científico-tecnológicas;
- c) el tránsito de una economía industrial a una economía de servicios;
- d) el desarrollo del espacio de flujos de capital, de información, de mensajes y símbolos;
- e) la formación de mega-ciudades, expresión de la producción de nuevas formas, dinámicas espaciales y prácticas sociales;
- f) la transformación de las identidades basadas en el lugar de pertenencia.

Dichos procesos introducen una forma diferente de relación Estado, economía, sociedad y territorio, en la que predominan nuevas y múltiples interacciones. Mientras las ciudades adquieren un papel estratégico en el mundo exterior —mediante el cual los centros urbanos se inter-conectan en una red mundial—, al interior, unos espacios se vuelven centrales como sedes de funciones dominantes; otros participan en la nueva economía de manera periférica, subordinada y residual (Castells, 1997; Taylor, 2004; Sassen, 2002). La geografía social y urbana de territorios y regiones se modifica drásticamente con estos procesos de interdependencia global y local que articulan —de manera fragmentada y selectiva— a ciudades, regiones y localidades distantes. Tal condición de modernidad, genera un entramado de espacios y de actores transnacionales vinculados mediante flujos y redes sociales de comunicación y de

mercado. Al cruzar y desbordar las fronteras territoriales del Estado nacional, limita su poder de control sobre la dimensión política, social, económica, cultural, ecológica y jurídico-normativa. Implica tanto diferenciación, competencia, nuevas relaciones de poder, como conflictos, crisis y guerras (Giddens, 1990; Castells, 1997; Beck, 1998). También privatización, desregulación, apertura de las economías nacionales a empresas extranjeras, así como la participación cada vez mayor de actores económicos nacionales en los mercados globales (Taylor, 2004; Sassen, 2002).

En la región latinoamericana, donde 33.2% de la población vive en la pobreza (182 millones de personas),³ se producen estos procesos de integración internacional, mientras en la dimensión nacional se vive una modernización que ha debilitado la cohesión social. Ante dicha situación generadora de “vivencias angustiosas”, se invoca el sentido de comunidad en el contexto de construcción de formas de vida pública democráticas. Sin embargo, se ha planteado ya el interrogante de si tal “sistema de representación y negociación de intereses puede responder a la demanda subjetiva de comunidad”. La pregunta es si nuestra democracia emergente, pensada como un sistema de representación y negociación de intereses, puede responder a esta demanda subjetiva de comunidad” (Lechner, 2000: 109). En dicho sentido, se ha señalado que “en América Latina la democracia [...] expresa la carencia de integración social” (111). Las grandes ciudades y metrópolis de la región condensan —quizá como ningún otro lugar— las tensiones derivadas de tales tendencias que muestran la importancia de la economía informal que absorbe a 50% de las mujeres y a 40.5% de los hombres incorporados en la población económicamente activa; asimismo, revelan el redimensionamiento de la relación entre lo público y lo privado.

³ Comisión Económica para América Latina (CEPAL), *Panorama social de América Latina y el Caribe*, 2008 (Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina/Organización de las Naciones Unidas, marzo de 2009).

¿Por qué pensar las ciudades como el *locus* del malestar social y de la angustia de existir? Quizá porque son lugares que condensan en la actualidad no sólo las mejores (también las peores) consecuencias materiales y simbólicas de las transformaciones ocurridas en la vida social, económica, política y cultural, al igual que las expectativas y los deseos de cambio y bienestar social. ¿Cómo se expresa dicha situación en ciudades como la nuestra? Una de las manifestaciones más visibles es la desigualdad para acceder a la ciudad y a los recursos urbanos, el resurgimiento de conflictos urbanos por el reconocimiento de diferentes identidades, por una vida pública democrática, por la reivindicación de derechos sociales, políticos y culturales.

A. *Procesos urbanos, espacio social e incertidumbre*

De acuerdo con Michel de Certeau (1996: 129), “el espacio es un cruzamiento de movilidades”: “un lugar practicado” precisamente por los pasos, la mirada y la acción del caminante, del transeúnte, del peatón, del observador. En esta línea de reflexión, pensamos el espacio como producto de un cúmulo de movimientos y de operaciones, de percepciones y relaciones que lo activan, lo contextualizan, lo temporalizan, lo impulsan a funcionar como una trama de relaciones de conflicto, de cooperación, de contractualidad o de sociabilidad. Los estudios realizados nos acercan a la experiencia de incertidumbre relacionada con factores laborales, la soledad, el retraimiento a lo privado ante el debilitamiento de lo público y la sobrecarga de responsabilidades individuales, paralela al retiro de las instituciones de los compromisos sociales.

Algunos de los efectos de los procesos considerados, se producen en el espacio local y en el espacio público de la Ciudad de México. Se trata de lugares que expresan al menos tres cuestiones que influyen en la manera como se construye la vida pública. La primera es *la disputa por el espacio*, que cruza las relaciones de sociabilidad y de conflicto entre los actores que usan y se apropian de los lugares, que muestran formas distin-

tas e incluso opuestas de comunicación y de acción tanto para dirimir las diferencias de unos con otros como para luchar por el acceso a recursos urbanos y por el control de bienes públicos. La segunda es *la condición de desigualdad social que aparece en los lugares públicos*, mediante imágenes y realidades de abundancia, pobreza e inseguridad pública. La tercera cuestión alude a *la opacidad/debilidad de las instituciones, a las limitaciones en las formas de gestión y a las omisiones* tanto en los instrumentos de planeación como en las políticas urbanas que revelan la persistente separación entre propósitos y acciones.

En este contexto inmerso en el nuevo orden económico y en profundas transformaciones en la vida social, la condición de incertidumbre y malestar social se espacializa en los lugares de encuentro y de movilidad cotidiana. En la Ciudad de México, las prácticas sociales y las trayectorias cotidianas generan formaciones físico-sociales donde se desarrollan actividades humanas, donde se acostumbran distintas formas tanto de expresión como de organización que abarcan desde disputas no violentas hasta confrontaciones irreconciliables que derivan en maneras violentas de dirimir conflictos entre ciudadanos e instituciones, o entre individuos y grupos sociales con intereses opuestos.

En tal línea de discusión, poner atención en lo que ocurre en el espacio urbano —particularmente en el espacio público—, puede acercarnos a la comprensión de las diferencias, temas, problemas y disputas por el acceso a los recursos de la sociedad. Al ser producto de interrelaciones, el espacio (de lo global a lo local, de lo público a lo privado e íntimo) es el lugar diferencia donde es posible la coexistencia de distintas trayectorias, voces y posiciones (Massey, 2005).

En tanto cuerpos, los seres humanos están en el mismo concepto que las cosas, situados en un lugar y ocupan un sitio. El lugar puede definirse decididamente como el punto del espacio físico en que están situados, “tienen lugar”, existen, un agente o una cosa [...] ya sea como localización, ya —desde un punto de vista

relacional— como posición, rango en un orden. El sitio ocupado puede definirse como la extensión, la superficie y el volumen que un individuo o una cosa ocupan en el espacio físico (*Ibid.*).

De acuerdo con Bourdieu, “lo esencial de lo que se vive y se ve sobre el terreno [...], tiene su origen en un lugar completamente distinto [...]; por ejemplo la presencia o ausencia del Estado y de las instituciones [...]” (Bourdieu, 1999: 11). Por ello es importante analizar “las estructuras del espacio social y las del espacio físico”. En la Ciudad de México, capital del país, más de la mitad de los habitantes experimentan condiciones de pobreza. De acuerdo con un estudio reciente (Damián y Boltvinik, 2006), en 2004 habitaban 5.4 millones de personas en condiciones diversas de pobreza urbana; asimismo, distintos grupos experimentan condiciones de exclusión social que expresan formas deficitarias, diferentes y desiguales de ciudadanía:⁴ pobres urbanos, individuos y grupos sin casa, minorías étnicas, migrantes, desempleados, subempleados, grupos de distinto género, niños, jóvenes y adultos mayores, habitantes de localidades y pueblos urbanos que reclaman mejores condiciones de acceso a la ciudad y a los servicios públicos. Dichos grupos exhiben e inscriben en el espacio público, imágenes y prácticas sociales representativas de la persistencia de condiciones de desigualdad que se expresan —entre otros aspectos— en disparidades entre los grupos de mayores ingresos, que en el Distrito Federal ascienden a 6% de la población económicamente activa, con ingresos superiores a 10 salarios mínimos; mientras los ingresos de 26% oscilan entre tres y 10 salarios mínimos; 60% representa a los grupos en los niveles más bajos, con ingresos menores a tres salarios mínimos.⁵

⁴ La población total del Distrito Federal en 2005 ascendía a 8 669 594 (Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, INEGI, 2005).

⁵ Con base en cifras oficiales de niveles de ingreso, INEGI, 2000.

B. *¿Qué efectos sociales y afectivos? ¿Quiénes los sufren, qué dicen y desde dónde?*

Las especiales características del tiempo en el neocapitalismo han creado un conflicto entre carácter y experiencia: la experiencia de un tiempo desarticulado que amenaza la capacidad de la gente de consolidar su carácter en narraciones duraderas (Sennett, 2000: 30).

Los efectos sociales y afectivos de la incertidumbre atraviesan tanto a los individuos como a las distintas clases y grupos sociales. Es el caso —entre otros— del comercio callejero o informal en el espacio público (calles y plazas); pero también de la experiencia del cuerpo y la mirada en el transporte público como el metro o el metrobús, de la condición de género en la experiencia urbana. Algunos testimonios revelan formas de agresión y violencia en las trayectorias cotidianas; mientras otras expresan incertidumbre ante la ausencia de oportunidades de ocupar un lugar en la ciudad formal. Observamos en un primer caso que sobre el tema del comercio informal callejero, un vendedor en condiciones de desalojo señala:

La mayoría de la gente que estamos acá [...] tenemos más de 40 años [...] ¿dónde vamos a parar todas estas gentes? Imagínate [...] yo tengo 49 años. ¿Dónde voy a conseguir un trabajo que me permita mantener a mi familia? No quiero casa, carro; pero quiero que coman. [...] el problema del ambulante no lo vas a arreglar ocultando el ambulante [...]. ¿Cómo quieres remediar el problema si no hay fuentes de trabajo? (artesano en plaza pública, 2008).

Por otra parte, respecto de la discriminación y desigualdad de género en la experiencia cotidiana, observamos posiciones distintas según el tipo de actividad, edad y lugar que ocupan en la estructura social. Así, mientras una estudiante universitaria señala:

Más que [...] el trabajo cotidiano, el transporte era demasiado pesado. Y, no sé, el vagón de mujeres a mí me parece que es [...] viviéndolo así, teniendo que atravesar toda la línea verde [...]. Se vive también muy agresivo. Entre mujeres hay mucha agresión y violencia. Y sobre todo ya viviéndolo diario y toda la línea y a horas pico. Muy, muy violento. Es distinta la violencia. No tiene ese tono sexual; pero es de otra manera (2008).

Una empresaria media:

Yo creo que la discriminación en la diferenciación, particularmente de género, fue cuando yo me sentí madre. Allí fue donde me di cuenta que yo era diferente. Porque efectivamente, cuando se es madre la rutina cambia [...]; ahí es donde la cultura se manifiesta más, en esta diferenciación; y cuando [...] empiezan las diferencias. Empieza a dar frutos toda esta cultura de desigualdad [...] (8 de noviembre).

Y una profesional que participa en una ONG, afirma:

Se vive con mucha culpa estos pasos de las mujeres en lo público [...]. La irrupción que han tenido las mujeres en esta dicotomía entre lo público y lo privado ha sido tan fuerte; [pero] la parte cultural va rezagada de los cambios [...] que ya están en marcha. Estamos siendo proveedoras en nuestras familias. Estamos en la calle. Estamos peleando la conducción de los tráileres y el metro y ser magistrados; pero las identidades más primarias (como el de la madre-educadora) están muy rezagadas y nos lleva a discursos donde hay un auto-reclamo [...] por educarlos mal nosotras. No. Pues no. Los hombres también educan y también educan con ausencias y también educan con silencio y con actitudes, tanto como una madre (8 de noviembre).

En contraste, una mujer comerciante en plaza pública narra lo siguiente:

Yo fui, de las cinco hermanas, yo fui la rebelde, ¿no? Me salí de la casa a los 19 años: me fui con mi pareja. Y siempre fuimos así: como que —según nosotros— muy liberales. Cada quien; pero eso

lo llevas casi, casi, en la sangre: lo llevas en la mente. Lo llevas como dices: desde que tú viviste en tu casa y que tuviste unos papás que te lo inculcan, ¿no? Entonces yo lo primero que hice a los 19 años que me fui con él, fue hacer la comida. O sea, a mí nadie me dijo “Hazme de comer”; pero yo hice la comida. ¿Por qué? Porque las mujeres hacen la comida (8 de noviembre).

Y una empleada en servicios:

Entonces, cuando yo empecé a trabajar, me decía mi mamá: “Tienes que lavarle la ropa a tu hermano, porque viene cansado de trabajar”. Y entonces yo le decía: “Pero yo también vengo cansada de trabajar”. Y me decía mi mamá: “¿Es que no le puedes hacer un favor a tu hermano?” Y yo le decía: “Sí le puedo hacer un favor; pero, bueno, mañana que él me lave mi ropa”. “No, ¿cómo vas a creer? Él es tu hermano”. Entonces parecido a todo lo que todas han dicho, no. Entonces pues sí hay mucha desigualdad. Mi mamá a los hombres los tiene como en un. . . no sé: como en un altar (8 de noviembre).

II. EL MALESTAR COMO TENDENCIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO PÚBLICO URBANO

En este proceso de construcción de lo público se distinguen tendencias contrapuestas que expresan formas distintas de expansión o debilitamiento de la ciudadanía. Por una parte, se manifiesta la tendencia a la fractura de las relaciones tanto entre ciudadanos como entre ellos y las instituciones, lo que debilita al ámbito público como lugar de relación y de comunicación entre diferentes, frente a problemas comunes o generales que requieren soluciones integrales e integradoras en lo social, lo urbano, lo político y lo cultural. Por otra, se distingue el despliegue y desarrollo de formas de expresión, de organización y de participación que tienden a generar sinergias sociales vinculadas con la reivindicación de demandas; en algunos casos han logrado transformar el marco legal y ampliar

los derechos ciudadanos. Tales formas en unos casos se desarrollan de manera independiente mediante el impulso de la expansión de “lo público no estatal”; en otros, se encuentran ancladas ya sea a corporaciones o a formas institucionalizadas de tomar parte en la vida pública, como son los partidos políticos o las instancias de gobierno impulsoras de políticas o programas sociales.

Interesa mencionar brevemente y de manera no exhaustiva dos fenómenos problemáticos que se producen en el espacio público de nuestra ciudad, y nos aproximan a la manera como él se construye: atravesado por la disputa y por el conflicto.

El primero se manifiesta en el uso del espacio público como espacio de protesta, de denuncia y de expresión de demandas en favor de la reivindicación de derechos políticos, sociales, culturales y urbanos. En el curso de los últimos tres años —que abarcan de enero de 2004 a septiembre de 2008—, se han realizado en la Ciudad de México cerca de 300 marchas o concentraciones situadas en lugares centrales y estratégicos —que abarcan la avenida Reforma-el Ángel-el Zócalo—, por su importancia simbólica política, económica y cultural. Tal fenómeno sitúa al espacio público de la capital del país como lugar del que se apropian actores que no sólo reivindican su derecho al uso de la ciudad, sino también el derecho al reconocimiento de condiciones deficitarias de ciudadanía; ello revela el significado político de lo público como espacio que une y separa a los que intervienen en su construcción cuando defienden posiciones distintas, contrapuestas e incluso irreconciliables. Se observa aquí el surgimiento tanto de un discurso de denuncia ante problemas que tienen que ver con la inseguridad, la desigualdad, la arbitrariedad, la exclusión —entre otros—, que expresan formas de ciudadanía políticamente activas vinculadas más a acciones colectivas y menos a la política institucionalizada.⁶

⁶ Esta situación alude a la formación y transformación de capital social (Lechner, 2000: 27).

Un tema central —mas no el único— ha sido el conflicto político-electoral, que en 2006 representó poco más de la mitad de las 115 concentraciones y marchas realizadas en dicho corredor, algunas de ellas sin precedentes. La mayor parte de estas últimas (durante los meses de julio a septiembre), fueron articuladas tanto por la demanda del recuento de los votos de la elección presidencial ante la falta de certeza de los resultados, como por la denuncia de las transgresiones cometidas por actores hegemónicos (político-partidistas y empresariales) a los procedimientos legales vigentes relacionados con un conjunto de irregularidades que atravesaron dicho proceso; con ello debilitaron la construcción de la aún incipiente democracia. Este conflicto se espacializó en el núcleo central de la capital del país; incluso restringió el derecho de otros: el uso de los ciudadanos de algunas de las vialidades principales, como en el caso del plantón que durante 48 días ocupó 8.5 kilómetros.

Quizá los temas que coexisten con el conflictivo inicio de este sexenio son los expresados en 2008, respecto de los efectos del Tratado de Libre Comercio (TLC), la oposición a la reforma energética en el caso del petróleo; y la más reciente: el tema de la inseguridad (30 de agosto, 2008). Tales usos de lo público urbano revelan el desarrollo de formas de organización y de resistencia civil no violentas, con proyección más allá de las fronteras de la ciudad y que adquiere importancia mediática. Sin embargo, en un contexto político y social como el actual (marcado por posiciones polarizadas, incluso irreconciliables) pareciera que lo público se aleja de los atributos que pueden darle sentido como espacio de la ciudadanía.

El segundo fenómeno se expresa en la expansión de la informalidad como alternativa de trabajo, de empleo y de ingreso adicional generada en el espacio público. La informalidad en el espacio público ha generado formaciones físico-sociales en muchos casos articuladas con formas corporativas de organización y de apropiación de los lugares abiertos, vinculadas con el desarrollo del comercio semi-fijo, móvil o ambulante que promueve una oferta muy diversa de bienes y artículos

de consumo a bajo costo (Ramírez, 2006). De acuerdo con cifras oficiales, en los espacios públicos del Distrito Federal, trabajan poco más de 100 000 personas categorizadas como “ambulantes”; aproximadamente 40% de ellas son mujeres.⁷ En contraste con dichas cifras, estimaciones de la Cámara de Comercio establecen que los comerciantes en vía pública se incrementaron de cerca de 180 000 en 1994 a 500 000 en 2000.⁸

En el espacio público del Centro Histórico de la capital, el gobierno del Distrito Federal estimó 12 000 personas en 2003, tan sólo en el perímetro A, agrupadas en 38 organizaciones con las cuales han establecido mesas de diálogo orientadas al reordenamiento, reubicación y regulación inicial de 6 000 vendedores.⁹ Sin embargo, son aún muy acotados los intentos de reordenar tales actividades que —como han señalado algunos estudios— en muchos casos se desarrollan de manera discrecional, relacionada con la creación de grupos corporativos y con formas de corrupción no erradicadas (Castillo, 2005). En efecto, las prácticas de trabajo o empleo informal en los lugares públicos de la Ciudad de México, se distinguen no sólo por la heterogeneidad de los actores que las promueven, sino por la irregularidad en el cumplimiento de la normatividad y por los vacíos normativos que regulan las formas de uso.

Podemos argumentar que el “ambulante” —en sus distintas modalidades— es particularmente representativo de los problemas urbanos y político-económicos de la informalidad, relacionados con formas de irregularidad e ilegalidad que requieren solución. No obstante, la complejidad de dichos problemas se expresa quizá sobre todo en los “beneficios” que genera al abrir oportunidades de trabajo, empleo e ingreso para amplios sectores de la sociedad urbana, así como en la

⁷ INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2000.

⁸ Cámara Nacional de Comercio (Canaco), agosto, 2004.

⁹ Véase “En marcha el reordenamiento del ambulante en el Centro”, *La Jornada*, 8 enero, 2003.

difusión de productos globales mediante la piratería (Cross, 2005). En la ciudad, estas actividades surgen en los espacios públicos como representaciones de desorden urbano, de atraso económico y socio-cultural, así como expresión de las limitaciones que privan en las formas de gobierno y gestión urbana local. Sin embargo, al representar prácticas y estrategias socio-económicas generadoras de ingresos, también muestran formas de inscripción y respuesta de distintos sectores de la sociedad ante procesos urbanos de flexibilidad e incertidumbre laboral que han señalado fenómenos de segregación y de exclusión social que no son distintivos sólo de los pobres urbanos.



Otro ejemplo es el cierre reciente de las plazas públicas en el Centro Histórico de Coyoacán. La mañana del 24 de marzo, las plazas Hidalgo y Centenario amanecieron cerradas con una malla ciclónica que rodeaba casi toda la superficie; quedaban libres sólo áreas estrechas de circulación peatonal que permitían a la gente circular de

un extremo a otro y tener acceso a los comercios, oficinas de la Delegación y a la iglesia de San Juan Bautista. El argumento oficial fue “el reordenamiento integral” de este Centro Histórico; sin embargo en realidad no se ha presentado ni parece estar accesible (abierta a la consulta de los habitantes y usuarios) la propuesta de reordenamiento con sus lineamientos. El conflicto continúa, con posiciones polarizadas entre la autoridad local, apoyada por algunas organizaciones locales, y los comerciantes informales organizados que mantienen un “plantón” entre las dos plazas públicas.

Los dos fenómenos disímiles considerados, hacen visibles realidades sociales, políticas y urbanas inscritas en procesos locales, regionales, nacionales y mundiales. No obstante, lo

que interesa destacar es que frente a cada uno, surgen posiciones no sólo diferentes sino polarizadas, tanto al caracterizar su contenido como al presentar las posibles soluciones políticas y sociales a los problemas que revelan. Pareciera, así, que la construcción de lo público (urbano, político y mediático) hace frente en la actualidad —por una parte— a la ausencia de propósitos comunes entre los diferentes actores que intervienen en la vida pública. Por otra, a ciudadanías divididas, con nociones e interpretaciones contrapuestas de lo que significa la solidaridad, la confianza, la cooperación y el compromiso cívico, aunque también con expectativas de reconocimiento y de inclusión, de redistribución de recursos y de ampliación de reivindicaciones sociales, políticas y culturales que no se logran satisfacer plenamente. Cabría interrogarse más acerca de los elementos que tienden a agudizar tal situación, que pareciera estar marcada por la desconfianza entre unos y otros, y hacia las instituciones.

III. NOTA FINAL

El *espacio público* como concepto y como experiencia urbana es central en la comprensión de las ciudades contemporáneas; quizá como ningún otro lugar, nos introduce a las diferencias, apropiaciones y representaciones urbanas, a la relación entre espacio y ciudadanía, así como a formas diversas e incompatibles de organización de la vida en común. En ciudades como la de México, el espacio público reúne un amplio repertorio de imágenes y realidades urbanas de modernización, desigualdad, pobreza y segregación inscritas en el entorno construido. Tales realidades se localizan y objetivizan en un conjunto heterogéneo de lugares donde actores sociales diferentes se encuentran en la ciudad, la usan y se apropian de ella: plazas públicas, calles, parques, avenidas, cafés, centros históricos y centralidades modernas, entre otros espacios urbanos. En estos lugares se ponen en juego intereses, demandas y necesidades distintas;

asimismo, aparecen formas organizativas diversas. También se exhiben las marcadas desigualdades en el acceso a bienes públicos, prácticas excluyentes y condiciones dramáticas de miseria, carencia material, falta de seguridad y dignidad que afectan a individuos y grupos que toman parte en la experiencia urbana cotidiana de la ciudad capital desde las periferias de lo social y se exponen al riesgo. En dichos lugares se expresan distintas condiciones de ciudadanía, las formas de inequidad en que se ejerce y los desafíos a los que hace frente su construcción como práctica social, como vínculo de pertenencia y como conjunto de derechos y responsabilidades.

Hay problemas en el uso de conceptos articulados que son útiles para la comprensión de la vida urbana singular y social en ciudades como la nuestra. Es el caso de *lo público* y *la ciudadanía*, conceptos que en sus definiciones clásicas no nos permiten comprender ni las interacciones urbanas ni los fenómenos sociales, culturales, políticos y económicos actuales. Tales interacciones y fenómenos revelan conflictos por el acceso a la ciudad que trascienden las fronteras de los lugares donde se producen. Pensar lo público urbano desde las percepciones, usos y prácticas sociales es central en la reconstrucción de la ciudad como espacio de la ciudadanía. La manera como concebimos lo público urbano influye directamente en la manera como lo valoramos e intervenimos en la trama de relaciones, apropiaciones y sentidos que definen su contenido y las formas de vida pública. Por ello, al hablar de los significados múltiples del espacio público y de la ciudadanía en una sociedad urbana compleja como la de la Ciudad de México, no puede eludirse que se trata también de experiencias cotidianas atravesadas de sentimientos de disfrute y de malestar que —en el contexto actual— aluden a problemas tanto de integración social y urbana como al debilitamiento de la ciudad como referente de lo común a miembros diferentes de la sociedad urbana en México y América Latina. Es el caso del Distrito Federal, capital del país.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJOIT, Guy. “La renovación de la sociología contemporánea”. *Revista Cultura y Representaciones Sociales* 3, núm. 5 (septiembre, 2008).
- BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- _____. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Madrid: Paidós Básica, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. “Efectos de lugar”. En *La miseria del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- BOURDIEU, Pierre, y Loïc J. D. Wacquant. *Respuestas: por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. I: *La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- CASTILLO BERTHIER, Héctor. “Ambulantaje vs. políticas públicas”. En *Memoria del Seminario “El Ambulantaje en la Ciudad de México: Investigaciones Recientes”*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad-Coordinación de Humanidades/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2005.
- CERTEAU, Michel de. *La invención de lo cotidiano*. Vol. I: *Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996.
- CROSS, John. “Las organizaciones. La política informal del ambulante y la democratización del Distrito Federal”. En *Memoria del Seminario “El Ambulantaje en la Ciudad de México: Investigaciones Recientes”*. México: Universidad Nacional

Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad-Coordinación de Humanidades/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2005.

DAMIÁN, Araceli, y Julio Boltvinik. *La pobreza en el Distrito Federal en 2004*. Estudio realizado para la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal. México: El Colegio de México, 2006.

DURKHEIM, Émile. *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción, introducción y notas de Santiago González Noriega, 31-69. Madrid: Alianza, 2000.

GAULEJAC, Vincent de. “Lo irreductible social y lo irreductible psíquico”. *Perfiles Latinoamericanos. Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México* 10, núm. 21 (diciembre, 2002): 49-71.

GIDDENS, Anthony. *The Constitution of Society*. Oxford: Polity Press, 1984.

_____. *The Consequences of Modernity*. Oxford: Polity Press, 1990.

_____. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.

LECHNER, Norbert. “El ciudadano y la noción de lo público”. *Leviatán. Revista de Hechos e Ideas*, núm. 43-44 (primavera-verano, 1991): 107-116.

_____. “Nuestros miedos”. *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 13 (diciembre 1999): 179-198. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México.

_____. “Nuevas ciudadanías”. *Revista de Estudios Sociales*, núm. 5 (enero, 2000): 25-31.

- LIPOVETSKY, Gilles. *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Colección Argumentos. Barcelona: Anagrama, 2006.
- MÁRQUEZ, Francisca. “La vida realizada-la vida postergada: la construcción biográfica en Chile”. *Perfiles Latinoamericanos. Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México* 10, núm. 21 (diciembre, 2002): 73-98.
- MASSEY, Doreen. “La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones”. En *Pensar este tiempo: espacios, afectos, pertenencias*, compilado por Leonor Arfuch, 101-128. Madrid: Paidós, 2005.
- RAMÍREZ KURI, Patricia. “Pensar la ciudad de lugares desde el espacio público en un centro histórico”. En *Pensar y habitar la ciudad: afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*, coordinado por Patricia Ramírez Kuri y Miguel Ángel Aguilar Díaz, 105-130. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Anthropos, 2006.
- SASSEN, Saskia. “Rebuilding the Global City: Economy, Ethnicity and Space”. En *Re-presenting the City: Ethnicity, Capital and Culture in the Twenty-First Century Metropolis*, compilado por Anthony D. King. Londres: Macmillan Press LTD, 1996.
- _____. *Global Networks, Linked Cities*. Nueva York: Routledge, 2002.
- SENNETT, Richard. *The Fall of Public Man*. Nueva York: Random House, 1977a.
- _____. *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Buenos Aires: Alianza, 1977b.
- _____. *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Colección Argumentos. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

PATRICIA RAMÍREZ KURI

TAYLOR, Peter. *World City Network. A Global Urban Analysis: London and New York*. Nueva York: Routledge, 2004.

DOCUMENTOS

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA. *Panorama Social de América Latina*, 2008. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina/Organización de las Naciones Unidas, marzo de 2009.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA. *Conteo de Población y Vivienda 2005*. Publicación digital en disco compacto. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2008.

Tercera Parte
¿Cómo la enfrentan los individuos?



POR LA FE RELIGIOSA...

Aprendiendo a deconstruir el sufrimiento: los meditadores budistas en México

*Miguel J. Hernández Madrid*¹

El tema de este artículo aborda las experiencias sociales de mujeres y hombres que mediante la meditación budista buscan soluciones a sus realidades del sufrimiento.

Durante los últimos 10 años, la divulgación del budismo en varias ciudades del occidente de México ha captado el interés de grupos sociales, con un perfil diverso de edad, género y ocupación, para conocer y practicar métodos de meditación en centros y comunidades especializados para impartirlos. El fenómeno del sufrimiento social en conexión con la meditación —en tanto experiencia que explora la manera de hacerle frente por medio de identificar sus causas y actuar sobre ellas—, puede abordarse sociológicamente en el empate de tres hechos con sentido significativo para los sujetos involucrados.

El primero es el contexto transnacional de diversificación del campo religioso como espacio en el que (siguiendo a Bourdieu, 1993: 102), se ha disuelto la hegemonía de los agentes para definir lo religioso y las diferentes maneras de cumplir sus roles, ante la competencia abierta de otras ofertas para administrar lo sagrado, así como sanar las almas y los cuerpos. En estas condiciones, la presencia en México de algunas variedades del

¹ Investigador de El Colegio de Michoacán.

budismo (proveniente del sudeste asiático, Tibet y Japón) se perfila como concepción alternativa al cristianismo, y propone cómo trabajar con el sufrimiento.

Tales variedades del budismo se organizan en centros y asociaciones culturales que operan en ciudades de más de 100 000 habitantes; destaca por orden de importancia el Distrito Federal, Guadalajara, Tijuana, Mérida, Veracruz y Aguascalientes (INEGI, 2005: 92). El proyecto de investigación² en el que se sustentan los datos de este trabajo, se realiza en tres de las ciudades enumeradas del occidente de México: Aguascalientes, Guadalajara y Morelia.

Como bien insisten en señalar varios especialistas en el tema, el budismo fue en primera instancia una noción inventada en Occidente, aproximadamente en 1830, según Pankaj Mishra (2007: 85), para referirse a las religiones exóticas que en las colonias europeas del sudeste asiático rendían culto a un personaje conocido como *Buddha*. No es sino hasta después de la segunda mitad del siglo XX que el budismo en Occidente tiene otra fuente de divulgación mediante los monjes tibetanos en exilio —debido a la invasión militar china en su país— así como de los religiosos y laicos pertenecientes a otras escuelas provenientes de Japón, Vietnam y Birmania. Entre sus principales contribuciones en la enseñanza del *Dharma*,³ están la traducción de textos básicos del budismo y la adecuación para

² Proyecto “Las variedades de la experiencia budista en las sociedades del occidente de México”. Responsable: doctor Miguel Jesús Hernández Madrid, Centro de Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: <miguelh@colmich.edu.mx>.

³ En el budismo, la palabra *Dhamma* o *Dharma* (con mayúscula, proveniente del *pali*) se aplica a la enseñanza con la cual Siddhartha Gautama (*Sakyamuni*, el personaje histórico a quien se atribuye su autoría) logró el estado “despierto” o “iluminado” que significa *Buda* (Bowker, 2006: 174). Su difusión tiene como único objetivo espiritual liberarse del sufrimiento mediante la conciencia (reforzada mediante la meditación), haciendo hincapié en una práctica rigurosa y regular, no en una fe complaciente (Mishra, 2007: 52).

Occidente de métodos prácticos de meditaciones vipassana,⁴ accesibles a cualquier mujer y hombre no familiarizado con la cultura budista. En ese entonces el budismo deja de tener para los “occidentales” una connotación exclusivamente religiosa al descubrir su riqueza filosófica, psicológica, artística y ética, que no es reductible a ninguna disciplina o especialidad religiosa y científica, tal como las conocemos en Occidente.

El segundo hecho se objetiva en las iniciativas de algunos individuos para buscar soluciones a problemas a los que hacen frente en coyunturas de su vida cotidiana, los cuales representan cambios drásticos en sus dimensiones subjetivas y de identidad. Siguiendo a Johnson-Hanks (2002), entendemos tales coyunturas como momentos críticos en la biografía de los individuos, causados por eventos no previstos que catalizan el cuestionamiento de sus trayectorias de vida asumidas como “normales”. Un accidente, la confirmación de una enfermedad terminal, la ruptura de una relación social y afectiva, el despido del trabajo, son algunos ejemplos de este tipo de eventos no previstos que establecen cortes del tipo “antes y después”; ellos favorecen las condiciones para que el individuo problematice sus representaciones del “sentido” de su vida.

A diferencia de los dos hechos anteriores (de carácter contextual), el tercero se ubica en la conexión entre el budismo y los individuos en crisis, para construir una experiencia de conocimiento y sanación en el ensayo de la meditación.

En dicho tenor viene al caso considerar el enfoque de experiencia desarrollado en el pensamiento de Walter Benjamin,

⁴ Aun cuando el objetivo básico de la meditación vipassana (en pali) es reivindicado en todas la variedades de la experiencia budista, las diferencias de las vías para aprenderlo bajo la conducción de un maestro obedecen a las tradiciones culturales y sociales de los espacios donde se fueron generando maneras de enseñanza particulares. A modo de comparación, se puede consultar, para la meditación vipassana: Goenka *s/fa*, Goenka *s/fb* y Hart, 2005; para la meditación del budismo Zen, reconocida con el término *zazen*: Bovay, Kaltenbach y De Smedt, 2005.

porque nos deslinda de entenderla como la ocurrencia de cualquier hacer cotidiano o de lo que sólo se vive introspectivamente en la soledad, como lo sostuvo William James al referirse a la experiencia religiosa (1994: 66 y ss). Sin demeritar la importancia de esos significados, Benjamin (2008) demuestra que la experiencia se forja como conocimiento cuando privan las condiciones históricas y sociales para que el sujeto se descubra en las conexiones de su realidad, pasando por un trance en el que se ve expuesto a comprenderlas bajo la dirección sabia de otros (Amengual, 2008: 42).

Por ello, al sugerir entender la experiencia de la meditación budista en tal perspectiva, trazamos un derrotero para explorar la relación entre un proceso indiscutiblemente individual que se implica en el hacer social, de manera distinta de las acciones de agencia. Esto se debe a la posibilidad de que el meditador traduzca su experiencia en una herramienta para diagnosticar y deconstruir tanto sus hábitos de pensar como de actuar en la realidad que le ocasiona vivir el sufrimiento como desdicha. Si bien dicha posibilidad es inherente a casi cualquier tradición de meditación religiosa o secular, en el budismo constituye por sí misma una propuesta epistemológica y metodológica al alcance de cualquier individuo que se decida a llevarla al terreno del ensayo y la experiencia.

Con tal universo del budismo contemporáneo se topan varios católicos del occidente de México, que se preguntan si acaso no se trata de otra religión que ponga en riesgo su fe; empero, al mismo tiempo, se muestran curiosos por conocer sus planteamientos pragmáticos que podrían mejorar su vida. Cualquiera que sea la motivación en primera instancia, resulta notable que durante el tiempo transcurrido en el siglo XXI, aumenta la cantidad de asistentes a cursos, conferencias y retiros para aprender a practicar técnicas de meditación vipassana. En los últimos dos años, por ejemplo, en las ciudades estudiadas se registra un promedio de cuatro a cinco retiros de meditación en cada uno de los centros de la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana (FPTM), supervisado

por lamas de la escuela *gelugpa* tibetana (a la que pertenece el Dalai Lama).⁵ En cada retiro hay cupo para 15 o 20 personas máximo.

Otro ámbito de mayor cobertura en el que se puede aprender y comprobar las aportaciones de la meditación vipassana en un curso intensivo de 10 días, es el que imparte la Asociación Internacional Vipassana en el Centro Dhamma Makaranda en Valle de Bravo, y que sigue la tradición del maestro laico S. N. Goenka, de origen birmano. En la página *web* de dicha organización⁶ se puede comprobar el nutrido calendario de cursos programados mensualmente en varios países del mundo; en el caso de la región latinoamericana donde se localiza México, hay por lo menos 10 de ellos al año. A cada uno de estos cursos acuden alrededor de 60 personas: hombres y mujeres de todas las edades; es el promedio de estudiantes que sus recursos pueden atender.

El empate de los tres hechos descritos invita a ponderar la relevancia sociológica del fenómeno de la meditación en determinados contextos sociales del occidente de México. A continuación analizaremos algunas experiencias de los meditadores en conexión con la dimensión social del sufrimiento.

I. EL SUFRIMIENTO SOCIAL EN LA VIDA COTIDIANA

Sufrir, del latín *súfferre*, es una palabra que por lo general se aplica al hecho de soportar, tolerar, aguantar un dolor físico

⁵ Entre 2007-2008, el directorio de los centros de la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana (FPTM) en México, comprendía 13 de ellos ubicados en las ciudades de Aguascalientes, Cancún (Quintana Roo), Celaya (Guanajuato), Distrito Federal, Durango, Guadalajara (Jalisco), Morelia, Uruapan y Zitácuaro (Michoacán), Puebla, Tepoztlán (Morelos), Torreón (Coahuila), Xalapa (Veracruz).

⁶ Centro de Meditación Vipassana en México (tradición de S. N. Goenka), disponible en línea: <http://www.makaranda.dhamma.org/gen/espanol/gen_home.es.htm>.

o moral y al de resistir con paciencia alguna pena o molestia (Corominas, 1998: 547; Lara, 1996: 841).

El estudio científico del sufrimiento social se ha constituido en un campo especializado de las ciencias sociales, dirigido a analizar los problemas de violencia y dolor colectivos, en el marco de las políticas de los estados, del ejercicio del bio-poder, así como de los parámetros sociales y culturales resultantes.⁷ El análisis del sufrimiento social en escalas de la vida cotidiana ha despertado el interés de conocer las llamadas “estrategias de supervivencia” que los sujetos sociales generan en respuesta. La importancia de las creencias religiosas para orientar el sentido de tales respuestas, llega a ser relevante en determinadas circunstancias.

Las religiones basadas en la atención al sufrimiento que no puede ser aliviado por ningún medio material, tienden a ofrecer consuelo, salvación y expiación ante un hecho inevitable porque —desde su punto de vista— es resultado de una voluntad divina o de algún otro factor inmutable que escapa del control humano. En México y América Latina, los investigadores de las ciencias sociales que estudian la religión católica muestran el profundo arraigo de un *habitus* fomentado en el sufrimiento (causado por el pecado), como referente clave de identidad y de sentido para justificar las teodiceas católicas y cristianas. Teodiceas que —siguiendo a Max Weber— no son simples soluciones abstractas sino programas de acción de las religiones con consecuencias sociales (Weber, 1977: 412 y ss).

En la era de la globalización, el tema del sufrimiento se ha convertido en un referente obligado para interpelar a los creyentes ofreciéndoles soluciones del tipo “pare de sufrir” si se adhieren a una iglesia en particular; o bien, convocándolos a integrarse en dispositivos autodidácticos para asimilar información y practicar terapias curativas de la angustia que derivan en

⁷ Sobre el campo de estudio del sufrimiento social, remitimos al lector a los trabajos de Veena Das (2008), Nancy Scheper-Hughes (1997) y Susana Murillo (2008).

nuevos estilos de vida (Siqueira, 2003; De la Torre y Zúñiga Gutiérrez, 2005). ¿En qué medida esta proyección religiosa del sufrimiento lo transforma en un bien virtual de consumo cultural que —en la movilidad y contingencia de la economía de signos— anula las posibilidades de conocerlo como una realidad empírica? (Baudrillard, 1996; Lash y Urry, 1998).

En México el interés por el budismo no escapa, quizás, a la tendencia que en Europa y Estados Unidos lo promovió como una moda por las religiones orientales que —a su vez— se relacionó con el movimiento de la “nueva era”, principal interlocutor de la subjetividad global en tanto “encuentro del sí mismo” en un “viaje interior” (Žižek, 2005: 57; Kaminer, 1999). No obstante, tampoco se puede prejuiciar la causa de este interés, pues más allá de la configuración occidental del budismo y de la presentación que de él se hace como dispositivo de creencias que seguramente producirá “budistas”, queda fuera de duda la sabiduría del *Dharma* que solamente en su realización como experiencia permite al individuo discernir si contribuye o no a liberarlo del sufrimiento. Como bien se expresa en el décimo sutra del *Kalama*: “No creas en la fuerza de las tradiciones, por más que se les haya honrado desde hace muchas generaciones y en muchos lugares [...]. Luego de examinarlo, cree sólo lo que hayas experimentado y reconocido como razonable, lo que resulte en tu beneficio y en el beneficio de otros”.⁸

II. LA MEDITACIÓN VIPASSANA Y EL SUFRIMIENTO

El budismo no es una religión teísta; el canon vertebral de sus enseñanzas: el *Dharma*, es una vía práctica para que todo ser humano encuentre la vía para liberarse del sufrimiento,

⁸ El *Kalama Sutta* o *Instrucción a los Kalamas* es una compilación de 17 sermones de Buda dirigidos a la comunidad de los bhikkhus, que forma parte de la *Anguttara Nikaya del Canon Pali*, una de las fuentes tradicionales y más antiguas del *Dharma* budista. Disponible en línea: <<http://www.librosbudistas.com/descargas/formatos.asp?libro=KALAMA>>.

examinando las cosas de cerca para conocer y comprender su verdadera naturaleza, y comportarse de manera adecuada con ella. Las enseñanzas fundamentales del *Dharma* se hallan contenidas en el sermón de Buda conocido como *Las cuatro nobles verdades*;⁹ no se trata de proposiciones que hay que creer, sino de retos para actuar (Batchelor, 2008: 21).

La primera verdad cuestiona nuestra relación habitual con la angustia; en el sentido más amplio, problematiza la manera como nos relacionamos con el nacimiento, la enfermedad, el envejecimiento, la muerte. Al comprender nuestra preocupación de estas realidades y descubrir calmada y claramente que son efímeras, contingentes y carentes de identidad intrínseca, se abre la posibilidad de no permitir que nos intimiden (Batchelor, 2008: 22).

La segunda noble verdad reconoce como causa de la angustia el ansia egocéntrica que es su base. Si la presencia de la angustia constituye una oportunidad para comprender, el reconocimiento causal del ansia sirve para soltarla. Batchelor escribe que “soltar” no es eufemismo de suprimir el anhelo por otros medios; no es rechazarla, sino “permitir que sea lo que es: un estado mental incidental que, una vez que ha aflorado, pasará”. El reto de soltar el ansia es “actuar antes de que las reacciones habituales nos incapaciten” (Batchelor, 2008: 23).

La tercera y la cuarta nobles verdades se refieren al camino en el que se trabaja una dimensión de la experiencia que nos mantiene “despiertos”, para llevar a cabo la cesación del sufrimiento y cultivar una manera plena y consciente de estar en el mundo. El despertar: la budeidad, no se considera algo por alcanzar en un futuro; como un estado de iluminación mística; nada relacionado con un camino particularmente religioso o espiritual. “El despertar es un proceso que abarca todo lo que hacemos. Es una manera auténtica de estar en el mundo. Comienza con la forma en que comprendemos el tipo de realidad

⁹ Véase una reproducción del sermón de *Las cuatro nobles verdades* en el anexo de este artículo.

en que vivimos y el tipo de seres que somos, que viven en semejante realidad” (Batchelor, 2008: 25).

Apoyados en la exposición de Batchelor sobre las cuatro nobles verdades, y con la precavida distancia de los sesgos en los que incurrimos al desplazar al terreno del lenguaje escrito la sabiduría que sólo se comprende en la experiencia, hemos perfilado la enseñanza básica del *Dharma* en la que se sustenta la meditación.

Ante este panorama, nos preguntamos: ¿A qué retos hace frente en su encuentro con el budismo un creyente cuando se plantea aprender y depender de su propia fuerza interior, más que en la de los demás, no digamos en la de una entidad divina? ¿A qué cambios se ve expuesto cuando entiende que el sufrimiento es una realidad, y que la manera en que la vive como desdicha, depende de su manera de pensarla como si así fuera? ¿Qué ocurre cuando sus dudas para encontrar una cura al sufrimiento (justificadas en hábitos), dejan de serlo al entender que tienen una causalidad no dependiente de la voluntad divina, del azar o del destino o de causas inmutables ante las cuales de nada sirve hacer algo porque el efecto resultante será el mismo? (Ricard, 2005: 63).

Tales preguntas y otras de igual importancia surgen entre quienes buscan en la meditación una respuesta. Esta manera de plantear la relación entre individuo y meditación tiene de entrada una interpretación que no es propia de la práctica del *Dharma*, porque la meditación no es algo que se adquiere, se toma, se ejercita o se adopta como objeto externo al individuo: es un modo de ser y de estar en plena conciencia. No obstante, por más libros escritos con excelente exposición didáctica que se lean o conferencias que se escuchen de maestros connotados, solamente en la experiencia práctica el individuo logra comprender lo que es la meditación.

Esa sutil diferencia de entender la meditación como técnica y la de realizarla como arte, representa una frontera clave en las experiencias que nos han compartido algunas personas que llevan tiempo trabajándola; para ellos significa el punto

en el que puede ocurrir la liberación o el retorno a los hábitos de pensar que se quieren superar. Examinemos algunas de sus reflexiones.

Cada vez siento más dolor: me duele todo el cuerpo, no puedo ni dormir. Rezo el rosario, pero tampoco me consuela porque hasta hablar me cuesta trabajo. Lo único que me ayuda en los momentos en los que el dolor no es tan intenso, es meditar. Cierro los ojos, respiro, y ya que pasan varios minutos haciendo lo mismo, parece que me tranquilizo porque ya no pienso en que todo me duele, aunque me siga doliendo [...]; creo que lo que me pasa en esos momentos es que ya no le tengo miedo al dolor. (E1)¹⁰

El fragmento citado es parte de una entrevista realizada a una mujer de 62 años que padecía cáncer terminal en su sistema óseo. Doña Luz falleció dos meses después de esta plática; en ella compartió de manera muy entusiasta sus experiencias de meditación. Aprendió a meditar con una amiga que acudía regularmente a las actividades del centro budista *Bengungyal* en Aguascalientes (perteneciente a la FPTM). La situación es interesante porque sugiere que las técnicas de meditación budista no requieren de ningún dispositivo complejo para compartirse. Como bien se enseña en la escuela de S. N. Goenka, la técnica es sencilla: poner atención en la respiración normal que aspira y expira por la nariz; mantener esa atención, y —una vez lograda— recorrer con la misma el resto del cuerpo.

Al describir de esta manera la técnica, no pretendemos obviarla y descartar otro tipo de complicaciones, como la avalancha de pensamientos y emociones que incurren cuando se hace el mínimo esfuerzo de mantener la atención en la respiración.¹¹ Lo que cabe señalar en la experiencia de doña Luz es la situación que hace evidente el acceso a soportes que pudieran

¹⁰ En adelante, las entrevistas citadas —las cuales se registran en la sección de fuentes de este artículo— corresponden a informantes con seudónimos.

¹¹ Una explicación adecuada de esta técnica se puede consultar en Goenka (s/fa y s/fb); Nhat Hanh (2002); Goldstein y Kornfield (2002).

parecer extraños en su entorno cultural católico, pero que el sujeto social hace posibles al ensayarlos en su vida cotidiana. Desde el punto de vista de un sacerdote católico (entrevistado también en Aguascalientes y meditador de muchos años en otra tradición),¹² cuando doña Luz rezaba el rosario con fervor, estaba meditando.

¿Hay alguna diferencia entre repetir un mantra y rezar un rosario? Si lo haces con atención y fervor, tienen el mismo efecto: calman tu mente, tus emociones; es el agua turbia que se deja reposar y se puede ver su transparencia cuando en el fondo se asentó la arena. (E2)

Sin embargo, hay otra dimensión social y subjetiva en la experiencia de doña Luz, que se aprecia cuando descubrimos que el interés por la meditación resulta recurrente entre personas a quienes se han diagnosticado enfermedades terminales y en esas circunstancias asumen el reto de reflexionar el hecho de la muerte.

La persona a quien reconoceremos con el seudónimo de “don José” (entrevistado en Morelia, Michoacán), padece diabetes; él se refiere a su enfermedad con mucho sentido del humor: “Es la que seguramente me llevará al cajón”. Don José es un meditador dedicado desde hace varios años; en el transcurso de ellos, ha conocido y practicado diversas técnicas.

No'mbre, yo me sentía muy chicho cuando me sentaba y decía *Om*. . . porque según yo ya estaba meditando. No es así. Y se lo digo porque tardé mucho en darme cuenta que mientras más atención ponía en pensar cómo tenía que meditar correctamente, menos se me lograba. Cuando empecé a estar más malito, me ocurrió algo raro; pensé: “Y de dónde sacas tú que tu cuerpo y tu mente son diferentes, si las dos sufren por igual”. ¿Me creerá que a partir de ahí, dejé de fijarme en que mi cuerpo meditaba y mi mente lo

¹² El sacerdote entrevistado aprendió en 1986 la técnica de meditación y oración *sadhana*, divulgada por el jesuita Antonio de Mello (192).

distraía porque nada más estaba pensando en qué tenía que hacer pa' meditar bien? Ya no me pasa eso: las cosas fluyen y no me preocupan. Eso, en mi experiencia, es la meditación. (E3)

La reflexión de don José avala lo que algunos analistas expertos en el fenómeno de la meditación budista han expuesto como su primer nudo: precisamente, concebirla como práctica, algo que ya ha sido pensado antes de realizarse.¹³ Lo importante del hecho es que doña Luz, don José y varios otros, no han llegado a esta conclusión a partir de un análisis intelectual, sino por experiencias en las que el sufrimiento corporal ha sido el detonante para encontrar en la meditación un interlocutor que problematiza ciertas ideas sobre su subjetividad y el rol de “enfermos”: “enfermos en etapa terminal”, en el que son colocados por otros.

La situación anterior ha sido abordada por el filósofo Emmanuel Levinas de manera contundente en los siguientes términos.

Y en el *impasse* del dolor físico, ¿no experimenta el enfermo la simplicidad indivisible de su ser cuando gira sobre su lecho del dolor para encontrar una posición de paz? Podría decirse que ese análisis del dolor revela que en éste se da la oposición del espíritu al dolor mismo; que en el seno mismo del sufrimiento corporal se da una rebelión, un rechazo a permanecer en esa oposición y, por tanto, un intento por superarla. Pero esta tentativa, ¿no está de entrada bajo el signo de la desesperación? El espíritu que se rebela, ¿no queda ineluctablemente presa del dolor? Y ¿no es

¹³ Iglesias Rodríguez escribe al respecto: “[...] meditar no es otra cosa que desaprender a percibir de forma incorrecta, es decir, sin las interferencias del ego. Meditar es regresar a la atención pura, a la percepción pura, lo cual exige abandonar el intelecto, es decir percibir sin la intervención de conceptos, de datos, de recuerdos, de expectativas, de deseos [...] hasta que el meditador tropieza con el hecho de que meditar no genera aprendizaje alguno, ni nada nos enseña, así vamos aprendiendo a no aprender, o a desaprender lo aprendido” (Iglesias Rodríguez, 2007: 37).

esa desesperación la que constituye el fondo mismo del dolor? (Levinas, 1998: 48).

Las recientes investigaciones de la antropología de la vejez en México, señalan la importancia de la vida espiritual para las personas en edad avanzada, mayores de 50 años (Vázquez, 2001). Esta circunstancia podría plantear la hipótesis de que la relación entre meditación y enfermedades terminales o deteriorantes de la calidad de vida, se explican como una coyuntura vital entre personas mayores de edad.

En la investigación de campo realizada, encontramos otros motivos de búsqueda y de convergencia en la meditación que sugiere cortes intergeneracionales entre adultos y jóvenes. Tal corte se localiza en las jóvenes generaciones de hombres y mujeres entre los 18 y 29 años de edad, que constituyen una cohorte amplia de estudiantes del *Dharma* y de la meditación.

Se puede observar su amplia participación en los equipos de los centros de la FPTM y en los eventos organizados en ellos (conferencias, retiros), así como en la asistencia a los cursos impartidos por la Asociación Vipassana en Dhamma Makaranda.

A modo de hipótesis, proponemos que el entusiasmo de algunos jóvenes por el budismo está relacionado con identificaciones culturales soportadas en redes de información (accesibles en Internet principalmente) donde se intercambian signos y objetos estéticos (música, imágenes, iconos).

“Pepe” (estudiante universitario, oriundo de la ciudad de Zamora, Michoacán, que tiene alrededor de año y medio meditando: E4) comenta que durante sus estudios de bachillerato en una escuela católica, algunos de sus compañeros/as estaban a disgusto con la manera autoritaria de inculcarles la religión (asignaturas, rituales, amonestaciones). Los pocos que reaccionaban, se identificaban con otras filosofías: leían a Nietzsche, a autores del anarquismo; los menos optaron por el “budismo”, “porque es oriental y pensábamos que tenía que ver con las historias *manga* japonesas”.

“Pepe” pasó por “esa etapa”; pero su interés por el budismo desplazó sus primeras impresiones cuando tuvo acceso a libros especializados: algunos, prestados o regalados por familiares y amigos conectados con la meditación y los centros de la FPTM; otros, comprados por él. En 2006 asistió a un retiro organizado por el centro *Lhundup Lam-Rim Ling* en Morelia; ahí conoció el tema de la meditación Lam Rim y se entusiasmó en practicarla. Desde entonces asiste a otro centro de la FPTM en la ciudad de Guadalajara, para meditar con el grupo.

Al reflexionar sobre sus diferentes acercamientos al budismo, “Pepe” concluye que su interés no es de tipo religioso: “Sé que el budismo tibetano, por ejemplo, tiene muchos ritos religiosos; pero creo que el budismo no es en el fondo una religión. Me gusta porque me ayuda a identificarme con la vida de otra manera” (E4).

Experiencias como la de “Pepe” nos remiten a considerar lo que sostiene Rogelio Marcial (2006) en sus investigaciones de las culturas juveniles de la región occidente de México, sobre su calidad de construcciones propias en términos de identidades, de significaciones sociales, de luchas simbólicas para la representación de las diferencias de género, etnia y raza. No son culturas que pretendan integrarse en el sistema; por el contrario, buscan construir maneras alternativas de ser, de relacionarse socialmente, apartándose de los valores de una sociedad heteronormativa.

III. REFLEXIONES FINALES

El fenómeno social de los meditadores nos sugiere que más allá de los “ismos” (budismo, cristianismo, que no son sino los campos en los que los dogmas y dispositivos rituales concentran a los creyentes), las creencias se pueden llevar al terreno de la experiencia y proyectarlas en posibilidades de conocimiento. La generación de esta experiencia mediante la meditación

relaciona coyunturas vitales críticas de los individuos con su decisión de hacerles frente como realidades del sufrimiento.

Siguiendo a Benjamin, la experiencia de conocimiento no sucede por azar: se forja en condiciones históricas y sociales favorables para el surgimiento del sujeto que la genera. En el caso de los meditadores con los que se trabajó en los ámbitos urbanos observados en el occidente de México, las condiciones que apuntan a este tipo de emergencia se hallan en los umbrales del sufrimiento físico causado por enfermedades terminales y la proximidad de la muerte.

En dicho contexto, el encuentro con las enseñanzas prácticas del Dharma budista no tiene el efecto terapéutico de las religiones globales para ayudar a los individuos a funcionar mejor en el orden existente; al contrario: problematiza las construcciones culturales del sufrimiento. La pregunta que se desprende de dicha reflexión (como una pista para seguir en la investigación), es: ¿Cómo se produce socialmente este sujeto capaz de conjugar en una experiencia la problematización de sus creencias, así como la voluntad subjetiva de ensayar otras posibilidades de conocimiento y explicación de sí mismo?

La pregunta nos lleva a reflexionar en qué medida la modernidad en las sociedades urbanas del occidente de México hace visible que la religión no se halla del todo integrada en un modo de vida cultural particular ni se identifica con él; ello favorece la diversificación de religiones y creencias, como lo han demostrado recientemente especialistas en el tema (De la Torre y Zúñiga Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2009).

Otra reflexión (y pista de investigación) es el impacto que pueda tener la práctica de la meditación en las sociedades estudiadas para crear espacios de encuentro y diálogo entre creyentes de distintas religiones, como ocurre en algunas comunidades de Estados Unidos entre budistas y cristianos (Gross y Muck, 2003). Lo cierto es que en los países donde la divulgación de la enseñanza de la meditación vipassana se ha sostenido por medio de los meditadores, se registran ex-

periencias interesantes de comunicación de saberes que han mejorado la calidad de vida emocional y mental de muchas personas. Un ejemplo es el trabajo en las prisiones que la Asociación Vipassana inició en la India para dar sus cursos de meditación al personal de vigilancia y a los reclusos, el cual se imparte en varias partes del mundo, entre ellas México.¹⁴ En Estados Unidos el efecto de este programa ha repercutido en la organización de un movimiento entre los reclusos que meditan, para compartir a otros en su misma situación de reclusión los beneficios de la práctica de la meditación (Whitney, 2003; Maull, 2005).

Actualmente se puede acceder a una amplia y rica literatura que demuestra los resultados del diálogo entre el *Dharma* y la ciencia occidental, que han tenido repercusión en nuevos campos de investigación como la “psicología emocional positiva” (Goleman, 2006), la “ciencia contemplativa”, donde convergen *Dharma* y neurociencia (Wallace, 2007); todo ello ha derivado en proyectos clínicos y terapéuticos que demuestran el poder curativo de la meditación (Kabat-Zinn, 2004; Fleischman, 2005).

El hecho que destaca en las situaciones mencionadas son las acciones grupales que derivan de la puesta en común de experiencias individuales procesadas en la vida cotidiana. No es para menos descubrir este hecho que nos motiva a darle seguimiento en lo que la sociología contemporánea propone como la creación de una gramática del individuo (Martuccelli, 2007), susceptible de comprender el sentido de sus acciones en el mundo contemporáneo de la modernidad: “transitorio,

¹⁴ La Asociación Vipassana mantiene un programa de enseñanza de la meditación en las prisiones, que se imparte al personal de seguridad y a los reclusos. Dicho programa inició en la India (cfr. el documental *Doing Time, Doing Vipassana*, dirigido por Eliona Ariel y Ayet Menahemi, 1997). En México se realizó un curso de este tipo en marzo de 2003 en el penal de Almoloya de Juárez (Estado de México), con la participación de 18 reclusos que permanecieron los 10 días completos. Fue el primero impartido en América Latina (*Vipassana Newsletter*, 2003).

fugaz y contingente”, como lo describiera Charles Baudelaire (1863).

BIBLIOGRAFÍA

AMENGUAL, Gabriel. “Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición: la experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin”. En *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, compilado por Gabriel Amengual, Mateu Cabot y Juan L. Vermal, 29-59. Madrid: Trotta, 2008.

BATCHELOR, Stephen. “The Agnostic Buddhist”. Conferencia impartida en el Symposium “American Buddhism Today” para celebrar el aniversario XXX del Rochester Zen Center. Rochester, Nueva York: 22 de junio, 1996.

_____. *Budismo sin creencias: guía contemporánea para despertar*. Madrid: Gaia, 2008.

BAUDELAIRE, Charles. *Le Peintre de la vie moderne [1863]. Ouvres completes*. Disponible en línea: <http://www.litteratura.com/peintre_vie_moderne.php>. [Consulta 20 de agosto, 2009].

BAUDRILLARD, Jean. *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 1996.

BENJAMIN, Walter. “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica [primera redacción]”. En *Obras. Libro1/ vol.2.b*. Madrid: Abada, 2008.

BOURDIEU, Pierre. “La disolución de lo religioso”. En *Cosas dichas*, 102-107. Barcelona: Gedisa, 1993.

BOVAY, Michel; Laurent Kaltenbach; y Evelyn de Smedt. *Zen: práctica y enseñanza, historia y tradición, civilización y perspectivas*. Barcelona: Kairós, 2005.

- BOWKER, John. *Diccionario abreviado Oxford de las religiones del mundo*. Barcelona: Paidós, 2006.
- COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1998.
- DAS, Veena. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- FLEISCHMAN, Paul. "Vipassana Meditation: Healing the Healer". En *Karma and Chaos: New and Collected Essays on Vipassana Meditation*, compilado por Paul R. Fleischman. Seattle, Washington: Vipassana Research Publications, 2005.
- GOENKA, S. N. "Self-Observation and Self-Correction". *Vipassana Newsletter* 13, núm. 5 (16 de mayo, 2003).
- _____. *Meditación vipassana: guía para la práctica según la tradición de Sayagyi U Ba Khin. Enseñada por S. N. Goenka*. Folleto para estudiantes del curso de meditación vipassana de 10 días, s/fa.
- _____. *Meditación vipassana: introducción a la técnica y código de disciplina para los cursos de meditación*. Folleto para estudiantes del curso de meditación vipassana de 10 días, s/fb.
- GOLDSTEIN, Joseph F., y Jack Kornfield. *Vipassana: el camino de la meditación interior*. Barcelona: Kairós, 2002.
- GOLEMAN, Daniel. *Emociones destructivas: cómo comprenderlas y dominarlas. Un diálogo científico con el Dalai Lama*. Buenos Aires: Vergara, 2006.
- GROSS, Rita M., y Terry Muck. *Christians Talk about Buddhist Meditation, Buddhist Talk about Christian Prayer*. Nueva York: Continuum, 2003.
- GUERRA, François-Xavier. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. 2 tomos. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

- HART, William. *La vipassana: el arte de la meditación budista*. Barcelona: EDAF, 2005.
- HERNÁNDEZ, Alberto, y Carolina Rivera, coords. *Regiones y religiones en México*. México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009.
- IGLESIAS RODRÍGUEZ, Juan Ignacio. *La meditación deconstruida*. Barcelona: Kairós, 2007.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA. *La diversidad religiosa en México*. Disco compacto. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2005.
- JAMES, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Madrid: Península, 1994.
- JOHNSON-HANKS, Jennifer. "On the Limits of Life Stages in Ethnography: Toward a Theory of Vital Conjunctions". *American Anthropologist* 104, núm. 3 (septiembre de 2002): 865-880.
- KABAT-ZINN, Jon. *Vivir con plenitud las crisis: cómo utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para afrontar el estrés, el dolor y la enfermedad*. Barcelona: Kairós, 2004.
- KAMINER, Wendy. *Durmiendo con extraterrestres: el auge del irracionalismo y los peligros de la devoción*. Barcelona: Alba, 1999.
- KLEINMAN, Arthur; Veena Das; y Margaret Lock. *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- LARA, Luis Fernando, dir. *Diccionario del español usual en México*. México: El Colegio de México, 1996.

- LASH, Scout, y John Urry. *Economías de signos y espacio: sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel. “La filosofía del hitlerismo”. *Nexos*, núm. 245 (mayo, 1998): 43-49.
- MARCIAL, Rogelio. *Andamos como andamos porque somos como somos: culturas juveniles en Guadalajara*. Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2006.
- MARTUCCELLI, Danilo. *Gramáticas del individuo*. Buenos Aires: Losada, 2007.
- MAULL, Fleet. *Dharma in Hell: The Prison Writings of Fleet Maull*. Boulder, Colorado: Prison Dharma Network, 2005.
- MELLO, Antonio de. *Sadhana, un camino de oración*. Bilbao: Sal Térrea, 1992.
- MISHRA, Pankaj. *Para no sufrir más. El Buda en el mundo*. Barcelona: Anagrama, 2007.
- MURILLO, Susana. *Colonizar el dolor*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.
- NHAT HANH, Thich. *Las enseñanzas del Buda: los tres sutras fundamentales*. Colección El Viaje Interior. Barcelona: Oniro, 2002.
- PANIKKAR, Raimon. *El silencio del Buda: una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela, 2000.
- RICARD, Matthieu. *En defensa de la felicidad*. Barcelona: Urano, 2005.
- SCHEPER-Hughes, Nancy. *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel, 1997.
- SIQUEIRA, Deis, y Ricardo Barbosa de Lima. “Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro”. En *Sociología das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na*

- capital do Brasil*, compilado por Deis Siqueira y Ricardo Barbosa de Lima, 107-170. Río de Janeiro: Garamond-Vieira, 2003.
- TORRE, Renée de la, y Cristina Zúñiga Gutiérrez. “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos. Revista de Antropología Social* 18 (mayo-agosto de 2005): 53-70.
- _____, coords. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/Universidad de Quintana Roo, 2007.
- VÁZQUEZ PALACIOS, Felipe R. “La espiritualidad como estilo de vida y bienestar en el último tramo de la vida”. *Estudios Demográficos y Urbanos* 16, núm. 48 (septiembre-diciembre, 2001): 615-634. El Colegio de México.
- WALLACE, B. Alan. *The Attention Revolution: Unlocking the Power of the Focused Mind*. Somerville, Massachusetts: Wisdom Publications Inc., 2006.
- WALLACE, B. Alan, y Brian Hodel. *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge*. Columbia Series in Science and Religion. Nueva York: Columbia University Press, 2007.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- WHITNEY, Kobai Scott. *Siting Inside: Buddhist Practice in America's Prisons*. Boulder, Colorado: Prison Dharma Network, 2003.
- ŽIŽEK, Slavoj. *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*. Barcelona: Paidós, 2005.

DOCUMENTALES

ARIEL, Eliona, y Ayet Menahemi. *Doing Time, Doing Vipassana*. Londres: Karina Films, 1997.

TEXTOS ELECTRÓNICOS

Meditación Vipassana. Como la enseña S. N. Goenka y sus profesores asistentes en la tradición de Sayagyi U Ba Khin. Disponible en línea: <<http://www.spanish.dhamma.org/>> [Consulta: 21 de agosto, 2009].

Kalama Sutta. Disponible en línea: <<http://www.librosbudistas.com/descargas/formatos.asp?libro=KALAMA>> [Consulta: 21 de agosto, 2009].

ENTREVISTAS

E1 = Mujer, 65 años. Meditadora vipassana. Aguascalientes, 2006-2007.

E2 = Hombre, 54 años. Sacerdote católico. Meditador y profesor de meditación en el método Sadhana del presbítero Antonio de Mello. Aguascalientes, 2008.

E3 = Hombre, 56 años. Meditador con experiencia entre 13 y 15 años como practicante. Morelia, Michoacán, 2008.

E4 = Hombre, 21 años. Meditador vipassana. Estudiante universitario. Guadalajara, Jalisco, 2007-2008.

ANEXO

El siguiente texto es una de las versiones compiladas de los sermones del Buda y el canon en lengua pali, que correspon-

den al *Digha Nikáya* o colección de sermones largos. Para algunos especialistas, el sermón de *Las cuatro nobles verdades* es de los primeros que pronunció el Buda cuando se dirigió a los monjes *bhikkus*.

Así fue dicho. Una vez el Señor estaba en Váránasí, en el parque de los ciervos llamado Isipatana. Entonces, el Señor se dirigió a los cinco monjes de la siguiente manera [...]: “¿Cuál es, ¡oh monjes!, la vía media que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbána*?

Ésta es, ¡oh monjes!, *la vía que conduce a la extinción del dolor*, éste es *el noble óctuplo camino (atthangikamagga)*: recta visión, recta intención (representación), recto discurso, recta conducta (actividad), rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo (aplicación), recta memoria (atención, presencia de espíritu) y recta concentración (devoción, actitud espiritual).

Ésta es, ¡oh monjes!, *la vía media que ofrece visión y entendimiento, que conduce a la paz, a la iluminación, al *nibbána**.

Ésta es, ¡oh monjes!, *la noble verdad del dolor*: nacer es dolor, envejecer es dolor, enfermar es dolor, morir es dolor; sufrimiento, lamento, abandono y desesperación son dolor. Estar en contacto con lo que nos desagrada, estar separado de lo que nos agrada, es también dolor. En una palabra, este cuerpo, estos cinco *khanda* son dolor.

Ésta es, ¡oh monjes!, *la noble verdad del origen del dolor*: la sed que conduce a nacer de nuevo, con su pasión y deseo, buscando satisfacción acá y acullá; a saber: la sed de placeres sensuales, la sed de volver a nacer, la sed de terminar la existencia.

Ésta es, ¡oh monjes!, *la noble verdad de la cesación del dolor*; la supresión completa de esta sed, su destrucción: abandonándola, renunciando a ella, liberándose y desasiéndose de ella. [...]

Hasta que mi triple conocimiento y mi división con sus 12 no fueron purificados en las cuatro nobles verdades, hasta entonces, ¡oh monjes! [...], no obtuve la iluminación completa y suprema (Panikkar, 2000: 70-71).



El sufrimiento de las almas enamoradas de Cristo

*Carlos Martínez Assad*¹

I. EL TIEMPO DEL ENCUENTRO

Al finalizar el siglo del liberalismo y comenzar el siglo xx, México podía considerarse un país laicizado en muchas de sus expresiones sociales o culturales. Las leyes de Reforma habían logrado tender las bases de la educación laica y gratuita en el nivel elemental; la vida civil era garantizada por el Estado mediante la expropiación de los bienes eclesiásticos, el matrimonio civil y el control de los cementerios. La separación Iglesia-Estado era un hecho,² aun cuando todavía habría de suscitar fuertes conflictos.

El siglo xx había comenzado en México con grandes promesas de desarrollo, de alcanzar una situación semejante a países como Francia, Inglaterra y Alemania. La clase política se daba el lujo de despreciar lo que se vinculaba con Estados Unidos, pese a que la presencia de sus capitales en bancos y empresas

¹ Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

² Una visión completa de esa herencia puede verse en François-Xavier Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, 2 tomos (México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

era notable, al igual que en los ramos mercantil, minero, textilero e industrial.

El 1 de diciembre de 1900, Porfirio Díaz tomó posesión como presidente en la que fue su cuarta reelección consecutiva, que en realidad resultaba el inicio de su quinto periodo presidencial. Entre los festejos, destacó la cena ofrecida en el Teatro Nacional. En esa ocasión se sirvió el siguiente menú: la *crème a la volaille princesse*, el consomé *Deslignac*, *poison saumon du Rhin*, *filet pique*, *Montmorency*, *legumes asperges d'Argenteuil*, *sauce mousselin*; todo ello acompañado por vinos Chablis, Chateau Larose y el champagne Louis Roederer Pommery. Entre los cocineros preferidos de Carmelita (la consorte del presidente), estaba el francés *monsieur* Magloire —que se traduce como “mi gloria”—, quien preparaba como nadie las *Dindes truffés* y las *Supremes de volaille*.³

El comienzo del siglo parecía un vals sin fin; por eso resulta difícil vincular tales manifestaciones superficiales de la vida cotidiana con lo que acontecía en la esfera de la vida privada, incluso en la muy peculiar de las almas consagradas al servicio de Dios, que respondía a la profunda cultura religiosa de gran parte de la población mexicana. ¿Dónde estaba entonces lo opuesto a la vida terrenal: la vida espiritual que aun en ese contexto se manifestaba? La Iglesia católica fue desplazada de la enseñanza, y la mujer tuvo ante sí otras opciones que le permitieron abandonar el confinamiento del hogar. El racionalismo se extendió y alcanzó tanto a mujeres como a varones. No eran precisamente los mejores tiempos para profesar la vida religiosa.

Pese a todo, la actividad eclesiástica continuó y —junto a ella, aunque en respuesta a otras motivaciones— se dieron manifestaciones opuestas a la superficialidad mundana. Al igual que en Europa —aunque en menor proporción—, en lo religioso también se presentaron fuertes expresiones de la

³ Salvador Novo, *Nueva grandeza mexicana* (México: Editorial Hermes, 1946).

espiritualidad. Allí estaba Teresa de Ávila, para recordarnos que —pese a ser hija de nobles— la pureza del alma sólo se alcanza entre profundos y terribles dolores.⁴ El sufrimiento fue concebido como el medio para alcanzar a Dios, como lo había mostrado Cristo, quien —a pesar de ser su hijo— fue sometido a los más grandes dolores (como sucedió en la crucifixión) y quien con su martirio dio el ejemplo.

Resulta por ello complejo enlazar los primeros años del siglo (cuando México quiso tener su *Belle Époque*) y el surgimiento —al mismo tiempo— de almas que guardaron su distancia y optaron por el recogimiento espiritual. Concha Cabrera de Armida, aristócrata nativa de San Luis Potosí, dejó constancia de la separación entre lo mundano y lo espiritual, pese a que formaba parte de la clase encumbrada del porfiriato. Su enseñanza dejó secuela; así que ¿cómo explicar y aislar lo etéreo en una sociedad demasiado preocupada por su desarrollo, es decir por lo material?

En los últimos años, México había alcanzado el auge del régimen encabezado por el presidente Porfirio Díaz. La paz fue el rasgo sobresaliente de ese periodo; por fin, se había logrado detener tanto las diversas agresiones desde el exterior como las incontables rebeliones internas (las llamadas “guerras” de los indios yaquis y mayos). Además, había terminado con los problemas fronterizos en el norte y el sur del país; el bandidaje y el contrabando también habían sido frenados.⁵ Pronto se realizaría el primer encuentro diplomático entre un presidente de México con el de Estados Unidos. Nada podía oscurecer el panorama de la modernidad que se había propuesto: se construyeron 19 000 kilómetros de líneas férreas; puertos marítimos como el de Salina Cruz; mediante el Istmo de Tehuantepec,

⁴ Carlos Martínez Assad, “Más vida para sufrir más: la mística de Concepción Cabrera de Armida”, en *A Dios lo que es de Dios*, coordinado por Carlos Martínez Assad, 359-374 (México: Aguilar Nuevo Siglo, 1994).

⁵ Un panorama muy completo y la hipótesis proceden del libro compilado por Friedrich Katz, *Revuelta, rebelión y revolución: la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX* (México: Era, 1988).

se tendieron las vías del ferrocarril que permitió unir el Océano Atlántico con el Pacífico. Asimismo, se remodeló el de Veracruz; se extendió el telégrafo; se impuso el teléfono; y el alumbrado eléctrico alargó las jornadas para el trabajo y la diversión. También se habían realizado obras de saneamiento público, como la del Gran Canal en la Ciudad de México.

Se mantuvo la idea —por demás heredera del positivismo— de la educación como única vía para el progreso. En las 11 000 nuevas escuelas, se brindaba educación a 800 000 estudiantes. Garantizaba la paz un ejército que presumía de civilizado. En ese contexto, las relaciones se hicieron menos tensas entre el Estado y la Iglesia católica después de las confrontaciones de los últimos 50 años. Sin menoscabo de los principios liberales, Díaz logró una relación operativa con la Iglesia, influido por su esposa Carmen Romero Rubio, prenda del acuerdo con los científicos. El presidente tuvo frecuentes encuentros con los obispos Eulogio Gillow, de Oaxaca, y el letrado Ignacio Montes de Oca, de San Luis Potosí. Hay algunos indicios —aún no esclarecidos— de que las rivalidades entre ellos impidieron que los esfuerzos hechos por Díaz ante el Vaticano pudieran concluir con el nombramiento del primer cardenal mexicano, algo que pudo haber dado más lustre aún a su gobierno.⁶

En la sexta reelección de Díaz, se estableció la vicepresidencia; además, constituía la primera vez (1904) que el periodo asignado a la administración era de seis años; ello coincidió asimismo con la primera función de gala que tuvo lugar en el Teatro “Juárez”, en la ciudad de Guanajuato, donde el arquitecto Antonio Rivas Mercado introdujo los últimos detalles de la fachada de ese edificio, cuya construcción había durado 30 años.

El género operístico gozaba de enorme prestigio, y varias de las más famosas compañías extranjeras realizaron presenta-

⁶ Archivo “General Porfirio Díaz”, Universidad Iberoamericana. Encontré, en su correspondencia, alusión a las influencias del presidente en el nombramiento de algún obispo; no en relación con un cardenal.

ciones en México; al mismo tiempo que las mexicanas aún podían dar funciones en el extranjero. La soprano María Grisi interpretó el papel de *Aída* en la ópera de Giuseppe Verdi; la función inaugural tuvo lugar la noche del 27 de octubre, acompañada por la mezzosoprano María Pozzo y el tenor Luigi Longobardi. Una deslumbrante doña Carmelita encontró ambiente para lucir sus joyas en tal ocasión, acompañada por un adusto Porfirio Díaz vestido de frac con el pecho lleno de medallas.

Como muestra de la modernidad que nos alcanzaba, el mismo año se fundó la Sanborns American Pharmacy, nuevo concepto de fuente de sodas, desayunador y farmacia. Se ubicaba en la calle de San Francisco, número 6, esquina con la que hoy es de Filomeno Mata.

También en 1904 se inició la construcción del nuevo Teatro Nacional, que sustituiría en esplendor al antiguo de Santa Ana, para despejar el acceso desde La Alameda por la calle de 5 de Mayo hasta el Zócalo. Quizá de aquel tiempo provenga la frase de Concepción Cabrera de Armida, cuando con ironía calificaba todo ello de un “mar de vanidades”.

Los excesos del régimen porfirista comenzaban a causar inquietud, porque era evidente la miseria de los trabajadores, sobre todo la de los campesinos, cuya condición era más grave aún entre los indios de los extremos norte y sur. De la exclusión tan marcada que se aplicaba entonces, han quedado para atestiguarlo los enrejados en las plazas de la ciudad de Tehuacán, Puebla y Campeche: su utilidad era servir de barrera para que los indios no pudieran mezclarse con quienes se consideraban a sí mismos “gente de bien”.

La vida de los ricos transcurría entre la farándula e ir a recoger sus ganancias a las haciendas que a veces —cuando contaban con buenos administradores— no tenían que visitar durante largas temporadas. Eran ya muchos los teatros que se habían instalado a todo lujo. “El Colón”, por ejemplo se inauguró en 1909; el cineasta Juan Bustillo Oro recuerda la maciza armazón de acero confeccionada por Benigno Zamudio:

[...] quien también forjó en hierro, y doró después a fuego, la gran araña, en forma de corona imperial invertida, que iluminaría al salón con sus cuatrocientas treinta y ocho lámparas. La red eléctrica para alimentar a los dos mil focos del lugar resultó buen ejemplo de Schondube y Neugebauer. Y el decorado, rico en guarniciones de terciopelo rojo, en estucados crema y oro (llenos de amorcitos y guirnaldas), en mármoles para las anchas escaleras, y en exuberante ornamentación de vítreas fluorescencias para suavizar la luz de las bombillas, se debió al artista italiano Nicolás Allegrèti. Lo dirigió todo el arquitecto español Emilio González del Campo, sin preocupación por la pureza y la unidad de estilo, pero con buen gusto.⁷

En la capital, asistían a los diversos teatros de revista como “El Nacional”, el “Principal”, el “Arbeu”, el “Renacimiento”. Muchas figuras se dieron a conocer. Virginia Fábregas se convertía en eximia actriz por hacer gala de un singular histrionismo; con sus melodramas emocionaba a Juan de Dios Peza, José López Portillo y Rojas, Julio Flores, José Santos Chocano.

Al comenzar el siglo y para aliviar sus penas, los trabajadores frecuentaban las 751 pulquerías registradas en la Ciudad de México; la criminalidad era fiel reflejo de la problemática social: sólo en un año fueron consignadas 10 994 personas por delitos contra las personas en las ocho inspecciones de la capital. Las huelgas se declaraban a la orden del día: en 1906 y 1907 estallarían las de Cananea y Río Blanco. Un comentarista —de esos oficialistas que todavía abundan— escribía:

¡Hoy se declaran en huelga hasta las ratas! [...] Huelga negra en los Estados Unidos; huelga tricolor —porque hasta en eso somos patriotas— en México; huelga roja en Inglaterra; huelga azul en Francia; huelga blanca en Ginebra [...]. (¡Cómo se pondrán de “ginebra” los huelguistas y más si. . . !) En fin, huelga universal.⁸

⁷ Juan Bustillo Oro, *Vida cinematográfica* (México: Cineteca Nacional, 1984), p. 15.

⁸ Armando de María y Campos, *El teatro de género chico en la Revolución*

La capital de la República estaba comunicada por ferrocarril con Laredo, El Paso, Guadalajara, Pachuca, León, Cuernavaca y Veracruz (entre otras ciudades), con sus varias terminales ciudadinas. Al fin se estaba siguiendo el modelo europeo de enlace por ese medio de comunicación. La gran empresa de carruajes automóviles de alquiler daba servicio de las 6 de la mañana a las 10 de la noche, con tarifas claramente marcadas por sus auto-taxímetros. La ciudad ofrecía magníficos hoteles a los viajeros: el St. Francis, el Gillow, el Astoria o el Geneve; ya se habían construido los casinos alemán, español, francés, asturiano y el Centro Vasco, el Club Alemán y el Jockey Club. Los restaurantes “Chapultepec”, el “Salón Astoria” y el “Sylvain” eran exclusivos lugares de encuentro para los más ricos. Ya se anunciaban en los diarios “Al Puerto de Veracruz”, “El Palacio de Hierro”, y doña Carmelita iba de compras a “El Puerto de Liverpool” y a “El Centro Mercantil”,⁹ propiedad de José de Teresa y Miranda, que con su elevador y sus vitrales superaba a las otras funcionales tiendas departamentales. High Life (exclusiva para caballeros) vestía a los más elegantes en Gante y San Francisco. Los hermanos Tardán montaron su fábrica de sombreros sin rival en México y su tienda, en los portales de Mercaderes, frente a la Plaza de Armas. Claudio Pelladini fundó su fábrica de espejos y atendía en la avenida San Francisco. Las joyerías “La Perla” y “La Esmeralda” lucían sus alhajas. Wagner y Levien establecieron su fábrica de pianos. Ya se podían comprar maletas y artículos de piel en la tienda “La Palestina”, tomar una cerveza de Toluca o agua de Tehuacán “Cruz Roja” y fumar cigarrillos de “La Tabacalera” mexicana.

Tal situación se percibía en el ambiente festivo que ocultaba lo que en realidad se estaba gestando y que en poco tiempo coincidiría en una revolución. El banquete de Palacio servido

Mexicana (México: Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1956).

⁹ Sara Sefchovich, *La suerte de la consorte. Las esposas de los gobernantes de México: historia de un olvido y relato de un fracaso*, 2a. edición reescrita y aumentada (México: Océano, 2002).

por Sylvain el 3 de julio de 1910 en el local de la “Cigarrera Mexicana” (en la calle de Bucareli, donde sobreviven las casas de “El Buen Tono”), mostró el exceso de una época que llegaba a su fin.

Salvador Novo lo describe así:

Independientemente de los 13 000 platos de servicio, 1 500 platonos, 1 000 saleros y pimenteros, y 11 900 copas de diversos tamaños, más de 20 400 cubiertos de plata necesarios para ese banquete, servido por 350 camareros, 16 primeros cocineros, 24 segundos y 60 ayudantes, para hacer el consomé y las salsas se van a emplear tres reses, tres terneras; para la sopa, cien tortugas de mar remitidas por las pesquerías de la Isla de Lobos; 1 050 truchas salmonadas traídas de Lerma. Otros materiales para el banquete son: 2 000 filetes de res; 800 pollos para rissolés; 400 pavos; 10 000 huevos; 180 kilos de mantequilla; 600 latas de espárragos franceses; 90 latas de hígado de ganso; 400 latas de hongos; 300 latas de trufas; 20 latas de amaranto (crestas y mocos de pavo); 400 latas de chícharos, 60 kilos de almendras; 160 litros de crema, 380 litros de leche; 2 700 lechugas de las cuales solamente se usarán los cogollos; un furgón entero de toda clase de legumbres y diez toneladas de hielo.

La lista de vinos comprendía 240 cajas de Jerez fino, 275 de Pouilly, 275 de Mouton Rotschild, 50 de Carton, 450 de champaña Cordon Rouge, 256 de cognac Martell y 700 de agua mineral. Para el decorado de las mesas utilizaron 10 000 rosas, 20 000 claveles, 3 000 gardenias y 2 000 guirnaldas. Se calcula que su precio de entonces fue de 126 000 pesos.¹⁰

II. UN ENCUENTRO PREDESTINADO

Por paradójico que parezca, en ese “mar de vanidades” un encuentro auspició el cambio de muchas personas. Félix de Jesús

¹⁰ Salvador Novo, *Cocina mexicana o historia gastronómica de la ciudad de México* (México: Pórtico de la Ciudad de México, Estudio Salvador Novo, A. C., 1993), pp. 142-143.

Rougier, quien había llegado a México desde 1902, se encontraba oficiando una misa al año siguiente (el 4 de febrero) en la iglesia de Lourdes, situada frente a la plazuela de lo que fuera el “Colegio de Niñas”. En eso, Concepción Cabrera (ya viuda de Armida) pasaba a bordo de un tranvía por lo que hoy es la calle de Bolívar, cuando sintió un impulso irresistible que le hizo bajar para dirigirse al interior del recinto.

Se trataba de aquella mujer nacida en la clase acomodada de San Luis Potosí, que había rechazado el boato de la clase social a la que pertenecía, vinculada al porfirismo, para dedicarse a un acercamiento personal con Dios. Su matrimonio le había dado nueve hijos y ese año de 1903 la encontró viuda, con las dudas que siempre albergó y que —aunque la situación no propiciaba ningún afán místico— la acercaban a un espíritu que no era precisamente el que auspiciaba ni la clase ni la época social que le tocó vivir.¹¹ Por ello, salió del terruño para trabajar en la capital para dedicarse a lo que creyó era su ministerio en la vida.

Con Rougier se dedicó a crear una orden religiosa que tuviera un ala femenina y otra masculina. Fueron muchos los trámites que hubieron de realizar para la constitución de la Orden de la Cruz (destinada a las mujeres) y la del Espíritu Santo (a los varones), hasta que el papado las aceptó. Fueron dos los aspectos más notables: primero, la institución de una orden religiosa en un país que vivía un fuerte proceso de laicización vinculado con otro revolucionario; segundo, el sufrimiento se hallaba en el origen de su postulación, lo cual rescataba uno de los principios esenciales del cristianismo que Concha Cabrera de Armida resumió en su consigna: “Más vida para sufrir más”.

¹¹ Carlos Martínez Assad, coord., *A Dios lo que es de Dios* (México: Aguilar Nuevo Siglo, 1994).

III. EL AMOR QUE MATA

La mística ha sido una de las características de la personalidad religiosa, con todo el sufrimiento que representa; no sólo la vinculada con el cristianismo, pues ahora se conoce lo que ha tomado —por ejemplo— del sufismo. Ha encontrado, sin embargo (o se ha divulgado más en Occidente), su vínculo con la cultura religiosa católica. La pasión mística ha sido cultivada por igual por hombres y mujeres. *De los nombres de Cristo* de fray Luis de León, constituye una de las visiones más acabadas del misticismo escrito en pleno Renacimiento; de ahí se desprenden sus fundamentos vigentes:

Y este desseo y amor de Cristo, que
digo que comenzó tan temprano en
hombres y ángeles no feneció
brevemente, antes se continuó con
el tiempo y persevera hasta agora,
llegará hasta el fin y durará cuando
la edad se acabare, y florecerá
fenescidos los siglos, tan grande y tan
estendido cuando la eternidad es
grande y se estiende; porque siempre
uvo y siempre ay y siempre ha de
Aver almas enamoradas de Cristo.¹²

Son los islámicos quienes buscan el centésimo nombre de Dios, relacionado con el fin de los tiempos, porque se conocerá hasta el día del juicio final; algo semejante ocurre con la parusía del cristianismo. Uno de esos nombres es el *Amado* y se le otorga también a Cristo, el invocado por la pasión que inflama a las almas místicas en una larga tradición extendida desde los momentos de la consolidación del cristianismo. Es

¹² Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo III*, edición, introducción y notas de Federico Onís (Madrid: Espasa-Calpe, 1966), p. 118.

la pasión compartida por personajes que aspiraron o aspiran a la santidad:

Porque Cristo, en los que le aman, él mismo haze el amor y se pa sa a sus pechos dellos bive eb sus almas, y por la misma razón haze que tengan todos una misma alma y espíritu.¹³

Nada más natural en esa tradición mística que amar a Jesús para acercarse a Dios mediante el sufrimiento, de donde san Juan de la Cruz concibió 10 grados de amor místico:

1... hace enferma el alma provechosamente; 2... busca sin cesar a Dios; 3... hace el alma obrar y le pone calor para no faltar; 4... causa en el alma, por razón del amado, un ordinario sufrir sin fatigarse; 5... hace el alma apetecer y codiciar a Dios impacientemente; 6... hace correr al alma ligera y hacia Dios y dar muchos toques en él, y sin desfallecer corre por la esperanza; 7... hace atrever al alma con vehemencia; 8... hace al alma asir y apretar sin soltar; 9... hace arder el alma con suavidad; 10... hace al alma asimilarse totalmente a Dios [...].¹⁴

¹³ Op. cit., p. 122.

¹⁴ San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, libro II, capítulo 19; Gabriel Méndez Plancarte, *El corazón preso: Concha Urquiza*, recopilación de poemas dispersos y presentación de José Vicente Anaya, Lecturas Mexicanas, Tercera Serie, núm. 21 (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990).

Los depositarios del amor místico se identifican con esa pasión por el fuego: “[...] he venido a traer el fuego sobre la tierra, y ¿cuál es mi deseo, sino que se incendie?”, señala el evangelio de Lucas (XII: 49). Y fray Luis de León identifica las señales del amor en el “deseo dél que les ardía en el pecho”.¹⁵

Santa Teresa de Jesús declaraba: “Mi temperamento quiere con ardor”; santa Catalina de Siena exclamaba: “Mi naturaleza es de fuego”. Aun más débil y pequeña, santa Teresita del Niño Jesús escribía:

Recuerdo esta dulce flama
Que Tú querías alumbre en los
corazones:
Este fuego del cielo, Tú lo has puesto
en mi alma.
Quiero también repetir sus ardores.
Una débil flama, ¡oh misterio de la
Vida!
Es suficiente para alumbrar un inmenso incendio.
Qué quiero, oh Dios,
llevar lejos Tu fuego.¹⁶

El amor que mata para revivir en lo eterno recorrió el mundo; en México ese misticismo encontró su más conspicua expresión en Concepción Cabrera, quien escribió: “Ame, ame, y no cese de amar al que es Amor, al que es fuego, al que lo es todo”.¹⁷ La Unión con Dios es por medio del fuego porque las almas sacrificadas, señalaba ella misma, “[...] son campos maravillosamente preparados para la sementera divina”.¹⁸

¹⁵ Op. cit., p. 118.

¹⁶ *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Histoire d'une âme, écrit par elle-même* (Lisieux, Francia: sin datos).

¹⁷ “Carta a una hermana enferma”, en *Cartas a religiosas de la Cruz, a México* (1987), p. 183.

¹⁸ Op. cit., p. 53.

En otra ocasión, para felicitar por su onomástico a una más de las hermanas de la orden que fundó, le recomendaba respecto de Jesús: “Ámalo tú con pasión, árdete, quémate, abrásate, calcínate, hazte cenizas con aquel volcán del Divino Corazón que te escogió entre millones”.¹⁹

Esa pasión abrasadora de corazones que estallan con ardor, encontró también en Concha Urquiza el medio para reproducir los síntomas del misticismo al expresarlos por la poesía. Mexicana, también buscó el sentido de su vida entre los amigos (incluso en el Partido Comunista), hasta llegar a Dios. Recordaría bien el día en que lo encontró: “Nunca amé a nadie con tal pasión del entendimiento y la voluntad, ni creo que después de haber sentido esto pudiese contentarme con el amor de un hombre”.²⁰

La belleza de su poesía —insólita por haber sido escrita cuando su autora se había convertido en monja— tiene acaso algún parangón con la de sor Juana Inés de la Cruz, pero difícilmente con la de alguien más. En su poema *David*, exclama:

¡Oh Betsabé, simbólica y vehemente!
Con doble sed mi corazón heriste
Cuando la llama de tu cuerpo hiciste
Duplicarse en la onda transparente.²¹

Concha Urquiza amó con intensidad y encontró que sólo ese amor ardiente podía explicar su existencia. Un poema fechado el 4 de junio de 1939, confesaba:

Cuando el herido cuerpo desfallece
y la angustia en las venas se derrama
el alma enciende su divina flama
y a tu sagrada voluntad se ofrece.²²

¹⁹ Op. cit., p. 160.

²⁰ Méndez Plancarte, Op. cit., p. 13.

²¹ Op. cit., p. 36.

²² Op. cit., p. 58.

Y en un poema titulado a *Jesús, llamado “El Cristo”*, vuelve a esa figura del amor que incendia, que —como se recuerda— es constante también en los textos de Concha Cabrera:

Tú finges olvido y amas tanto
que te finges esquivo y eres ruego,
que finges desamor y eres fuego
finges indiferencia y eres llanto.²³

No obstante, quiénes son realmente esas víctimas propiciatorias dispuestas a darlo todo (la vida es lo de menos) por el Amado. Santa Teresita del Niño Jesús murió doncella a los 24 años en 1897; Concepción Cabrera de Armida (nacida hija de pudientes hacendados) falleció al haber cumplido sus propósitos fundadores, viuda y madre de nueve hijos a los 75 años de edad en 1937; Concha Urquiza murió en el misterio de un posible suicidio, ahogada en el mar de Ensenada a los 35 años, en 1945; monjas que la conocieron —incluso una que estuvo presente— sostienen que tal afirmación no tiene fundamento y que se trató de un accidente.²⁴

Nada las acerca ni en la vida ni en la muerte, salvo el misterio de su misticismo y de esa pasión abrasadora del sufrimiento que sólo causa el fuego del Amado: ese Dios buscado pero finalmente inalcanzable, porque —ni siquiera como Santa Teresa de Ávila— no les es dado encontrarlo al descorrer el séptimo velo. Vivieron situaciones familiares y sociales diferentes y momentos históricos marcados por la diversidad; no obstante, mantienen el lenguaje común de los seres privilegiados que han sido iluminados, predestinados a halagar a Dios por medio del amor que es flama pero también ardor, es decir: sufrimiento.

²³ Op. cit., p. 124.

²⁴ Por razones personales (y quizá de su condición), la monja que estuvo presente expresó su deseo de mantener la confidencialidad. Entrevista con grupo de monjas de la orden de la Cruz, durante el II Congreso de la Espiritualidad de la Cruz, Ciudad de México, julio de 2003.

Comparten la coincidencia de invocar en Cristo al esposo. Incluso Santa Teresa del Niño Jesús clama: “Oh Jesús, mi esposo divino, ¡haz que el vestido de mi bautismo no sea manchado! Tómame más que dejarme aquí abajo ensuciar mi alma cometiendo la más pequeña falta voluntaria”.²⁵

Se trata de hacer morada en Él, como lo expresa fray Luis de León: “Quien amare, dize Cristo, será amado de mi padre; y vendremos a él y haremos morada en él”.²⁶

El “divino y espiritual matrimonio” del cual habla Teresa de Ávila, se transpone en el grito entre angustioso y acaso enfermizo de Concepción Cabrera que —al morir su esposo terrenal— vuelve los ojos a Cristo, para decirle: “TRIUNFASTE, JESÚS, ¡TRIUNFASTE! Recíbeme, pues por tuya solo y para siempre, Sé el padre de mis hijos y el único esposo de mi corazón”.²⁷

En cambio, para Concha Urquiza (redimida por la poesía que reivindica la combinación de lo religioso con lo profano) la invocación se vuelve sublime y no aspira a la santidad:

¿Qué encanto misterioso
si más que el propio cuerpo estás
conmigo,
y en leve pan de trigo
y en sorbo deleitoso
mil veces te me diste por esposo.²⁸

Compartieron también la pasión de la escritura, de dejar constancia de su cercanía con Dios. “Ya no vivo yo, él vive en mí”, parece su divisa común invocada por las tres citando a Santo Tomás. Herederas también (¿por qué no?) del deseo de emular a Santa Teresa de Ávila y a San Juan de la Cruz,

²⁵ *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Op. cit., p. 158.

²⁶ Fray Luis de León, Op. cit., p. 218.

²⁷ J. M. Padilla, *Concepción Cabrera de Armida: su vida y su misión en la iglesia (1862-1937)*, tomo I (México: Edición del autor, 1982), p. 57.

²⁸ Méndez Plancarte, Op. cit., p. 72.

repeticiones constantes en su respectiva educación. Aunque un rasgo menos compartido por Concha Urquiza, que recurre a mapas de la tradición del Arcipreste de Hita: “¡Ay, corazón quexoso, cosa desaguisada! ¿Por qué matas el cuerpo do tienes tu morada?”²⁹

Concepción Cabrera dejó una extensa “Cuenta de conciencia”, siguiendo la costumbre de las monjas, aunque ella no lo fue en vida, según entiendo; sí lo fueron las dos Teresas de la orden del Carmelo, que nos legaron (la de Ávila) *Las moradas*, así como (la de Lisieux) *Historia de un alma*. Relatos sinceros tocados por la flama divina de su inspiración para dejar testimonio de su tránsito terrenal, de la virtud y de “La Gracia”. Dichos escritos permiten acercarnos a la esencia del cristianismo, al menos como ellas lo entendieron; incluso a algo compartido por el poemario de la Urquiza. Las dos mexicanas coincidieron en cuanto a sus vínculos mundanos y a los ulteriores delirios místicos, en un México secularizado cuyas condiciones —ya lo he señalado— no resultaban las más favorables para su expresión.

En los primeros decenios del siglo xx México no era un territorio propiciatorio para el misticismo, ni se vivió en austeridad, ni se profundizó en la reflexión sobre el individuo; ni siquiera una hambruna prolongada o una guerra interminable permitió volver los ojos con la esperanza de encontrar a Dios en medio de todas las carencias.

La invocación del martirio que pudo darse en el contexto de los tiempos de la persecución religiosa —cuando las monjas a las que Concha Cabrera había dado cobijo en Coyoacán tuvieron que mudarse de una casa a otra—, se convirtió más bien en una vocación individual de un misticismo sin alas, enclaustrado en las prisiones de sus almas. El vuelo de la poesía, cartas y pensamientos de Urquiza, alcanza altitud; en cambio la extensa y rica “Cuenta de conciencia”, cartas y otras de las

²⁹ Ibidem.

expresiones de Concha Cabrera,³⁰ se enmaraña en los archivos de la burocracia eclesiástica, sin importar el veredicto de un pueblo que ya la entronizó en sus altares.

La escritura intensa de la primera y extensa de la segunda, más los fundamentos místicos de Occidente con la influencia recibida desde Oriente, proporcionan fuentes necesarias para conocer el desarrollo de la mentalidad religiosa (indispensable para entender nuestra cultura), aunque se trate de su acepción más acabada y sublime que sólo ha tocado a unos cuantos: las almas enamoradas de Cristo. Porque, como describe Urquiza:

De paz y fortaleza edificada
de recios torreones defendida;
y allí en la noche del amor sagrado
trocaremos mi muerte por tu vida.³¹

³⁰ Padilla, Op. cit.

³¹ Op. cit.



POR LA IMPREGNACIÓN AFECTIVA
DE LA VIVENCIA POLÍTICA...

Entre la incertidumbre y el éxtasis: los jóvenes caraqueños ante el proceso revolucionario

*Marisela Hernández-H.*¹

I. PREGUNTAS Y PERSPECTIVAS

Desde 1999, el gobierno de Venezuela se define como “revolucionario” y “bolivariano”; desde 2007, se ha añadido el calificativo de *socialista*.

Por concebirse como revolucionario y por apelar extensa y continuamente a la afectividad de los habitantes del país, el gobierno en general y Chávez en particular (dado el carácter personalista del gobierno), están presentes en todos los intersticios de la vida pública y privada: desde la calle y los medios de comunicación hasta la actividad onírica. En contextos tanto cotidianos como académicos se ha venido afirmando que la popularidad del presidente se basa en elementos afectivos (que han sido denominados “emocionales” y “empáticos”), más que en elementos de eficiencia.

El énfasis emotivo del discurso presidencial ha sido tema de diversos análisis; en particular, la revisión hecha por Lagorio (2008) lo lleva a concluir que “[...] todos estos tra-

¹ Sección de Psicología Social, Departamento de Ciencia y Tecnología del Comportamiento. Universidad “Simón Bolívar”, Caracas.

bajos coinciden en señalar la capacidad de Chávez (como presidente-hablante) para emplear coloquialismos, estructuras conversacionales, retóricas autocentradas o demás dispositivos discursivos que facilitan una conexión más íntima, familiar, abierta y despreocupada con su audiencia” (8). Sin embargo, aún no hemos encontrado aproximaciones sistemáticas y detalladas a lo que la gente común siente y padece en relación con ese decir-hacer presidencial. De allí que nos planteamos preguntas de investigación como las siguientes:

¿Cómo caracterizar la afectividad de los caraqueños, particularmente de los jóvenes? Es decir, ¿qué sensaciones, emociones y sentimientos son señalados y descritos por ellos como significativos en su vida diaria y como vinculados con las circunstancias políticas actuales del país?

¿Puede hablarse de configuraciones afectivas, compartidas por personas que se declaran afectas o simpatizantes del gobierno?

¿Se encuentran afectos coincidentes entre personas que se declaran opositoras o no simpatizantes del gobierno?

¿Se muestran distintos, se muestran opuestos, los afectos de uno y otro sector?

¿Transitan los caraqueños por algunos afectos comunes, por sentimientos que todos comparten? ¿Las interpretan de igual manera?

Quisimos acercarnos a nuestra sociedad desde el punto de vista de los sentimientos; y a nuestros sentimientos desde el punto de vista de la sociedad (Fernández Christlieb, 2000). Nos interesa desde lo más plástico y sorprendente, como las sensaciones (Gurméndez, 1993):

¿De qué colores estamos viendo nuestra vida? ¿Qué olemos, es decir, presentimos, que nos ocurrirá? ¿A qué sabe nuestro día a día? ¿Qué temperaturas y texturas nos presenta? ¿Qué imágenes nos acompañan o fabricamos, qué nos imaginamos para el hoy y el mañana?

Pasando por las emociones o lo que dicen sentir los cuerpos: ¿qué nos mueve y nos conmueve? Hasta lo más reflexivo y concienzudo como los sentimientos, pues ellos nos interpelan, nos preguntan: ¿Qué me sucede, qué voy a hacer, qué significa esto que siento?

Asumimos aquí que los procesos afectivos tienen lugar y tiempo *entre-sujetos-en-comunicación*, en inter-subjetividad (Schütz, 1934). Y suponemos que la cultura es una experiencia afectiva (Hernández, 1999) ya que “las culturas se explican, en gran parte, por el sentimiento que oscurece o ilumina sus vidas, y se transforman por las grandes metamorfosis de este sentimiento” (Nietzsche, 1953: 5). De allí que una aproximación detallada a los matices afectivos vividos-contados por la gente desde su cotidianidad, contribuiría a un mayor conocimiento de nuestra cultura. Los afectos son a la vez instantáneos y reflexivos, subjetivos y objetivos, padecidos y actuados; por ello están en todas partes y entre toda la gente. Conocerlos es una buena manera de conocernos.

La perspectiva de trabajo que hemos escogido, implica encuentros entre la fenomenología social (Schütz, 1934) y la propuesta de una ciencia social estética (Maffesoli, 1998; Fernández Christlieb, 1999; Fernández Christlieb, 2000); optamos entonces por el ejercicio de la intuición o el acercamiento a lo que busca conocerse, así como por el reconocimiento de que el pensamiento siente y el sentir piensa. Nos centramos en la atención y descripción pormenorizada de significados particulares y de sentidos abarcantes, reticulares, de lo vivido en el día con día desde la perspectiva de quien lo vive, con sus propias palabras y gestos. A esa vivencia accede el investigador; de manera por supuesto incompleta y difícilmente desprejuiciada, gracias a la relación entre investigador y protagonista.

Se privilegian los encuentros cara a cara bajo la modalidad de entrevistas en profundidad, durante las cuales se solicita a dichos protagonistas que den cuenta, que describan lo que sienten en la actualidad y en este país. Estamos entretejiendo ahora las perspectivas fenomenológica y narrativa (Bruner,

1991; Nussbaum, 1990: 287-297), pues suponemos que somos las historias que (nos) contamos; que nuestra vida es narrada por un yo enunciante, que habla con palabras sentidas, vividas, donde el gesto y la voz se vuelven uno solo con la palabra (Palacios, 1987). De allí que prestamos atención no únicamente a lo que dice la gente sino a cómo lo dice. El lenguaje experiencial está cargado de imágenes, de metáforas (Lakoff y Johnson, 1990) pues se mantiene al calor de las sensaciones, la imaginación, el recuerdo; es decir, del volver a pasar por el corazón.

II. SOBRE LOS AFECTOS

Gurméndez (1993) afirma que nuestra vida es una unidad o simultaneidad sensorial, afectiva e intelectual; y Fernández Christlieb (1999) considera que los afectos son un magma: mundo fusionado e indiferenciado. Afecto es aquello que nos afecta, que nos conmueve, que nos toca y nos interpela: el sentir de los sentidos y el sentir del sentimiento resultan indisociables del sentido-significado. “Sentir significa estar implicado en algo” (Heller, 1993: 15). Lo que me (o nos) afecta, significa: tiene sentido para mí-nosotros.

Para descoser o destejer esa unidad compleja sin perder de vista su totalidad —es decir, para interpretarla—, acudimos con Gurméndez (1993) a establecer matices, los cuales no siempre ni necesariamente se viven como tales, pero que proponemos para efectos de la reflexión-sentida que da centro a nuestra investigación. Tales matices son los de la sensación, la emoción, el sentimiento y el pensamiento.

La sensación es nuestro “contacto inmediato e ingenuo con el mundo”, incluyéndonos a nosotros mismos; es “figurativa, plástica, sorpresiva” (Gurméndez, 1993: 29, 60). Ella nos llama la atención hacia lo otro, el otro, el no-yo: nos despierta. Escuchamos noticias, música y conversaciones; vemos los edificios y las vallas, el tráfico de la ciudad, los rostros de la gente; degustamos comida en la calle, los restaurantes y las casas;

saboreamos también ilusiones y frustraciones; olemos monóxido de carbono, temores y confianzas. Tocamos o repelemos al otro, que se nos presenta como semejante o como diferente.

La emoción es el comienzo del adentrarse la sensación, su introducción en nosotros: en nuestro cuerpo, siempre y cuando él se dé por enterado, por con-movido, si vibra-con-el mundo. La emoción desconcierta y perturba. La voz se entrecorta de adoración ante el líder máximo, o de odio ante lo que se consideran sus desmanes. Temblamos de miedo y rabia frente a las cifras de homicidio; de ira ante las de corrupción. Saltamos de alegría ante los anuncios gubernamentales sobre subsidios o aumentos de sueldo. Algunos se van del país sin muchas consideraciones previas, apasionadamente (es decir, en un actuar emocionado): “Sencillamente porque no soporto esto”.

La llamada “polarización política” (Lozada, 2004; Silva, 2004) toma la forma de emociones que parecen irreconciliables en torno a posiciones políticas que no pueden (ni quieren) dialogar entre sí; tampoco resisten un examen reflexivo, sereno. Se han vuelto frecuentes las discusiones acaloradas entre simpatizantes y opositores al gobierno, en contextos familiares y en programas de radio y TV. El discurso presidencial y el de altos representantes del gobierno están llenos de enunciados no menos emocionados (insultantes) que los que se escuchan en la oposición.

Volviendo a las aristas del afecto, diremos que el sentimiento es el modo calmado y replegado sobre el sí mismo, de la afectividad. “Es conocimiento afectivo y luminoso” (Gurméndez, 1993: 288). Entra en escena la medida, la calma, la pregunta por el sentido: ¿Qué (me) sucede? El sentimiento es en gran parte el constructor del sentido, puesto que conecta las sensaciones, las emociones y el pensamiento: se mantiene en contacto con la sensación, que lo matiza; con la emoción, que lo expresa; con el pensamiento, que lo entiende y busca formularlo en palabras. Los caraqueños hemos sido tomados por sentimientos tanto de tristeza, temor y desamparo, como de esperanza.

La ausencia del sentimiento en nuestra actividad personal-colectiva, la dificultad, incluso la imposibilidad de comunicarnos con nosotros mismos y los demás, de preguntarnos por el sentido, entraña dos riesgos —entre otros— para la vida en común. Por un lado, el del exceso de sensaciones indiferenciadas, de impresiones desarticuladas: “Soy chavista porque me da la gana”; “Odio al que esté con este gobierno porque sí”. Por el otro, el riesgo se correría en el ejercicio de un pensamiento frío, deshumanizado y automático, que ha perdido contacto tanto con los rostros como con los sentires de personas y situaciones concretas; son ideas suprahumanas (que nos vuelven infrahumanos). Y la ideología estaría aquí: homogeneizando, dictando pautas generales o eslogans: “Patria, socialismo o muerte”; “Somos rojo-rojitos”; y por el otro lado: “Llegó el comunismo”.

A. *Afectos y cultura: psicología social estética*

La cultura constituye la experiencia afectiva de un colectivo; el que aquí nos ocupa toma la forma y el nombre de la gente (joven) que vive en Caracas en estos tiempos de revolución. Acaso dicha gente configura —y a la vez se siente formando parte de— distintos “nosotros” que se relacionan de ciertas maneras con “otros” (“chavistas-opositores” son nombres comúnmente usados en nuestro contexto sociopolítico actual).

Si subrayamos por un momento la idea de que los significados se construyen en la relación entre personas (es decir, en colectivos), la acción de comunicar: de enterar al otro y enterarnos, ocupa un lugar central. *Comunicación* significa poner en común: ofrecer al otro. El sentido común (expresión que proviene del latín *sensus communis*)

[...] aparece incluso traducido como *corazón* y circunscrito como sigue: el *sensus communis* tiene que ver [...] con tantas cosas que los hombres tienen a diario ante sus ojos, que mantienen unidas a una sociedad entera [...]; el sentido común no sólo está en el sentido

de muchos hombres, sino que es constituyente de la comunidad (Gadamer, 1977: 56-58).

Entonces, los sentidos de la vida tienen que ver con olores, sabores, sonrisas, palabras, miedos, dolores, entusiasmos y muchos otros elementos que se hacen presentes mientras uno conversa, se comunica con los otros y con uno mismo (Hernández, 1999). Lo común “no es una abstracción [...], no supone ninguna entidad supraindividual que existiese por encima y aparte del individuo” (Hernández-H., 1999: 58).

Si la cultura es experiencia afectiva de colectivos, corresponde interpretarla desde perspectivas que valoren lo afectivo en los procesos mismos de investigación, de sistematización de conocimiento. La perspectiva que hemos escogido ha sido denominada “estética” por autores como Maffesoli (1998) desde la sociología y Fernández Christlieb (1999) desde la psicología social. Hemos afirmado que una aproximación estética al conocimiento supone el ejercicio de la intuición, el trabajo con nociones más que con conceptos, así como la tríada sensación-sentimiento-sentido. Insiste en el papel que desempeña la descripción de formas, sentires y quehaceres; en la narración o el contar las experiencias, más que en su explicación.

III. POLÍTICA Y TIEMPOS DE REVOLUCIÓN

Nuestros intentos se orientan entonces a comprender-interpretar el sentido que la gente está dando a sus vidas cotidianas en función de sus afectos, en un contexto como el venezolano: fuertemente impregnado de “política” en el sentido de una revolución tanto decretada como practicada en variados espacios y formas. La presencia intensiva y extensiva de esa revolución (caracterizada como “socialista” y “bolivariana”), ha traído consigo cambios en la vida de la gente que la habita y es habitada por ella, comenzando por modificaciones en el nombre del país, en sus símbolos patrios; pasando por la moneda, la

hora y el color oficiales, la presencia militar en la vida civil, el estilo del presidente, el control de cambio. . .

Interesa aquí el fenómeno de la omnipresencia del mandatario y su gobierno, en nuestra vida de todos los días. Cualquier persona que viva en Venezuela o esté de paso por el país, puede dar fe de que en casi cualquier espacio y situación donde se reúnan dos o más personas, se hablará de “Chávez”: en la fila del banco, el mercado, los domingos familiares, entre muchos otros contextos.

Algunos estudiosos han señalado que el discurso de Chávez “[...] no contiene tal vez las temáticas relevantes que espera un congreso y un pueblo, pero sí incluye un gran compromiso emocional y afectivo, propio de las interacciones informales entre amigos” (Bolívar, 2000: 95). También se ha destacado el papel que desempeñan las estrategias de “sentimentalización” utilizadas por el discurso presidencial, cuya función sería “generar empatía entre el presidente y ciertas aflicciones sociales” (Lagorio, 2008: 80). Declara Chávez, por ejemplo: “Prefiero ir por las calles a ver, a sentir, a llorar como uno llora cuando consigue los niños limpiando las tumbas de los cementerios” (80). El presidente no sólo se ablanda ante los niños: también se endurece e irrita, por ejemplo, ante el clero; de allí que se refiere a él en términos como: “Monseñor Lucker [...], él no va a ir al cielo, él va a ir para el infierno [...]” (72).

Estamos aludiendo entonces a formas emocionales de actuación presidencial: tan conmovidas y conmovedoras como hostiles y provocadoras, entre muchas otras posibilidades.

Debe puntualizarse —sin embargo— que la investigación que aquí presentamos no quiere ubicarse de entrada en el campo disciplinar de la psicología política, sino en el más amplio de la vida cotidiana (Heller, 1977); ese ámbito que equivale a “la suprema realidad” (Berger y Luckmann, 1979), construido por la gente común y corriente —y a su vez constituyente de él—, que somos todos: gente buena del tiempo, y que funciona con lógicas afectivas y lenguajes experienciales (Fernández Christlieb, 2000). Por ello nos centramos en la significación

que tiene para la vida de todos los días el acontecer político; o más bien aquel ligado al poder gubernamental.

Las formas y tonalidades afectivas de la gente en sus diferentes espacios de vida cotidiana, se mueven entre lo público y lo privado. El movimiento de lo público hacia lo privado, iría con intencionalidad ideologizante. Aunque *a priori* no puede asegurarse si lo logra, ni de qué maneras, pues la gente hace activamente su vida; por tanto no puede suponerse como receptora pasiva de lo que se dicta y transcurre en las esferas tanto de lo público en general como del gobierno y los medios de comunicación en particular. De allí que, en la otra dirección: de lo privado hacia lo público, irían las resignificaciones que elabora la gente con su actividad conversacional en espacios semipúblicos como el trabajo, el café, el supermercado, y que pueden ir a parar a esferas públicas de contra-poder (Fernández Christlieb, 1999).

Lo político no se plantea —ni teórica ni empíricamente— en este momento como esfera especializada que transcurre aparte de lo cotidiano. Las posibles implicaciones políticas de tal vivir-sentir el día con día en tiempos de revolución, serán elaboradas siguiendo la perspectiva y el método de investigación adoptados: a partir y en función de los significados comunicados por los participantes, protagonistas de sus propias vidas cotidianas, de sus supremas realidades.

IV. ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO AL MÉTODO

Transitamos un camino que busca la descripción pormenorizada de los afectos por parte de la gente que los vive y los narra con sus propias palabras y gestos. En consecuencia, realizamos entrevistas en profundidad bajo modalidades individual y grupal (durante 2008 y los primeros dos meses de 2009) a 24 estudiantes de la Universidad donde trabajamos (universidad del Estado); asimismo, utilizamos los supuestos del muestreo teórico (Glaser y Strauss, 1967). De los 24 muchachos, 21

respondieron a nuestra invitación hecha en el aula a participar en la investigación; al iniciar las entrevistas correspondientes, 20 de ellos se declararon abiertamente “de oposición”. Una chica indicó que evitaba declarar su posición, aunque durante la entrevista se puso de manifiesto su entusiasmo por el proceso revolucionario; los tres restantes fueron ubicados en el Centro de Estudiantes Bolivarianos. Los (cuatro) estudiantes simpatizantes del proceso revolucionario residen en sectores de la ciudad que podrían catalogarse de nivel medio-bajo; los lugares de residencia de los opositores ocupan un rango más amplio: desde niveles medio-bajos hasta altos. En general, las edades oscilan entre 18 y 23 años; participó igual cantidad de chicos que de chicas.

Tal y como ha sido señalado, las conversaciones con los jóvenes participantes —las cuales duraron entre hora y media y tres horas—, giraron alrededor de temas y preguntas como los siguientes: ¿Qué sienten en su día con día aquí y ahora, en este contexto político? ¿De qué colores están viendo la vida? ¿Qué huelen, es decir, presienten que ocurrirá en sus vidas? ¿A qué sabe su vida cotidiana? ¿Qué temperaturas y texturas les presenta? ¿Qué imágenes los acompañan o se fabrican ellos para el hoy y el mañana? ¿Qué los mueve y los conmueve? ¿Qué quieren o piensan hacer a corto plazo en este país? ¿Qué significa eso que sienten, qué sentidos le otorgan?

Las entrevistas fueron acompañadas por notas de campo; es decir, por el registro de lo observado por el investigador (o de lo percibido por todos sus sentidos); por ese dar cuenta de lo que tiene ante los ojos, a partir de sus detalles más interesantes (parafraseando a Ricoeur, 2001). Gestos, entonaciones y vestimentas (entre otros) fueron así registrados.

Las entrevistas transcritas —junto a las notas de campo— fueron interpretadas como textos; es decir, como registro de acciones humanas significativas (Ricoeur, 2002), buscando sus sentidos tanto *superficiales* (lo que dicen al lector/investigador) como *profundos* (lo que quieren decir, a lo que se refieren). El sentido es siempre aproximado, probable; nunca único ni

definitivo. Se hacen apuestas de sentido (Ricoeur, 2002); se ofrece la mejor interpretación posible en un cierto momento y circunstancias de interpretación.

Los significados superficiales se refieren a estructuras, a relaciones internas del texto, descubiertas por el lector. Los significados profundos, a la restitución de la vida del texto, a la interpretación propiamente dicha; interpretar implica conjeturar: ir más allá del texto. No hacia las intenciones del autor sino a lo que el texto mismo sugiere al lector. El sentido superficial se descubre en el texto; el profundo se inventa. El primero valida al segundo; el segundo enriquece al primero.

Significados superficiales y profundos se conjugan con otra dñada indispensable para la actividad hermenéutica: nos referimos a los momentos indisociables de comprensión e interpretación (Gadamer, 1977). Comprender entraña entrever el sentido al acercarse y afectarse; interpretar implica proponer sentidos tomando perspectiva, sin dejar de atender y sentir lo que está siendo interpretado.

Los resultados o apuestas de sentido toman la forma de redes de significados, con los correspondientes nodos y núcleos; es decir, temas particulares o específicos y temas globales, abarcadores y conectores de los primeros: los significados particulares aportan especificidad, concreción; los nucleares aportan tejidos, totalidades de sentido. El investigador viene al texto, se deja impregnar por él: “¿Qué me dices?”, le pregunta; y se retira a buscarle sentidos: “¿Qué me querrás decir?”. Por ello —como hemos señalado—, descubre a la vez que inventa significados. En este apostar significados, el investigador acude a la intertextualidad; es decir al auxilio de otros textos: libros, películas, periódicos, vallas, entre otros, para proponer los significados más ricos posibles; los que tienen las mejores posibilidades de aportar a la interpretación de los textos centrales: las entrevistas y notas. Con ellas y desde ellas, para rondar los afectos en tiempos de revolución.

A manera de nota, señalamos al lector que a partir de este momento, las voces de los estudiantes aparecerán citadas en cursivas o entre comillas, o de las dos maneras.

V. LA INCERTIDUMBRE

La vida diaria de los jóvenes “de oposición” se reporta impregnada de *no saber*: no saben qué pensar, qué creer, qué hacer; la sensación de inestabilidad, de inseguridad, empapa la existencia de estos muchachos en ámbitos variados: la hora de llegada a los compromisos, el empleo, los bienes, incluso la propia vida. De allí que se desplieguen estrategias de cuidado-protección-prevención, entre las que se encuentran evitar los roces tanto corporales como ideológicos: los cuerpos desconocidos se esquivan por temor a la burredanga (sustancia química que entra por la piel y altera la conciencia) y al arma. La ideología diferente se evade por temor a la disputa y a la confirmación de exclusiones mutuas y sistemáticas.

Así comienza una de las entrevistas, respondiendo a la pregunta ¿Cómo te sientes en tu vida de todos los días?

En la calle veo para todos lados; temo que nos atraquen. No me gusta sentir eso; para mí, ahora, cada motorizado es un malandro; igual con la policía. No me gusta sentir eso. Ando con zozobra todo el tiempo [en tono quejumbroso]. Y la culpa de todo esto es del Estado, del gobierno. [...] ni siquiera la casa se siente segura [...]. Y es que no tienes dónde acudir: no hay nada que te proteja [...]. Hay algo aquí que no me deja vivir.

Bauman (2007: 9) señala que la inseguridad ligada al miedo es una “sensación indefinida de fenómeno terrible”. Tal indefinición segrega preguntas incesantes:

¿Conseguiré trabajo cuando me gradúe? ¿Me alcanzará el sueldo para vivir decentemente y formar una familia? ¿Tendré que irme del país o mejor me quedo? ¿Hasta cuándo podré vivir aquí? ¿Ganaremos

o perderemos las próximas elecciones? ¿Se irá Chávez? ¿Cuándo, cómo, cuáles serán las consecuencias? Y la crisis económica, ¿hasta dónde llegará? ¿Me tocará hoy el número de la lotería y ser asaltado o asesinado?

Tanta pregunta sin respuesta, agota, abate, irrita, desespera, borra esperanzas y mueve a estos jóvenes a replegarse, a encoger su vida hacia los espacios privados donde se relacionan únicamente con gente conocida: sólo allí hay confianza, seguridad; aunque en algunos momentos se teme que dichos lugares también sean invadidos por los delincuentes. La amenaza se ha concretado —lamentablemente— en robos, asaltos y hasta “secuestros *express*” para la mayoría de los muchachos “de oposición” que participaron en la investigación.

A ratos, tales sensaciones y sentimientos toman la forma de metáforas cromáticas: la vida se ve y se siente “gris”; “*de gris hacia negro*”; o “*sin color*”. Según Barthes: “[...] el color sacude todo el cuadro inmóvil del lenguaje, [...] funciona como acento” (Ferrer, 1999: 103). Gris ha sido el tinte que se ha colocado históricamente a lo “aburrido, apagado, introvertido, melancólico, pesimista, triste”; al deslizarse hacia el negro, pinta lo “aciago, infeliz, sombrío, desventurado y muerto” (Méndez y Sainz, en Ferrer, 1999: 112). El gris como imagen que subraya el vivir en la incertidumbre: no es ni blanco ni negro, aunque tiende hacia el negro, hacia la oscuridad, lugar donde no se ve nada, donde sólo se presiente, se teme el asalto de no se sabe qué, pero que muy probablemente sea “feo”, “malo” “triste”: “*Las cosas siempre estuvieron medio mal pero ahora están muy mal*”.

Se presiente desamparo, soledad civil, visto que las instituciones que garantizan la ciudadanía (Kohn, 2007) son vividas como ausentes: ya no son públicas sino privadas: “[...] *son de ellos, de los chavistas; quien no es chavista no es pueblo: es insultado y excluido*”; “[...] *no hay dónde acudir, no hay quién te proteja o defienda. ¿Cuál Asamblea Nacional? ¿Cuál Tribunal de Justicia?*”. Esas pseudo-instituciones estarían allí sólo para obedecer a Chávez y no a la orden del ciudadano común.

A. *Hacia el miedo y la ira*

Las formas afectivas descritas a ratos se intensifican y toman los cuerpos, los conmueven; es decir, los emocionan: se tornan miedo si el encogimiento y el recogimiento se acentúan. Se vuelven hacia un sí mismo que renuncia a luchar, que se repliega, que calla. “El miedo es más temible cuando es difuso, entrevisto por todas partes” (Bauman, 2007: 10).

Sin embargo, también pueden tornarse en ira si buscan ir fuera de sí, contra otros. El cuerpo irritado y desesperado se mueve hacia adelante, se envalentona: grita que “NO puede más”, que “NO quiere vivir así”; entonces actúa apasionadamente, ya sea desde lo individual cuando decide “*me voy del país*” o desde lo colectivo: bien sumándose a las movilizaciones estudiantiles (esporádica o sistemáticamente) o sirviendo como testigo en los frecuentes procesos electorales. Sentirse parte del colectivo estudiantil les proporciona momentos de “*alegría, de euforia, por protestar juntos*”.

La ira toma también la forma de la disputa ocasional “*con un chavista*”. La disputa es una “colisión entre intereses particulares [...] usualmente verbal [...]”; en la disputa las personas repiten sus argumentos correspondientes a sus afectos e intereses particulares [...] sin escucharse” (Heller, 1977: 394).

Aquí nos planteamos la pregunta de si la ira ha sido rumiada para transformarse en odio, sentimiento más duradero y más frío; o si más bien toma la forma de la tirria, manía tenaz y continua contra otro: oponerse a todo lo que dice y hace, sin buscar activamente su destrucción. Por lo pronto, optamos por lo segundo (la tirria) pues intuimos que se trataría más bien de hacer desaparecer a ese otro, simbólicamente: que se calle, que no aparezca en mi mundo; no quiero escucharlo ni mirarlo. Y cuando “*esa gente*” entra en el espacio vital del “*nosotros*”, se le viste con ropajes de “*ignorante [...], pues no sabe realmente lo que está ocurriendo*”; de “*manipulado [...], si les lavaron el cerebro y adoran a Chávez como un Dios*”; de “*oportunista: ¿no ves que algunos están robando sin que tengan idea ni les importe eso de la*

revolución”; o de “resentido, como si tuviese algo contra la gente que sí ha logrado algo”. De allí que la tendencia sea “evitar hablar de política con ellos o dejarlos hablar”. ¿Como a los locos?

B. Límites externos de una sociedad

El predominio de sentimientos intensificados y vaciándose de color, parecen acompañar (incluso empujar) hacia la disolución de una sociedad; sea cual sea: pareja, familia, ciudad, país (Fernández Christlieb, 2000). Estos muchachos presienten, padecen, temen (¿impulsan?) el fin de la ciudad, el límite de la democracia:

“Caracas es un desastre, todo se está cayendo a pedazos”. “Está llena de huecos, de mendigos, de malandros, de tráfico infernal”. [Le pondrían] “rock pesado como música de fondo y un Buumm de dinamita que explota”. “Esto no es una democracia aunque hayan muchas elecciones”. “Esta revolución es un fastidio, es una desgracia”.

Chávez encarna esa desgracia, la personifica y protagoniza: “Lo que siento es tristeza cuando veo el color rojo. ¿Cómo una sola persona ha hecho todo esto?”. “¡Chávez ni duerme pensando en cómo joderle la paciencia a los venezolanos!”. “Lo de Chávez no es socialismo ni comunismo: es chavismo”.

Las sociedades cuya disolución estos muchachos presencian con rabia y dolor, son principalmente las que tienen lugar en los espacios públicos: “Aquí nada es de todos”; “El pueblo no somos todos: es quien piensa como ellos”. En contraste, las sociedades privadas: las de los amigos, la familia y la pareja, se han visto reforzadas y no van más allá de reunirse en las casas y los centros comerciales para ir al cine, comer algo, “rumbear” cuando las condiciones económicas lo permiten; o tan sólo caminar bajo la mirada literalmente vigilante de un personal de “seguridad privada”. Disponer de los servicios de estos vigilantes constituye uno de los “dispositivos de inmunización contra el miedo” (Bauman, 2007: 13), así como enrejar puertas y venta-

nas, circular por ciertas zonas de la ciudad y evitar otras, llegar temprano a casa. . . , dispositivos y estrategias que sólo sirven para postergar esa situación que continúa atemorizándolos pues presienten que llegará, aunque no se sabe cuándo, dónde ni bajo qué manera. Además, observamos otra estrategia; esta vez de tipo político: *“Me inscribí en el Partido Socialista Único de Venezuela [PSUV] por miedo a no conseguir trabajo, aunque yo voto en contra de ellos”*.

Y la esperanza, esa que hace volver la mirada hacia el centro o el renacer de las sociedades, se encuentra esbozada con sonrisas irónicas (es decir, de desconfianza) y se ubica lejana e informe: *“Algún día las cosas serán distintas”*, aun cuando en ciertos periodos la esperanza se acerca a la vida bajo formas más tangibles como las movilizaciones estudiantiles y las elecciones ganadas, aunque sea por márgenes pequeños o por localidades. En consecuencia, *“No se entiende la esperanza que tiene la gente que está con Chávez”*.

VI. EL ÉXTASIS

Así de intenso pero con otro colorido se narra el mundo de los chicos que se llaman a sí mismos “revolucionarios” o “bolivarianos”. No es la incertidumbre con las emociones y pasiones que con ella resuenan lo que parece marcar su existencia, sino la certeza de que *“tengo la razón”*, de que *“ahora los venezolanos, incluyendo mi familia, vivimos mejor que antes”*, de que *“una patria que no sea socialista conduce a la muerte de esa sociedad”*. Y así como la voz de aquella incertidumbre se escucha apesadumbrada, se anuda en la garganta y a veces ríe con ironía, la voz de esta confianza, de esta esperanza se entona con alegría y sonrisas luminosas en el presente y hacia el futuro, aunque proviene de ciertas *“espinitas, de injusticias, que se han calmado por el accionar revolucionario”*.

A. *Intelectualizado*

Las formas discursivas marcadas por el léxico revolucionario con las cuales estos jóvenes refieren sus posiciones y explicaciones de lo socio-político, vienen entonadas con la poca soltura que da el aprendizaje reciente: se escuchan como al caletre, como pegadas más al libro o los “papelitos que leemos” que a la lengua de quien las enuncia: frases tales como “la comunidad organizada”, “el colectivo”, “la ideología”, “la conciencia y lucha de clases”, “la derecha”, “la izquierda”, “el proceso dialéctico teoría-práctica”, son pronunciadas en tono aplanado, conceptual, e interrumpidas frecuentemente por “Eh, no recuerdo la palabra”. Incluso, al preguntar por el porvenir, todos insisten en que no piensan en eso; que hay mucho trabajo por hacer; que no sueñan, sino que hacen “análisis de futuro”.

B. *Emocionado: las alegrías y celebraciones de una sociedad naciente*

Tal neutralidad desaparece cuando entra la emoción que despierta un nombre, o más bien un apellido: Chávez. Sol rojo, fuente de energía; pleno de sabiduría y amor. ¿Dios en la tierra? Al nombrar a Chávez el rostro de estos jóvenes se ilumina y sonrío; los ojos brillan y la lentitud conceptualizadora da paso a la fluidez de la confesión afectiva:

“Tú lo ves y enamora; conocerlo fue maravilloso: [...] te da escalofrío. [...] las mujeres lloran y se desmayan cuando lo ven pasar en las marchas”; “los ojos del mundo están puestos en él. [...] yo quiero ser como él; lo admiro [...]. Sabe mucho; trabaja todo el tiempo”; “lo escucho siempre. [...] me devuelve el ánimo”.

Chávez significa un Dios cercano, de este mundo, a quien

“Le importo yo, mi familia, el desposeído, el país de los olvidados”, “Es el amigo que está allá arriba”. “Está en la mente y en la boca de todos, así sean de oposición”. Es también el guía de “un proceso que

ha sido demasiado pacífico” pues “cuando Chávez habla desde el odio, se dirige a quienes están llenos de odio hacia el chavismo”; y “cuando hace algún comentario violento es para alebrestar a las personas [se hacen ruidos como de multitud aplaudiendo y vociferando]; son meras capacidades discursivas”.

Este desbordamiento afectivo podría denominarse *alegría*, un contento irrefrenable que se apodera del cuerpo para hacerlo sonreír triunfalmente, pues la alegría “es signo de que nuestro destino (¿sueño?) se está realizando [...] la alegría embellece las cosas, proporciona energía” (Marina y López, 1999: 288). Tal emoción se halla coloreada, esta vez de verde y rojo.

Una de las chicas revolucionarias ríe mientras colorea “[...] esto que está sucediendo, de verde [...] esperanza, de disciplina sobre todo por la parte militar”. Y uno de los chicos —quien acude a la entrevista vestido con chaqueta roja— declara: “Es la única que tengo [y ríe]. Me encanta el color rojo: simboliza la sangre de nuestros héroes. El rojo es alegría”.

En las luchas políticas e ideológicas, el rojo es el color de la vibración, el de la llamarada popular, el del contagio de la excitación [...] el color dramático de la sangre y los héroes” (Ferrer, 1999: 295). “Patria, socialismo o muerte” es uno de los eslogans (¿heroico?) del gobierno. Y a actos heroicos —que son apasionados— está dispuesta una de las chicas cuando afirma

Sé manejar fusiles, pero veo poco probable disparar a un hermano que piense distinto; pero si se trata de defender al país de una invasión de los Estados Unidos o de un conflicto con Colombia, estoy dispuesta a estar ahí, hasta el último aliento.

El éxtasis, el entusiasmo, aluden a un cuerpo vivido hacia afuera, salido de sí para fundirse con esos “tú” que juntos configuran un “nosotros” (Schütz, 1934): “Ahora, con el rojo, nos identificamos rápidamente quienes tenemos afinidades”. Recuerda la danza dionisiaca, ebria de triunfos presentes y esperanzas para el porvenir en torno a una naciente sociedad, a un hombre nuevo: el del socialismo del siglo XXI.

Quienes danzan juntos pueden tener rostros particulares y se llaman “*Consejos Comunales de mi vecindario*”; es un “nosotros” local, pequeño, palmario, que suponen integrado por gente que piensa como yo: “*La mayoría de la gente de mi comunidad está con Chávez*”. También hay un “nosotros” más amplio, abstracto, que incluye a “*todo el país revolucionario, que son millones*”. Ahora bien, “Ellos”, los “*de derecha*”, son distintos: opuestos a “nosotros”. A Ellos también se les evita y se les desvaloriza con motivos alusivos a su actitud superficial ante la vida: “*Son estúpidos; marionetas. Escupen porquerías; [...] piensan en la moda, en el carro*”; “*son caprichosos, malcriados [...] [y tampoco] saben lo que está pasando en el país*”.

La relación ocurre entre una persona-sacralizada y la gente común, sin mediación de instituciones; es decir, sin normas explícitas y públicas, soy yo-chavista-contigo-Chávez: padre, amigo, relación que se ubica en las necesidades y conveniencias del momento. Se está muy acompañado por ese padre que reconoce mi existencia, que me ayuda; o que tengo la esperanza de que lo haga.

C. *Los resentimientos viejos y la acción que purga*

Las alegrías de estos muchachos han estado precedidas por resentimientos (re-sentir o volver a sentir) biográficos e históricos que se han concientizado de la mano de sus padres: “*Mi madre ha sido una luchadora de la comunidad y me ha inculcado la preocupación por el país, la emoción por la revolución*”. “*Mi mamá siempre fue dirigente sindical*.” Y narran episodios de su niñez que califican como “*injustos*” o “*tristes*”: el desalojo de su vivienda; las restricciones económicas de sus hogares.

El “*accionar revolucionario ha permitido catalizar esas espinitas y aportar soluciones al colectivo*”. Se trata de una actividad constante, en diferentes espacios: trabajo vecinal, radial y de prensa, así como de enseñanza primaria y de participación en grupos políticos universitarios. Accionar sistemático, estruc-

turado, que “*llena de felicidad*”. “*Ya empezó el cambio; me dan ganas de trabajar [...]: ves los frutos.*” A manera de paréntesis puede señalarse que el accionar “opositor” luce más esporádico y desorganizado; también más borroso. Enunciados como el siguiente dan cuenta de ello: “*Yo creo que sí existen formas de mejorar las cosas. Que esta generación puede cambiar cosas*”. “*Hay que buscar soluciones; tienes que participar: votar.*”

VII. EL DESPERTAR Y LA EXCLUSION COMO AFECTOS COMPARTIDOS

Sin distinción de posiciones políticas (o ideológicas), los muchachos señalan como “*algo bueno*” de estos tiempos de revolución, “*Haber despertado al país donde vivimos: la conciencia política; [...] han empezado a querer el país, a salir a la calle, a defenderse [declara un joven chavista]*”. “*Ahora los jóvenes estamos activos; [...] el patriotismo: nos pusimos la bandera de Venezuela*” [comenta uno de oposición].

Otro sentimiento común es el de exclusión: sentirse “*empujado fuera*”, ser “*objeto de burla, de desprecio*” por parte de los Otros-Ellos, vistos como “*radicales*”. Y sentirse excluido “*da rabia*”.

En la Universidad “Simón Bolívar”, quien desprecia es —desde la perspectiva de los estudiantes chavistas— tanto las autoridades de la universidad como la mayoría de los profesores y estudiantes, que son “*de derecha*”. En una de las entrevistas, tal estudiante de derecha fue objeto de operaciones estadísticas con base en su raza: al conjunto ojos-pelo-piel, se vincula un apellido, una enseñanza en colegios privados, una ideología; también el adjetivo *estúpido*: “*Aquí el 30 o 40% tiene ojos azules: [...] ojos claros. La gente de ojos claros y de tez clara han sido los que en la historia venezolana han tenido las haciendas, el poder; [...] desde que vinieron de Europa han mantenido su casta*”.

Por su parte, los estudiantes de oposición identifican a Chávez en particular y al gobierno en general como la fuente

de su exclusión; la “lista de Tascón” constituye un prototipo de dicho dejar fuera (en este caso, sin empleo) a quienes no están con él. Los chavistas comunes son calificados de “ignorantes”, “oportunistas”, “resentidos-violentos”; sin hacer alusión a factores raciales ni socio-económicos. Y aquí llega de nuevo el color a acentuar el sentir: “*En la vida cotidiana todo se tiñó de rojo, y rojo significando una sola cosa: lo que ellos digan*”.

Ese “Otro”: esos “Ellos” que andan por la calle (sean de oposición o afectos al gobierno), “*no saben lo que está pasando realmente en el país*”; es decir, “Nosotros” sí lo sabemos. Los de oposición estarían cegados por ciertos medios televisivos, por sus intereses de clase y por el Imperio (los Estados Unidos); los chavistas —por su parte— serían engañados por el discurso de Chávez y sus medios de comunicación.

Apreciaciones sobre el país, como las siguientes, son enunciadas por chicos opositores: “*las injusticias*”, “*los muertos todos los días y nadie responde por nada: no hay respeto por los derechos y la vida*”; “*tanta gente viviendo en condiciones infrahumanas: niños pasando hambre, que se mueren en los hospitales, mendigos en las calles*”.

Y no parecen resonar con las que se escucha a los jóvenes bolivarianos:

En la ciudad, todo normal; no siento miedo; me encanta Caracas: está linda. Puedo hacer muchas cosas que antes no estaban a mi alcance: comprar comida en Mercal, tener el médico en la esquina de mi casa, ir al cine pagando muy poco o nada [y] la inseguridad... siempre ha existido.

No obstante, hay un asunto que salta a la vista; o más bien al olfato de todos los jóvenes apenas comienzan a hablar de Caracas: “*el olor a basura*” “*que da ganas de vomitar*”. Ahora bien, en materia de atribuciones al problema, vuelven a separarse y pasa a ser “*culpa de las alcaldías del gobierno, que son ineficientes y corruptas*”; o bien “*un problema que se irá resolviendo poco a poco, como muchos que tenemos que resolver como revolucionarios*”.

VIII. ¿SECTAS O DEMOCRACIA?

Las tonalidades afectivas que configuran los mundos de vida de estos jóvenes universitarios lucen intensas, apasionadas, teñidas ya sea de certezas, alegrías, esperanzas, enamoramiento; o bien de incertidumbre, miedo e ira. En todos los casos el yo-nosotros se define en contra (y no con) el otro-ellos; se tienen tirria unos a otros, se cuestiona todo lo que el otro hace: se sienten excluidos del “Todos” y por “Ellos”. Estas formas del sentir se parecen más a las de una tribu (Maffesoli, 1990) que a las de una democracia y su forma espacial: la ciudad; espacio donde sí cabemos todos.

En una ciudad conviven los desconocidos —los diferentes: comparten espacios públicos— de todos; argumentan sus puntos de vista, escuchan los contra-argumentos. La conformación de ciudades-democracias supone una afectividad serena, atemperada; un sentir que piensa; un pensar que siente, que puede volcar su sensibilidad, su corazón y su reflexión hacia sí mismo y hacia el otro. Según María Zambrano (1958: 133), “democracia es la sociedad en la cual no sólo es permitido sino exigido el ser persona; [...] ser persona es lo propio de todo hombre, previamente a su inclusión en una clase”. La persona discierne, disiente, discute (la discusión es distinta de la disputa); plantea argumentos y escucha los que son distintos de los suyos. Crea y recrea; no reproduce. Cuestiona y no sigue ciegamente al líder-ídolo. Apelando a otras nociones, diríamos que la persona politiza, movimiento contrario al de la ideologización.

A ratos (como *flashes*), se identifican en las entrevistas gestos razonables; entendida la actividad de la razón como la que objeta prejuicios, al preguntarse si se está equivocado y plantearse que las cosas podrían ser interpretadas de otra manera (Bachelard, 1974: 9). Se escuchan enunciados como los siguientes: “El presidente ha hecho muchísimas cosas malas. Tal vez algo bueno, no sé qué será; pero algo habrá hecho para durar tanto”. “Son millones quienes están con Chávez [...]. Claro, hay

millones que no [...]; y la única observación que podría hacer es la falta de eficacia en la lucha contra la corrupción”.

Son momentos reflexivos que cuestionan la propia posición, aunque sea durante un instante.

Sin embargo, la siguiente es la versión de una estudiante “de oposición” acerca de las discusiones con sus padres chavistas: “[...] *algunas veces terminamos diciéndonos malas palabras, porque ellos no escuchan. [...] la última vez que discutí con mi mamá, me dijo que todo lo que hiciera Chávez estaba bien*”.

Por su parte, dos estudiantes revolucionarios dan su versión de lo que es una discusión:

“Con algunos pocos, sí debato. Yo hago análisis históricos y se quedan callados [...]. Reafirmo mis convicciones; no han podido tumbarme el discurso.”

“Estudiaba sociología pero me cambié para matemáticas porque no hace falta discutir con nadie; es algo lineal. En la política también es así. Pienso que hay una sola verdad [...].”

A fin de cuentas estamos inmersos en un proceso llamado “revolucionario” durante el cual el movimiento inicial de politización debe dar paso a uno de ideologización u homogeneización del sentido. ¿Quién dijo que revolución supone democracia?

La ideologización —además de banalizar los sentidos— cumple con las funciones de integración, legitimación tanto de creencias como de valores y disimulo (Ricoeur, 2001). En los dictámenes ideologizados de la realidad, todo calza en una sola versión que pretende ser coherente; todo encuentra su explicación dentro de las ideas dominantes. Los malestares y sinsabores quedan ya sea aquietados, ya sea movidos en una sola dirección. La homogeneidad de los eslogans sustituye la heterogeneidad de la vida, por lo que son repetidos sin disentir; ello obliga a la gente a sentir de una sola manera.

IX. LO QUE SUCEDE CON EL INVESTIGADOR

Corresponde ahora confesar las dificultades para funcionar con serenidad (que no objetividad) que sentí como investigadora de un tópico que también me toca, me afecta, pues vivo en Venezuela y he tomado posición ante la situación sociopolítica. Temo que estar dentro de lo investigado haya restado posibilidades interpretativas, estereotipado las apuestas de sentido y contribuido a marcar el cuadro bipolar que ya se ha constituido en lugar común de los análisis políticos de la Venezuela actual.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, Gaston. *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.
- BAUMAN, Zygmunt. *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.
- BERGER, Peter, y Thomas Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.
- BOLÍVAR, Adriana. “El acercamiento y el distanciamiento pronominal en el discurso político venezolano”. *Boletín de Lingüística*, núm. 16 (2001): 86-101.
- BRUNER, Jerome S. *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*. Madrid: Alianza, 1991.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Pablo. *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde: su disciplina, su conocimiento, su realidad*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- _____. *La afectividad colectiva*. Barcelona: Taurus, 2000.
- FERRER, Eulalio. *Los lenguajes del color*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- GLASER, Barney, y Anselm Strauss. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New Jersey, Aldine de Gruyter, 1967.
- GURMÉNDEZ, Carlos. *Crítica de la pasión pura*. Tomo II: *La unidad psíquica*. Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- HELLER, Agnes. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península, 1977.
- HELLER, Agnes, y Francisco Cusó. *Teoría de los sentimientos*. México: Fontamara, 1993.
- HERNÁNDEZ-H., Marisela. “La cultura como experiencia afectiva”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 5, núm. 2-3 (1999): 53-64.
- KOHN W., Carlos. “Diálogo y participación en la democracia deliberativa, según H. Arendt”. En *El análisis del diálogo: reflexiones y estudios*, compilado por Adriana Bolívar y Frances D. de Erlich. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades-Universidad Central de Venezuela, 2007.
- LAGORIO, Roberto C. “Conversaciones con la informalidad: un análisis de discurso del presidente Hugo Chávez”. Tesis de maestría en Ciencia Política. Caracas: Universidad “Simón Bolívar”, 2008.
- LAKOFF, George, y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Teorema, 1990.
- LOZADA, Mireya. “El otro es el enemigo: imaginarios sociales y polarización”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 10, núm. 2 (mayo-agosto, 2004): 195-209.

- MAFFESOLI, Michel. *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. Barcelona: Icaria, 1990.
- _____. *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo*. Barcelona: Paidós, 1998.
- MARINA, José Antonio, y Marisa López Penas. *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona, Anagrama, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Tomo I de *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1953.
- NUSSBAUM, Martha C. *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, 1990.
- PALACIOS, María Fernanda. *Saber y sabor de la lengua*. Caracas: Monteavila, 1987.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Barcelona: Trotta, 2001.
- _____. *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1934.
- SILVA, Carlos. "Dos veces otro: polarización política y alteridad". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 10, núm. 2 (mayo-agosto, 2004): 129-136.
- ZAMBRANO, María. *Persona y democracia*. Barcelona: Anthropos, 1958.

POR LA EXPRESIÓN DISCURSIVA CONTESTATARIA...

Líricas que denuncian el malestar:
el *rap* de los jóvenes varones
que habitan barrios populares en Caracas¹

Verónica Zubillaga
y María Teresa García Ponte*

Uno de los indicadores más notables del auge de la violencia en Venezuela, es el dramático y sostenido incremento de las muertes violentas contabilizadas por los organismos oficiales. Una mirada a los registros nacionales de homicidios revela que dicha violencia letal se ha vuelto cotidiana. Sólo en 2008 se registraron 14 589 homicidios; en promedio, 36 venezolanos por día. Desde 2006, se han contado más de 10 000 muertes violentas todos los años.

En la última década tal transformación ha sido notable. Venezuela pasó de tener una tasa de homicidios como la de México o Brasil (ubicada alrededor de los 20 homicidios por 100 000 habitantes en 1999) a una tasa de 52 homicidios por 100 000 habitantes en 2008 (Briceño-León, Ávila y Camardiel, 2009;

¹ La investigación base del presente estudio se realizó gracias al apoyo financiero del Decanato de Investigación y Desarrollo de la Universidad “Simón Bolívar”; así como del Consejo de Desarrollo Científico Humanístico y Tecnológico de la Universidad Católica “Andrés Bello”, en Caracas, Venezuela. Agradecemos a nuestro colega Manuel Llorens los sugerentes comentarios que dedicó a este texto.

* Universidad “Simón Bolívar” y Universidad Católica “Andrés Bello”.

Provea, 2009). Tales cifras nos sitúan actualmente —respecto de los niveles de violencia— junto a Colombia, El Salvador y Honduras, países que vienen de enfrentar (o sostienen en el presente) cruentos conflictos armados (*Ibid.*).

Al igual que en algunos países de la región, se sabe bien que tales muertes no se distribuyen al azar: quienes están muriendo de esa manera son los jóvenes varones que habitan en barrios precarios; son víctimas pero también victimarios de dicha violencia letal. De acuerdo con la última Encuesta Nacional de Victimización (2009), 81% de las víctimas de homicidios son varones: la mayoría (83%) proviene de sectores en desventaja² y el arma utilizada ha sido una de fuego (79%) (Instituto Nacional de Estadística, INE, 2009). En nuestro país —según los registros sanitarios—, desde hace al menos 10 años el homicidio se ha convertido en la primera causa de muerte para los hombres jóvenes entre 15 y 34 años (Ministerio para el Poder Popular de la Salud, 2007).

Asimismo —junto con el aumento de intercambios letales—, en Venezuela se instaló un miedo totalizante que —en un contexto de impunidad— instauró un claro extrañamiento hacia el otro desconocido, sobre todo si es varón joven, moreno y de sector popular, quien se consolidó como el sujeto amenazante por excelencia; así, se justifica su sometimiento a las más arbitrarias formas de sujeción: en el extremo, se apela a su eliminación, como discutiremos más adelante. Aunque en América Latina los jóvenes varones de sectores populares han sido tradicionalmente blanco principal de los temores de la población y en consecuencia sujetos fundamentales de las “detenciones arbitrarias” por parte de las fuerzas policiales (Gingold, 1992; De Freitas, 1995; Reguillo Cruz, 2001; Daroqui,

² Encuesta Nacional de Victimización y Percepción de Seguridad Ciudadana (2009), promovida por el Consejo Nacional de Prevención y Seguridad Ciudadana, coordinada por el Instituto Nacional de Estadística (INE). Según los datos de la encuesta, la mayoría de las víctimas de homicidio provienen de los estratos en mayor desventaja: 56%, del estrato IV; 27%, del estrato V (INE, 2010).

Calzado, Maggio, y Motto, 2007, por citar sólo algunos), el alarmante aumento de muertes de hombres jóvenes constituye la particularidad venezolana con la entrada en el nuevo siglo.

El presente texto —que forma parte de una investigación más amplia— se concentra en develar la complejidad discursiva en torno a la violencia, así como en reflexionar sobre la definición de sus actores responsables en la Caracas actual. La denominamos *complejidad* porque —en efecto— son discursos de sujetos que se entrelazan, se desafían y reciben respuesta. El aporte particular de la investigación radica precisamente en poner en relación y mostrar tanto el dinamismo como las tensiones entre tales discursos. En concreto, el texto quiere develar la pugnacidad discursiva de sujetos en condiciones asimétricas; a saber: funcionarios gubernamentales que culpan, degradan y constituyen a los jóvenes en entidades amenazantes, desprovistas de toda humanidad. Tales funcionarios se muestran incapaces de asumir sus responsabilidades fundamentales: la seguridad ciudadana y la preservación de la vida de los habitantes.

Por su parte, los jóvenes expresan mediante el *rap* un profundo malestar, claman reconocimiento de su humanidad, resisten y denuncian. Además, la presente investigación quiere revelar las tensiones que privan entre sujetos en condiciones simétricas; a saber: los jóvenes del movimiento *hip-hop* implicados en intensos debates sobre el recurso a la violencia en sus líricas; asimismo, otros se hallan entrampados en la competitividad masculina y en las luchas por una afirmación eminentemente individualista.³

³ Tema de la ponencia titulada “Luchas discursivas entre varones del movimiento *hip-hop* caraqueño: encontrar sentido entre nosotros frente al sin sentido de la banalidad de la muerte”, impartida en el segundo Coloquio Internacional que reunió a los coordinadores de este libro, denominado “Incertidumbre y Estrategias de Sentido”, 23 al 26 de marzo 2010, en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Este capítulo se divide en cuatro secciones. En la primera parte introductoria hacemos una breve presentación del contexto donde los jóvenes enarbolan su discurso: la violencia urbana y social que aqueja a las principales ciudades del país en la Venezuela actual. En la segunda, presentamos la perspectiva teórica y el itinerario metodológico que hemos recorrido en la realización del trabajo. En la tercera, examinamos los discursos de autoridades y de sentido común en los cuales se evidencia la exhortación a la eliminación de hombres jóvenes de sectores populares, definidos como los responsables del auge de la violencia y degradados a “entidades amenazantes”. Finalmente, en la cuarta parte, entendiendo el discurso de los varones como réplicas, corroboramos la dimensión trágica expresada en la inminencia de la muerte en sus líricas y examinamos las estrategias discursivas de que se valen para forjarse identidades valorizadas con sentido en este sin-sentido de la banalidad de la muerte.⁴

En los relatos de los jóvenes, dos personajes narrativos se harán evidentes en esta empresa: el *mensajero-predicador esclarecido* y el *guerrero urbano* constituyen las figuras dramáticas que les permitirán resistir a la estigmatización masiva que padecen y definir un lugar privilegiado en la ciudad.

I. LA VIOLENCIA EN VENEZUELA

La magnitud de los homicidios en Venezuela, más el conocimiento de que la mayoría de dichos asesinatos se cometen con armas de fuego (79%, de acuerdo con la Encuesta de Nacional de Victimización y Percepción de Seguridad Ciudadana,

⁴ La discusión sobre las luchas discursivas entre varones, la acentuada competitividad masculina y el intenso debate en el *rap* de los varones —justamente sobre la violencia y las masculinidades disponibles en el escenario que les ha tocado vivir— constituye el foco de nuestro capítulo en el libro que reúne las ponencias del Coloquio “Incertidumbre y Estrategias de Sentido”.

2009),⁵ revela que en nuestro país vivimos una situación que se ha denominado en la literatura como de “violencia armada en contextos no bélicos” (Pinheiro, 2006; Declaración de Génova, 2008). La violencia en Venezuela puede caracterizarse como *urbana* y *social*. En este sentido, diversos estudios han destacado que la mayor parte de los homicidios suceden en las urbes donde se concentran mayor riqueza y movimiento económico, así como mayor desigualdad social (Briceño-León *et al.*, 1997). Es una violencia de carácter difuso, pues no se trata de un conflicto central sino de una *conflictividad expandida* en la que resalta, por un lado, *una dimensión económica e instrumental* expresada en la orientación de actores organizados hacia el control de los recursos o actividades económicas clandestinas: el tráfico de drogas, de armas y el crimen organizado (Wieviorka, 2004; Dowdney, 2005). Por otro, se destaca una *dimensión social, o más bien infrapolítica*, manifiesta en la fractura del vínculo social, en el exceso de respuesta frente a la inoperancia de las instituciones, que se traduce en la eliminación del otro (Wieviorka, 1998).

Dicha violencia se inscribe en el marco de importantes transformaciones que van surcando una polarización social y económica que posteriormente se evidencia como política entre la población venezolana. Tales transformaciones que comienzan a hacerse evidentes en los años ochenta, se expresan en la precarización del Estado: en la devaluación de derechos sociales históricamente lacerados entre las poblaciones más vulnerables (vivienda, educación, empleo, salud, seguridad ciudadana) y la regresión económica.

A partir de los años noventa, transformaciones inéditas se hacen todavía más tangibles en Venezuela, vinculadas con lógicas también presentes en la región latinoamericana: el deterioro de las instituciones de administración de justicia y cuerpos de seguridad del Estado; la penetración del tráfico de

⁵ Instituto Nacional de Estadística (INE), Consejo Nacional de Prevención y Seguridad Ciudadana.

drogas, del crimen organizado, y la extensión del uso de armas de fuego (véase también Adorno, 2005; Dowdney, 2005). Estas últimas tendencias se muestran de manera notable en nuestro país a partir de los años noventa; se acentúan con la entrada del nuevo siglo, en medio de la configuración de un nuevo escenario de descrédito de los partidos políticos tradicionales, así como en el surgimiento del proyecto bolivariano conducido por Hugo Chávez y la intensa polarización política que trajo consigo.

Con la instauración del proceso conocido en el país como *la revolución bolivariana*, se pone de manifiesto en Venezuela un escenario de polarización política. La confrontación de los actores en juego y la “toma de las instituciones” en virtud de la pugna política que surgió, contribuyó a su vez a la desinstitucionalización de las principales y ya deterioradas entidades de administración de justicia y seguridad, así como al arraigo de la desconfianza y negación del “otro”, considerado como amenazante.

En tal escenario —respecto de la violencia urbana experimentada en el país—, dos lógicas de la actuación que el Estado venía acarreado del pasado, se acentúan bajo esta nueva trama de confrontación; por un lado: la imposibilidad de controlar la violencia y brindar seguridad ciudadana a los habitantes; por otro, la amenaza que constituyen los agentes policiales, expresada en su participación en crímenes y en el uso excesivo de la fuerza letal frente a la cual los jóvenes varones de sectores populares serán los más vulnerables, como veremos a continuación.⁶

Así, a pesar de las decenas de muertes semanales de hombres jóvenes atrapados en la espiral de violencia, en Venezuela los decesos de los varones no se han definido como problema

⁶La amenaza que representan los agentes policiales por constituirse ellos mismos en actores de crímenes, ha sido identificada por el actual ministro del Interior y Justicia, quien ha declarado en varias oportunidades a la prensa que agentes policiales están involucrados en 20% de los delitos cometidos en el país (*Diario El Universal*, 13 de julio, 2009).

específico o prioritario. Tampoco se han desplegado políticas públicas particulares de atención a este grupo, ni en el pasado ni en el presente; a pesar de que se han desplegado algunos esfuerzos por parte de fundaciones públicas o privadas y ONG, tales iniciativas han sido insuficientes para hacer frente a dicha situación (Provea, 2005; Cecodap, 2005; Dowdney, 2005).

II. LA PREOCUPACIÓN DE INVESTIGACIÓN, SU PERSPECTIVA TEÓRICA Y SU ITINERARIO METODOLÓGICO

La investigación más amplia sobre la cual se basa esta reflexión, busca aprehender las prácticas significativas de los jóvenes varones de sectores populares en Caracas frente a la violencia devoradora que hemos descrito. Se centra en las *prácticas culturales y eminentemente discursivas* de hombres jóvenes expresadas en un movimiento cultural fuertemente discursivo como el *hip-hop* —por medio del *rap* en la Caracas actual—, atravesado por la tematización de la violencia urbana, social y policial que los aqueja.

Luego de haber seguido un itinerario de investigación preocupado por la *experiencia subjetiva y social* de jóvenes varones de vida violenta (Zubillaga, 2005; Zubillaga, 2007; Zubillaga, Quiñones Acosta, Zúñiga y Fernández, 2008), era menester focalizarse en un *discurso que se quiere público* de jóvenes varones; se entiende igualmente el rol central de las prácticas discursivas en la constitución de la subjetividad y de la existencia social (Wetherell y Edley, 1999; Butler, 2009).

Así, a partir de una perspectiva *socio-antropológica que otorga primacía a la cultura y a sus expresiones tangibles entendidas como herramientas de acción y protagonismo social en las prácticas significativas de los sujetos* (Griswold, 1987; Swidler, 1995), esta pesquisa quiere aprehender la *experiencia subjetiva y social expresada en discursos* —en las canciones, los videos, los *performances*— de jóvenes varones creadores de sectores populares de Caracas en el contexto de la violencia que los afecta.

En tal sentido, siguiendo las preocupaciones fundamentales de una mirada centrada en el análisis del discurso (Gill, 2000) —en sintonía con dicha mirada que entiende a los *sujetos* permanentemente implicados en *prácticas significativas* expresadas en *objetos culturales* tangibles (Griswold, 1987),⁷ es decir: expresados en palabras, en imágenes contextualizadas—, entendemos el discurso como un *medio fundamental para construir realidades*.⁸ Lo concebimos sobre todo como *práctica social en sí misma*; en otras palabras, como orientación a la acción y acción en sí misma en contextos particulares: “Cuando hablamos, hacemos cosas”; exhortamos, ordenamos, declaramos (Austin, 1962). Por último, también lo entendemos como *organizado retóricamente*; o sea, en el establecimiento de las realidades a las que aluden los discursos en juego, se verifican luchas por establecer *una versión* de la realidad o los eventos entre varias versiones en concurrencia (Gill, 2000).

En el presente texto nos centraremos en la complejidad discursiva forjada en torno a *la violencia de la Venezuela actual*. En este sentido, entendemos los discursos de los jóvenes varones encarnados en *el rap* como *una réplica*; es decir como una postura activa de respuesta, como dice Bajtín (1953), entrelazada en tal cadena discursiva sobre la violencia en la que se hallan implicados tanto las autoridades oficiales como los ciudadanos y ciudadanas, además de sus discursos de sentido común.⁹

⁷ Nos apegamos a la definición de *objeto cultural* formulada por Griswold (1987: 4): “[...] significación compartida plasmada en alguna forma; es decir, en una expresión de significados sociales tangibles o que puede ser puesta en palabras” [la traducción es nuestra].

⁸ La metáfora de la “construcción” definida en tres facetas: el discurso entendido como elaboración permanente, relacionado con un acervo lingüístico o discursivo pre-existente; como medio fundamental para definir y en consecuencia “objetivar” los hechos (en el contexto de la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo); como *versión* de los hechos (subjetivos-objetivos) que comprende una *selección particular* en medio de otras versiones o posibilidades.

⁹ La noción de *discurso* ha sido ampliamente problematizada (Gill, 2000). Bajtín (1953) de hecho, evita utilizar la de *discurso* debido a su vaguedad; por

Especial atención cobran para nosotros los jóvenes aprehendidos como *sujetos discursivos*, protagonistas en tanto receptores de un discurso que los deshumaniza, así como productores de uno que denuncia y reivindica un lugar en el mundo social.

Explicitemos entonces que, en sintonía con una tradición teórica que propone comprender el discurso como acción (Bajtín, 1953; Austin, 1962; Griswold, 1987),¹⁰ hablamos de *sujetos discursivos* para hacer hincapié en la *capacidad de erigirse en autores* de discursos que constituyen una acción significativa orientada e intencional (independientemente de las consecuencias o del impacto de sus acciones); de réplicas frente al horizonte significativo en el cual experimentan la realidad o el mundo social.¹¹

ello utiliza el término *enunciado* para referir la unidad de la comunicación discursiva, preocupado como estaba por establecer precisiones para elaborar una metodología centrada en analizar el proceso real de la comunicación. Nosotros utilizamos la palabra *discurso* —como hemos explicitado— dentro de la tradición que lo entiende como *práctica social en sí misma*, materializada en el *conjunto de enunciados* traducidos en *palabra oral o escrita en permanente elaboración*, sobre una temática particular, a saber: la violencia en la Venezuela actual.

¹⁰ Podríamos señalar así que Griswold comparte con Bajtín esta preocupación por definir la *acción significativa* —en palabras de Bajtín, “la comunicación discursiva”— como un proceso complejo en movimiento: de significación y recepción; como una cadena de respuestas situada en un mundo social particular.

¹¹ De manera muy simplificada, digamos que Griswold (1987) —en el marco de la Sociología de la Cultura anglosajona, acreedora de la tradición teórica de autores como Weber, Durkheim, pero también de Foucault, Bourdieu, Giddens, Geertz— habla de *agente social* para referir a la persona que desempeña la acción intencional expresada en un objeto cultural en un proceso que implica también réplicas, receptores; ello en un momento y lugar social determinados que constituyen el horizonte de expectativas. Si bien compartimos tal definición, preferimos hablar de *sujetos discursivos*, para hacer hincapié en la autoría discursiva vinculada con la tematización de la violencia y específicamente con el *rap*; por otro lado, para resaltar al sujeto como *capacidad* de devenir en autor y actor de su existencia, subrayada por la sociología francófona (Dubet, 1994; Bajoit, 2003; Wieviorka, 2004).

La reflexión que aquí presentamos se fundamenta primeramente en el examen de los discursos de figuras en posiciones de poder aparecidos en la prensa.¹² En la reflexión contrastamos este movimiento con las opiniones de sentido común de la población recogidas en diferentes encuestas. La base de nuestra reflexión central constituye el discurso de 13 jóvenes varones entre 17 y 29 años de edad, recogido mediante *entrevistas a profundidad semi-estructuradas*, realizadas entre noviembre de 2007 y agosto de 2008; en dicho periodo también realizamos *observación participante* y tomamos notas en nuestro diario de campo en seis conciertos de *rap* que tuvieron lugar en Caracas. Reunimos además otro cuerpo discursivo y gráfico constituido por letras de canciones e imágenes aparecidas en internet.

Finalmente, estuvimos atentos a cualquier *registro emergente* (Silva, 2006), entendido como apertura y estado de alerta consciente (Spradley, 1980), con el propósito de aprehender (en nuestro diario de campo) cualquier contenido significativo (dato) no planificado que nos saltara a la vista en los itinerarios de nuestra vida cotidiana: el contenido de una valla publicitaria; la irrupción de jóvenes identificados tanto por su manera de vestir como por el movimiento *hip-hop* caraqueño en el metro de Caracas y su despliegue dramático en situación.

Al examinar los discursos de los jóvenes, se hizo evidente que se trata de muchachos que elaboran en situación un relato sobre ellos frente a investigadoras que los entrevistan; así nos hallamos frente al *trabajo moral de forjar una versión positiva del sí mismo en un contexto de entrevista* (Goffman, 1968; Demazière y Dubar, 1997). En tal empresa interpretativa —al analizar los relatos que ofrecen descripciones del “sí mismo” y dan cuenta tanto de los motivos y acciones como de los jóvenes mismos—, se hicieron evidentes para

¹² Se realizó una revisión de prensa que tomó en cuenta dos periódicos de emisión nacional: *El Nacional* y *Últimas Noticias*. Se seleccionaron a partir de 96 artículos publicados entre 1997-2007, mediante la búsqueda digital a partir de palabras clave (*delincuente, malandro, hampa, homicidio*), para su posterior lectura sistemática y análisis de contenido.

nosotros al menos dos *personajes narrativos*¹³ que cobraban la figura del *predicador-mensajero esclarecido*, y del *guerrero urbano*, forjado este último por la hidalguía que entraña resistir a la adversidad de la vida del barrio.

La noción de *personajes narrativos* hace hincapié en la centralidad de las prácticas discursivas, en la constitución de la identidad personal y social (Wetherell y Edley, 1999). Con la noción de *personajes narrativos*, subrayamos lo que identificamos como relatos que describen acciones típicas y atributos del “sí mismo”; ellos permiten identificar personajes dramáticos (como el del mensajero o el del guerrero) que tienen misiones que cumplir, así como oportunidades y obstáculos vinculados con el escenario donde sus vivencias tienen lugar.

En las páginas siguientes analizaremos la relevancia que dichos personajes cobran en el discurso de los varones para resistir la masiva degradación padecida; erigirse un lugar privilegiado en la vida de la urbe, e instaurar ellos mismos fronteras morales con los que —por ser extraños al barrio— se dibujan como *impedidos estructurales e incompetentes culturales* para acceder a la creatividad emergente de las vivencias de la vida de la calle, base de la riqueza del *rap*, herramienta de su prédica.

¹³ En el análisis de relatos de *hombres*, Wetherell y Edley (1999) (focalizados en comprender el modo como los varones se posicionan en relación con nociones convencionales de masculinidad cuando hablan de sí mismos y dan cuenta de sus acciones) distinguen *posiciones imaginarias*. Identifican la *posición heroica* o del *héroe*, que reúne narrativas de varones cuyas presentaciones de sí mismos y descripciones de sus acciones, coinciden con un *personaje (persona) masculino heroico*.

III. LA VIOLENCIA Y SU TEMATIZACIÓN
EN LOS DISCURSOS OFICIALES Y DE SENTIDO COMÚN¹⁴

A. *La construcción de la entidad amenazante
y la exhortación a su eliminación*

En el contexto de auge de la violencia que hemos descrito, es preciso señalar que desde finales de los años noventa empezó a aparecer sistemáticamente la definición de una amenaza fundamental que se perfiló como un enemigo animalizado que hay que detener, aprisionar y —por último— eliminar. Una serie de descriptores peyorativos degradantes comenzaron a definir al hombre joven de sector popular; así, instalaron la aversión y el temor que justificaran su matanza sin remordimiento: *hampa*, *seres incorregibles*, *raticas*,¹⁵ *aberrados*¹⁶ o *demonios*¹⁷ son los adjetivos con los que hombres en posiciones de poder los denominan sin distinciones en su orientación política, en un país que se define ya como intensamente polarizado en dicho ámbito.

La expresión más elocuente de tal distinción está constituida por las afirmaciones de integrantes de los grupos de exterminio que comenzaron a conocerse a partir de 2001; ellos subrayaron la radical diferencia entre los *ciudadanos decentes* —por un lado— y los *raticas* y los *choros*, objetivos de sus actos de eliminación.¹⁸ El *ratica* y el *choro* es un joven.

¹⁴ Esta sección retoma la reflexión presentada en Verónica Zubillaga y María Teresa García-Ponte, “El discurso de guerra y la muerte de jóvenes varones en Venezuela”, en *Inseguridad y Violencia en Venezuela. Informe 2008*, compilado por Roberto Briceño-León, Olga Ávila y Alberto Camardiel (Caracas: Editorial ALFA-Laboratorio de Ciencias Sociales, 2009).

¹⁵ “Ese muchacho Jimmy era tremendo choro, vinculado con el robo de autos. Incluso su papá también era una ratica”, *El Nacional*, 4 de junio, 2001.

¹⁶ “Dos aberrados ultrajaron a una mujer de 40 años”, *Últimas Noticias*, 27 de enero, 2003.

¹⁷ “Delincuencia diabólica”, *Diario El Nacional*, 1 de julio, 2007.

¹⁸ En una entrevista telefónica realizada a un “supuesto integrante del

Hombres que no forman parte del gobierno pero que tienen acceso privilegiado a espacios donde se construyen los discursos (como la prensa), también participan en la definición de la amenaza: “el hampa” que se extiende y que como peste nociva y usurpadora es menester exterminar:¹⁹ “Aquí, señores, el hampa es nuestro mayor problema. Hampa por todas partes y a toda hora. Hampa a granel. Hampa impune y supraconstitucional [...]”.

En medio de tal pugna entre discursos, se va construyendo la distinción dominante entre los *buenos* y los *malos*: el “nosotros y el otro amenazante” que se proyecta en la figura de víctimas y victimarios. Se concede a los primeros status de ciudadanos detentores de derechos; a los segundos, calidad de seres infrahumanos y malévolos que como solución extrema hay que eliminar.

Dicho tipo de distinciones también es aplicado por la gente que hace declaraciones a la prensa cuando se le entrevista para declarar sobre sus muertes. Es el caso de la madre de un joven de sector popular que denuncia a la prensa la muerte de su hijo: “Daniel era un muchacho sano, deportista, sin problemas con nadie, que estaba haciendo el propedéutico para ingresar a la Universidad [...]”.²⁰ La distinción entre el “muchacho sano” y el “malandro” se erige como clasificación fundamental para condenar la muerte y pedir justicia para unos (el muchacho sano) y justificar la muerte del otro (el malandro). Nótese —de nuevo— la distinción operada por una madre que declara a la prensa que la policía mató de asfixia a su hijo. Su condena

Grupo Exterminio”, aparecida en el diario *El Nacional*, éste afirmó: “[...] sin excepción, todas las personas que hemos ejecutado eran delincuentes [...]. Ese muchacho Jimmy era tremendo choro, vinculado con el robo de autos. Incluso su papá también era una ratica”. Cuando habló sobre quienes integraban el grupo, afirmó: “Lo que sí te puedo decir es que cualquier ciudadano decente puede ser un integrante del grupo”, 4 de junio, 2001.

¹⁹ Se trataba de un artículo de opinión, del presidente de la organización “Luces Contra el Hampa”. *El Nacional*, 6 de febrero de 2000.

²⁰ *Últimas Noticias*, 16 de diciembre, 2004.

deja claro que sólo eso tiene valor, sólo eso es plausible, pues su hijo no ha sido clasificado como malandro: “*Si mi muchacho hubiera sido un malandro, escondería la cara de pura vergüenza y no pediría que se haga justicia. El cadáver está todo golpeado*”, dice la madre del fallecido.²¹

El muchacho de sector popular se consolida como la *entidad amenazante* por excelencia; desprovista de humanidad, se justifica su sometimiento a las maneras más arbitrarias de sujeción. La evolución de este saber de sentido común, se registra en las encuestas sobre “actitudes hacia la violencia” realizadas a lo largo de los últimos 12 años. En la primera encuesta aplicada en Caracas en 1996 (en el marco de un estudio comparativo donde participaron las siguientes ciudades: Bahía, Cali, Río de Janeiro, San José de Costa Rica, San Salvador y Santiago), se reveló que casi un tercio de los entrevistados (26.6%) estaba de acuerdo con el hecho de que “*La policía tiene derecho a detener a jóvenes que considere sospechosos por su aspecto físico*”. La importancia de la proporción resulta evidente cuando se advierte que dicho porcentaje de aprobación fue el más alto —después del de San Salvador—, comparado con las otras seis ciudades del estudio (Briceño-León *et al.*, 1997). Ocho años más tarde (2004) —en la misma encuesta llevada a cabo esta vez—, en varias ciudades del país, 29% de los entrevistados afirmó estar de acuerdo con la detención de jóvenes por su aspecto físico; todavía tres años después, la encuesta del Observatorio Nacional de Violencia (Briceño-León y Ávila, 2007), una proporción mayor (32%) manifestó apoyar estas medidas respecto de tal afirmación.

El paroxismo de dicha situación se perfila cuando se construye la categoría del “*delincuente potencial*” o del “*pre-delincuente*”, por una de las máximas autoridades en el ámbito de la seguridad ciudadana. Así, en septiembre de 2000 se reporta en la prensa que el viceministro de Seguridad Ciudadana,

²¹ *El Nacional*, 21 de enero, 2006.

Dijo que desde enero hasta agosto pasado, más de 2 000 “potenciales delincuentes” han muerto por venganza o por desafiar a los organismos policiales, [...] situación que lamentó porque es una población joven que podía entrar en el proceso de rehabilitación, pero éstos dejan poco espacio social cuando se caen a tiros entre ellos y con funcionarios policiales.²²

El “delincuente potencial” —se advertirá de la expresión anterior— se relaciona y es por definición joven, varón, y —agregamos nosotros— de sector popular; así esta categoría prescinde de diferencias y presenta a la población masculina joven como un universo indiferenciado: los delincuentes (Gingold, 1992: 16). Adicionalmente, impresiona de la declaración —por un lado— la banalidad de la respuesta frente al conocimiento de 2 000 decesos: situación que sólo *lamenta*; no *condena*, no *exhorta a una averiguación para castigar* a los responsables por actuar de manera ilegal. Por otro lado, llama la atención cómo se legitima la muerte de los que “desafían a los organismos policiales”; no reprueba la extralimitación de los organismos policiales frente a esos 2 000 hombres jóvenes asesinados. Son ellos los que, por “dejar poco espacio”, son ultimados. Se desprende en consecuencia que merecen morir.

La gravedad de estos procesos discursivos donde constantemente se degrada a un grupo de la población es que precisamente se les extrae su humanidad y se les convierte en seres vivientes que *hay que* (se debe) eliminar por nocivos y para garantizar la propia supervivencia. Precisamente, Wieviorka —al reflexionar sobre la violencia— subraya el hecho de que en eventos históricos de suma crueldad, junto con la impunidad y el miedo, se lee una larga preparación —que se verifica en múltiples espacios: la familia, la educación, los medios de comunicación— donde se acostumbra a los actores en juego a la cosificación y animalización del otro enemigo, así como a la idea de que “merecen morir” (Wieviorka, 2004: 275).

²² *El Nacional*, 19 de septiembre, 2000.

Estas exhortaciones como *profecía autocumplida*, fueron preparando y configurando —en efecto— prácticas de aniquilación que han resultado en saldos de muerte similares a los que provienen de países en guerra.

B. *La incitación ejecutada:
la aniquilación de jóvenes varones*

En Venezuela —como enunciamos con anterioridad— a partir de mediados de 2001, comenzó a reportarse la aparición de grupos de exterminio constituidos por policías implicados en ajusticiamientos extrajudiciales;²³ en la prensa se señaló que en algunos casos recibían aportaciones de los empresarios locales.²⁴

Tal consentimiento con la aniquilación como estrategia para aleccionar a personas etiquetadas como *delincuentes*, para finales de los años noventa ya contaba con aceptación; con el paso de los años dicha aprobación se hizo mayor: en 2004 una alta proporción de entrevistados afirmó asentir con esta actuación. Así, en la encuesta de 1996, en Caracas ya se revelaba que un tercio de los entrevistados (32%) estaba de acuerdo con el hecho de que “*La policía tiene derecho a matar a los delincuentes*” (Briceño-León, 2002); en 2004 la encuesta de Violencia y Sistema de Justicia Penal, registró que casi 40% de los venezolanos (38.4) aprobó que la policía diera muerte a los delincuentes (Briceño-León y Ávila, 2007).

La categoría *resistencia a la autoridad* refiere las muertes perpetradas por agentes policiales en situación de presunto enfrentamiento contra civiles; no se contabilizan como homicidios (Provea, 2005; Provea, 2009; Rojas, 2010).²⁵ Una mirada en el

²³ Se reportaron 90 ajusticiamientos extrajudiciales en el estado Portuguesa, en los que se involucran a agentes efectivos de la policía estatal (*El Nacional*, 4 de mayo, 2001).

²⁴ *El Nacional*, 31 de mayo, 2001.

²⁵ Rojas (2010), jefe de la División de Estadística del Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas, conversación personal

tiempo sustenta precisamente por qué hablamos de prácticas de *matanza sistemática*: en 1990 se registraron 313 decesos; en 1999, el doble: 607 ejecutados por los agentes. Sin embargo, en 2003 (cuando se registra el número más elevado) se cuadruplicaron: 2 305 ejecuciones perpetradas por agentes policiales. En tal sentido, entre 1999 y 2003, las muertes causadas por la policía se incrementaron 279%.²⁶ Los homicidios que tanto llaman la atención en este periodo se incrementaron en una proporción mucho menor: 90%. En dicha situación de “enfrentamiento”, en 2003 murieron 39 civiles por cada agente policial. Ello revela la situación de evidente asimetría entre funcionarios y civiles; sobre todo, pone de manifiesto la extrema vulnerabilidad de los civiles (Provea, 2005). La cifra muestra, además, el exceso de la situación venezolana.

Los patrones de internaciones establecen que la relación de civiles muertos por policía debe ubicarse en cinco por uno (Provea, 2005);²⁷ en Buenos Aires, en 2001 se contaron seis víctimas civiles por cada agente policial muerto; en Estados Unidos, para 1998 se registraron 6.3 (Palmieri, Ales, y Donza, 2002). En Brasil —específicamente en São Paulo, donde diferentes estudios reportan la violencia policial sistemática, lo cual lo hace un caso paradigmático en el mundo—,²⁸ la relación

sostenida el 25 de enero, 2010.

²⁶ Cálculos realizados a partir de los datos aparecidos en el informe sobre la “Situación de los derechos humanos. Informe anual, octubre 2004/septiembre 2005”, en *Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos* (Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos, 2005).

²⁷ “Si bien se considera que es normal encontrar un número mayor de civiles que de policías muertos en enfrentamientos —debido a su capacitación específica y medios para su protección—, si esta tasa es muy elevada, introduce sospechas sobre el uso excesivo de la fuerza y el rol que la policía estaría cumpliendo en el incremento de la violencia” (Palmieri, Ales, y Donza, 2002: 9-10).

²⁸ En el conocido trabajo de la antropóloga Teresa Pires do Río Caldeira (2003), ésta destaca que en el también conocido estudio de Paul Chevigni sobre el uso de la fuerza letal por parte de la policía (1995), el autor afirma

fue de 18.8 por uno para 1992, año en el que las muertes ocasionadas registraron una muy alta cifra (Pires do Río Caldeira, 2007: 197). Y ya vimos que en Venezuela dicha relación fue dos veces superior en 2003.

A partir de ese año, la tendencia ha sido descendente, pues en 2006 se registraron 1 130 casos de resistencia a la autoridad. Sin embargo, tal tendencia no ha logrado consolidarse ya que en 2008 se incrementó el registro de casos a 1 835. También es preciso señalar que a partir de 2006 se ha hecho un esfuerzo por debatir, revisar y conocer la situación de la policía con miras a proponer un nuevo modelo policial; para ello, el Ministerio de Interior y Justicia convocó a la creación de la Comisión Nacional para la Reforma de la Policía (Conarepol). Actualmente, el Consejo Nacional de Policía se halla en proceso de aplicar un nuevo modelo mediante la consolidación de la Policía Nacional Bolivariana.

Dicho lo anterior —pero también observando las tendencias generales—, no resulta desmesurado definir como “matanza sistemática” la práctica ejercida sobre los jóvenes varones. Finalmente, si asumimos que el perfil de las víctimas es el mismo que se registra en las denuncias, se puede afirmar que entre 1999 y 2006 fallecieron 11 523 personas en una situación de presunto enfrentamiento con la policía: esas víctimas eran sobre todo jóvenes varones.²⁹

que “[...] al comparar la violencia policial en seis regiones en las Américas (incluyendo Los Ángeles, Nueva York, Buenos Aires, Ciudad de México y Jamaica), Chevigni encontró muchos tipos de abuso (especialmente tortura, corrupción y uso excesivo de la fuerza letal); pero, no logró encontrar ninguna otra situación que se aproximara a la de São Paulo en las décadas de 1980 y 1990” (Pires do Río Caldeira, 2003: 197).

²⁹ Datos elaborados por el Centro para la Paz y los Derechos Humanos, Universidad Central de Venezuela, a partir de los datos del Ministerio de Interior y Justicia y del Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas (Provea, 2005).

IV. DISCURSOS QUE REPLICAN:

JÓVENES VARONES NOS CANTAN Y RECLAMAN

*Nosotros somos personas,
no escombros.*

CÓDIGO INDEPENDIENTE³⁰

*[...] humanos como salvajes animales [...].
No soy ingeniero, ni licenciado
pero soy un Ser Humano.*

TIBURCIO

Por su parte, los jóvenes varones de sectores populares (a quienes se teme y se pone en el centro de la mira), han comenzado a enarbolar un discurso de réplica y a difundirlo. La denuncia sobre la falta de atención, la situación de precariedad, la falta de oportunidades, la discriminación y su extremo plasmado en la deshumanización —así como la violencia con la que se crece y se vive—, ha sido formulada por jóvenes de barrios que hacen uso de su creatividad. Diferentes grupos de varones han tomado la palabra en espacios públicos por medio de canciones y videos caseros. Los han constituido en novedosos medios de expresión y denuncia; también en medios para obtener reconocimiento social dentro de sus vecindarios y redes de pares (véase también Fernandes, 2006; Piña Narváez, 2007).

Canciones, conciertos y videos vinculados con el movimiento *hip-hop*³¹ comienzan a circular en escenarios públicos

³⁰ En la presentación de las narrativas y líricas de los varones, señalamos con letras para cada joven los relatos obtenidos durante las entrevistas (por ejemplo: Narrativa A, para un joven) y colocamos los nombres de los grupos o del joven dentro del movimiento *hip-hop*, cuando citamos sus líricas.

³¹ El *hip-hop* es un movimiento cultural que emana de los guetos negros estadounidenses del Bronx y del Harlem desde finales de los años setenta. A partir de los años ochenta, el movimiento ha tenido una importante expansión entre grupos de jóvenes de sectores subalternos en Inglaterra, Francia, África, así como un gran arraigo para denunciar la injusticia vivida entre jóvenes del Caribe, notablemente en Venezuela (Bodson, 2000; Basu y Lemmelle, 2006; Fernandes, 2006; Piña Narváez, 2007). En Venezuela,

y contribuyen a la penetración de jóvenes varones de barrios en espacios no convencionales para ellos: los auditorios de las universidades públicas y privadas, los de los ministerios y museos (entre otros). Así, el *hip-hop* constituye uno de los escasos recursos que ha permitido a los jóvenes conquistar escenarios en la ciudad y resistir a la indiferencia a la que hacen frente.

Se trata, pues, de un movimiento en el que jóvenes de sectores populares (sobre todo los varones), mediante sus líricas, videos, bailes, se constituyen en autores de críticas y propuestas frente a las problemáticas que les atañen; son —a la vez— los recursos utilizados para obtener la visibilidad que tanto reclaman.

Dicho movimiento nos parece notable, pues es el medio por el que han comenzado a hacerse escuchar los jóvenes varones: quienes han causado tradicionalmente el miedo; a quienes se les niega; quienes (temidos y condenados) han sido las víctimas de la matanza sistemática que hemos vivido en el país en los últimos años. En sus líricas exhortan a que los escuchemos, reclaman que sepamos cómo viven: nos invitan a penetrar en su mundo.

dicho movimiento cultural comienza a hacerse visible desde los años ochenta por medio del *rap* y el *breakdance*, pero sólo en los noventa comienza a hablarse de la “cultura *hip-hop*” (Sáinz, 2006). Los jóvenes —apropiándose de este “recurso cultural”— tematizan sus vivencias y las convierten en discurso musical mediante el *rap*.

A. *La inminencia de la muerte
y su puesta en palabras*

*Sobreviví/soy de mundo superficial,
lleno de un cuerpo mortal
en el cual voy a morir*

SÉPTIMA RAZA

Frente a la inminencia de la muerte, la voluntad de forjar un discurso que pide socorro y hace pública la experiencia vivida, se traduce en los temas de las líricas que con esmero conciben y escriben. Así, los integrantes del grupo caraqueño de *hip-hop* Hermandad Negra comentaron que escribieron una canción llamada “Inseguridad”. Cuando les preguntamos por qué se llamaba así, explicaron:

Porque refleja lo que pasa en la inseguridad, la violencia callejera: cómo en la calle se matan, pues, y nadie hace nada, porque eso es mentira lo que sale en la televisión que investigan. [...] No, ese caso queda en el limbo, en un laberinto. Nadie supo, nadie sabe nada, pues. Y no hay seguridad porque [...] hay más mafia que policías; la policía está más pendiente de matraquearte que de hacer su labor como es. Entonces tú vas en la calle y no sabes quién es quién; y yo siempre les digo, yo no confío en nadie y ando siempre en la calle y, bueno, caminando con Dios, pues. Y si el día que Dios decida que yo me morí, bueno [...]: “Pase para allá”, y me tocó morir. Son cosas que tienen que pasar y ya. Entonces por eso me reflejé en el tema de la inseguridad, y me identifiqué con esa canción [...].

El *rap* de los jóvenes caraqueños revela expresamente la conciencia trágica de la muerte como destino plausible y muy presente en la cotidianidad; en este sentido, las palabras de Maffesoli resultan más que pertinentes en la lectura de las canciones de dichos jóvenes cuando el autor nos dice: “[...] si hay algo que en lo cotidiano es empíricamente vivido, eso es el sentimiento trágico de la vida” (Maffesoli, 2001: 4). Se trata, así pues, de jóvenes que reiteradamente actualizan la muerte

en sus palabras: “*Tengo una mente para escribirte y una muerte por mí esperando*”, cantan los muchachos de Séptima Raza.

La fatalidad de la muerte y este clamor de humanización por parte de los varones, nos parecen las preocupaciones y demandas más notables del *rap* caraqueño; sobre todo cuando se compara con las demandas y temas centrales del *rap* de jóvenes en otras escenas como la francesa (donde se denuncia el racismo, la invisibilidad de los franceses de origen africano, la explotación de los trabajadores inmigrantes: Helenon, 2006); o —más cercana a nosotros— la cubana, en la que se reivindican temas como la particularidad de las identidades negras de origen africano, en un contexto donde la revolución anuló las diferencias raciales: la igualdad racial prometida en la revolución y puesta en jaque luego del Periodo Especial; así como el acoso policial a los jóvenes varones y negros (Wunderlich, 2006; Fernandes, 2006).

El decidido tono trágico de las líricas de los varones caraqueños es recurrente. Los muchachos de Hermandad Negra también son explícitos al respecto cuando transmiten en “Vida/Muerte”, de su autoría:

Vida, muerte, vida, muerte, nadie en este mundo sabe cuándo muere,/vida, muerte, vida, muerte. Aprovecha los momentos que te da la vida/porque no sabes cuándo mueres./Disfruta bien tu vida pues no sabes cuándo se acaba/Puede ser que tengas todo/y mañana no tengas nada, [...]es un peligro/uno no sabe cuándo la muerte llega./En este mundo nadie sabe cuándo va a morir,/aunque hay momentos malos/hay que vivirlos para superarnos,/la vida es demasiado bella, aunque a veces dura/y la mente de la juventud que todavía no madura,/no aprovechan los momentos de su vida,/ no saben que algún día que nos acostamos a dormir para nunca despertar, sin modo de regresar/tampoco de recordar [...].

De modo que frente a un contexto vaciado de sentido por la banalidad de la muerte, por la orfandad de instancias a dónde acudir, estos varones (armados de lápices y libretas que les permiten experimentarse como autores) machacan y remarcan

cómo el *rap* les ofrece las herramientas para enunciar el malestar; así lo comentaron varios de ellos y se advierte aquí en la expresión de un joven:

Cuando uno canta, uno está expresando lo que es. Uno es vocero del alma: cuando yo estoy cantando, yo soy vocero de mi alma. Estoy quitándome esa amargura, esa rabia, ese tormento que a veces me ahoga. Entonces, yo agarro un lápiz y empiezo a enterrar la punta del lápiz en la libreta y estoy expresando lo que siento (Narrativa C).

Acaso el *rap* y los conciertos que habilitan tanto el encuentro como el contrapunteo de sus versiones de la realidad bajo el formato de sus líricas, permiten formularla en palabras y reconocerse como un *nosotros*; una *comunidad emocional, desconsolada* unas veces; otras, *plena de rabia*, que posibilita compartir el dolor (“*esa amargura*”) y la indignación tanto por la relegación como por la deshumanización experimentada. En este sentido, los varones refieren cómo la experiencia de poner en la palabra la experiencia vivida (actualizada en el *rap*) permite “*un desahogo*”, “*un refugio*”, “*un drenar*” —a todas luces terapéutico— del malestar experimentado cotidianamente, como puede leerse también en la expresión de otro joven:

Pasé cosas feas: sí tuve problemas, sí pasé muchas cosas feas; pero más me refugié en la música: en la música yo soltaba todo lo que sentía. Como pude haberme refugiado en una pistola, pero no lo hice, y gracias a Dios; pero sí pasé muchas cosas feas; pero preferí la música.

INVESTIGADORA: *¿Por qué?*

Porque la música es algo que te saca de todo lo malo; la música es demasiado buena para cualquier persona; la música es mundial; la música la escucha todo el mundo; la gente se deja llevar: expresa todo lo que uno siente ahí; y es lo mejor, pues. En vez de estar cayendo en drogas, caes en la música (Narrativa D).

La experiencia del compartir y del encontrarse, permite hilar sentido y alivio mediante el reconocimiento del formar parte de “*la cultura*”, como se reconocen los jóvenes. El ejercicio y “talento” de verter en palabras la realidad vivida, posibilita forjarse un lugar privilegiado en el mundo: los que ven y ponen en palabra la “realidad real”, la que otros evaden mediante mundos ficticios creados en la ilusión del repliegue.

*B. El protagonismo del predicador-mensajero
y el rap como herramienta de la prédica*

Los jóvenes con quienes hemos conversado nos han hablado de su necesidad de transmitir *un mensaje*. Precisamente, uno de ellos expresó:

Lo que por lo menos a mí me enganchó de la cultura *hip-hop*, fue que a través del *rap*, que es la música del *hip-hop*, era donde yo podía plasmar mi mensaje, cosa que yo no podía hacer, quizás, no sé [...], en un joropo, en una balada. Porque son mensajes muy reales sobre lo que uno vive en la calle; son mensajes muy reales de lo que uno quiere cambiar de la calle: yo pienso que no lo podía haber encontrado en ningún otro género musical y donde lo encontré fue en el *hip-hop*.

INVESTIGADORA: *¿Por qué es importante que la gente se entere de lo que está pasando en la calle?*

Porque yo pienso que es algo que nos interesa a todos: todos vivimos en el mundo y todo lo que pasa en el mundo nos concuerda a todos. Y estamos pendientes en la calle de esas personas que a veces no tienen cómo expresarse y nosotros a través del *hip-hop* es una herramienta para dar ese mensaje o transmitir esa necesidad que a veces es la necesidad de ellos: de los demás; es la misma de nosotros. Entonces nosotros utilizamos el *hip-hop* como herramienta para expresar y para, ¿cómo lo diría?, protestar. Más nada, simple (Narrativa A).

El *hip-hop* es el recurso cultural que les permite construir identidades valorizadas y oponerse al estigma forjando identidades definidas por la superioridad del *observador privilegiado*, *constituido en mensajero esclarecido*. Nótese lo significativo de la palabra *herramienta* en el discurso del joven citado; en efecto, el *rap* es el “recurso cultural” que les permite acceder a un sentido de agencia al experimentarse como “autores” de “mensajes” que es menester transmitir “*para hacer ver al mundo la verdad*”, como dice la lírica de la agrupación Instituto Libertad. Se pronuncian como una suerte de *predicadores* que aleccionan con una sabiduría adquirida en carne propia: en el barrio y en la calle. “*Es como un vocero de las calles: mayormente es lo que es el hip-hop*”, nos explicaba otro joven.

Así, en los relatos de los jóvenes se advierte la conciencia fundamental del poder de la palabra para construir realidad, así como la creencia en la capacidad que les otorga el *rap* para influir sobre los otros:

Y trato de hacer la música cantadita, así: con movimiento, para que con el mismo movimiento le vaya llegando el mensaje; y recuérdate que una persona que repite 20 veces la misma frase, se le hace realidad (Narrativa C).

Constituirse en productores y emisores de mensajes colma de sentido la experiencia cuando ésta les permite percibirse como sujetos con capacidad de “seducir”: “incidir” en los otros mediante la palabra y la actuación pública; ello se manifiesta en efectos visibles colmados de sensualidad:

Este amigo que tengo, que le canta la vida, ha pasado necesidad también; y cuando él se expresa y nos unimos los dos y compactamos eso y se lo lanzamos a las personas, las personas reciben “¡Verga!” Tenemos una canción que se llama “Se han metido con mi madre”. La canción es súper exaltadísima: la gente la escucha; he visto madres llorando (Narrativa C).

Tal dimensión sensual que produce la palabra al anclarse en el cuerpo es narrada como experimentada por los jóvenes mismos, quienes son “tomados” por el mensaje; su cuerpo es poseído por dicho trance creativo:

[...] bueno, yo esa canción la estaba escribiendo y no podía dejar de escribir [...]; terminé de escribir porque la canción la cantábamos dos y no puede durar tanto. Entonces yo, para parar de escribir, era como si la mano estuviera escribiendo sola. Capaz que me acostaba a dormir y seguía escribiendo la mano. Porque es un tema que te llama mucho la atención [...]; entonces todos los temas me gustan, pero ese es uno de los que me gusta más (Narrativa B).

Los jóvenes se presentan como instrumentos de la *lírca*. “[...] *La lírica es que yo te diga: ‘Está pasando tal cosa en el barrio. Quiero que cambie tal cosa’: eso es lírica*”. La lírica o —mejor dicho— alcanzar a producir líricas, se vincula con la autenticidad del mensaje reivindicado por los jóvenes. La autenticidad tiene que ver con el compromiso de crear letras y rimas asidas en las propias vivencias marcadas por una *nobleza guerrera* derivada de la supervivencia en la adversidad del barrio, por un lado, y con la misión de prédica del *hip-hop*, por otro; es decir, el compromiso de denuncia y de convocatoria para que “*las cosas cambien*”.

Así, para jóvenes masivamente estigmatizados, el poder del *rap* viene dado por esta capacidad que les otorga para experimentar como afectando e interpellando al otro con su música y con su letra. La carga interpelladora del *rap* se manifiesta en dicha forma expresiva de pregunta recurrente, reiterativa, permanente; como expresó uno de los jóvenes entrevistados:

Son puras preguntas que yo le hago al público: ¿Por qué hay tantos muertos? ¿Por qué sube el dólar? ¿Por qué si el dólar baja, por qué hay tanta pobreza? ¿Por qué mataron a los Faddoul? ¿Por qué estás con Chávez? ¿Por qué estás con Rosales? Son puras preguntas la canción, y tiene un mensaje también.

INVESTIGADORA: *¿Y por qué tú te preguntas todas esas cosas?*

Porque yo me pongo a pensar. Hay personas que nunca se preguntan eso y viven su vida *light*, así: del trabajo para su casa y de su casa para el trabajo. Y si le pasó algo, bien; y no ven ni televisión y viven su vida así: fino, y no se dan cuenta de lo que está pasando en el mundo (Narrativa D).

Es notable la voluntad de interpelación de los jóvenes transmitida en sus líricas.³² Como si sus canciones les permitieran experimentarse en situación, como sacudiendo una indiferencia instalada a punta de miedo. Y sin embargo —a pesar de poder conmovier en conciertos, pese a la voluntad de interpelar y de pedir atención—, los jóvenes se topan con la ignorancia de una sociedad más amplia que no desea escucharlos; como si apartando un poco el oído para no enterarse, se permitiese evadir el mensaje, desconocer su existencia y ocuparse de la propia angustia de ser víctima alguna vez de la experiencia de asalto, que —por calcar el estereotipo del delincuente— los jóvenes actualizan.

³² Los jóvenes entrevistados expresan una capacidad y una necesidad de interpelación fundamental: impugnar al *otro social*, a una *sociedad más amplia*; pero también impugnar a sus pares en los debates sobre el sentido del recurso a la violencia en sus líricas. En el *rap* concurren posiciones frente a la violencia, como se discutirá en un capítulo en preparación para una siguiente publicación derivada del Coloquio “Incertidumbre y Estrategias de Sentido”.

C. *La superioridad del guerrero urbano
constituido en testigo*

*Soy un guerrero cimarrón humillando
al fanfarrón [...]. Si las palabras
fueran balas, esto fuera una masacre,
pues no tendrían escudo para evitar este ataque.*

SÉPTIMA RAZA

La pertenencia y haber crecido en el barrio es la marca de su *superioridad*.³³ Los jóvenes destacan su barrio de procedencia, y la adscripción al barrio ennoblece; la pertenencia al movimiento autentifica. En sus canciones se expresa el orgullo de pertenecer al barrio: la vivencia de la dureza que los convierte en *guerreros*,³⁴ en humanos auténticos. Los otros mundos son apariencias: son irreales.

³³ La expresión *barrio popular* en Venezuela, designa una zona geográfica dentro de la urbe caracterizada por el crecimiento no planificado; la construcción espontánea de viviendas; condiciones socioeconómicas deficientes y en situación de carencia relativa (Bolívar, 1995). Este tipo de asentamientos, con sus especificidades en otras ciudades latinoamericanas, recibe en cada país un nombre particular: *villas de miseria* en Argentina; *poblaciones callampas* en Chile; *pueblos jóvenes* en Perú; *tugurios* en Colombia; *favelas* en Brasil. La denominación de “urbanizaciones” designa el espacio urbano y planificado ocupado por sectores medios y altos (Scotto Cabrices, 1994). Los barrios o las *favelas* han crecido en los intersticios de las áreas comerciales o residenciales de la ciudad; ellos constituyen la geografía visible del contraste y la desigualdad entre la población urbana en nuestro continente.

³⁴ La investigadora Yolanda Salas devela precisamente este “imaginario del guerrero” sostenido entre los hombres de las cárceles en Venezuela, para describir el modo como se perciben ellos mismos. La autora destaca cómo los internos —que sufren las condiciones en extremo adversas de la prisión— se elevan como: “Personas insensibles al dolor, dispuestas a pelear con la muerte para preservar la vida” (Salas, 2000: 205). La autora apunta que estos hombres forjan “un estilo temerario”, y “sobre su cuerpo llevan inscritas, la mayoría de las veces, las cicatrices del combate y los tatuajes de su estirpe que los elevan de su rango” (*Ibid.*).

Al mismo tiempo, esos jóvenes no quieren quedarse sólo en el barrio: aspiran a pertenecer y a transitar por la ciudad. El *hip-hop* es la plataforma discursiva que les permitiría “salir” de los ambientes tradicionales “destinados” a jóvenes como ellos: el mundo de los barrios”. Salir del barrio constituye también otra diferencia fundamental con el *malandro*, que no sale de su sector de barrio. Cuando preguntamos a un joven llamado Norris, sobre el proceso de escritura, relató:

INVESTIGADORA: *¿En qué te basaste para escribir?*

¿Yo? Madrugando y viendo todo, porque yo también me la paso con malandros y sé cómo es todo. He tenido pistola, he tenido droga, he tenido todo, pero no [...]; o sea, no [...]: Yo por eso no soy malandro. [...] si tú vives en un barrio, tú sabes lo que hay en un barrio [...], pero [...] yo no soy malandro [...]; o sea, la canción que te estoy diciendo, yo soy el malandro de la canción y cuento una historia que hace el malandro y eso.

INVESTIGADORA: *¿Qué crees tú que te diferencia a ti de tus amigos que andan en esa movida?*

¿Yo? ¿Qué me diferencia? Mira, no sé en verdad. Porque a mí me dicen *malandro* igualito. No, sí, en verdad: a mí me dicen *malandro*. La diferencia es que ellos están ahí y no quieren salir de ahí, y yo sí. Creo que es la diferencia (Narrativa E).

Su experiencia es compartida por otros jóvenes que entrevistamos. Establecen asimismo una clara distinción entre la irrealidad del repliegue, del ámbito resguardado del encierro en el que perciben a las personas que habitan en las urbanizaciones de los sectores medios, y la realidad de la calle donde se presencia la dureza de la muerte, de los tiroteos; pero también la efervescencia de la vida urbana y del encuentro esclarecedor. De modo que son ellos los “verdaderos” ciudadanos; los que perciben, se apropian de la calle y la habitan: “*los que ven las cosas más claras*”. El joven Afgar relató:

Porque una persona que vive en un apartamento y vive en el Este,³⁵ los patrones que le enseñan son diferentes. Te explico: porque la mamá llega de su trabajo, de su oficina, llega a la casa, ejemplo, que vivan en una quinta, la quinta es grande. “Hola, mami.” La niña puede estar encerrada en el cuarto; el niño puede estar escuchando música o haciendo música y entonces la compenetración dentro de la familia no es muy [...] y entonces la mamá, así como entra cansada, sale. No tiene mucho contacto con la gente en la calle porque sale de su casa al carro, del carro al trabajo, y así sucesivamente. En el trabajo entra en la oficina, sale de la oficina, se monta en el carro [...], pero todo lo hacen en el carro. Porque tienen las facilidades y todo lo hacen con máquinas, pues.

Entonces, uno no. Uno tiene que caminar, tiene que hacer mucho contacto con la gente en la calle: te tropiezas, pasas por aquí, pasas por esto, ves las cosas más claras. Entonces, esta persona que nace con todos estos recursos, ¿qué pasa? No tiene mucho la vista en la calle: no ve mucho lo que pasa en la realidad de la vida. No viven una realidad perfecta sino que viven en una realidad de la que le enseñan sus padres: “Anda a comprar para el centro comercial tal; no vayas para ningún lado [...]”. Mientras tanto que el que no tiene para ir en un carro, tiene que cruzar, agarrar una camioneta; en la camioneta puede pasar cualquier cosa. Se baja de la camioneta y puede pasar cualquier cosa. A éstos no; a éstos los llevan al sitio específico: los dejan ahí, compran, salen. Y es muy notable porque cuando tú caminas por la calle y ves a una persona, se identifica a la persona que es criada en otra cultura y en otro ambiente. Ven a uno y se retienen, se agarran la cartera. Uno con una mentalidad ni nada lo ve así (Narrativa C).

Para los jóvenes, la calle es la realidad de la vida; en su discurso y líricas se opera la inversión del estigma que trae consigo pertenecer al barrio, y éste se constituye en el escenario de la *realidad real*. En tal sentido, la legitimidad de la aspiración de autenticidad y reconocimiento viene dada por ser “un produc-

³⁵ En dicho contexto, el “Este” se refiere al área de la ciudad donde se ubican las urbanizaciones en las que se concentran amplios sectores de las clases medias en Caracas.

to del barrio”: crecer, vivir y hablar sobre el barrio. Al referirse a los estilos de grupos reconocidos de *rap*, un joven explicó:

Me gusta porque los CD's que tienen, lo único que hablan es de los problemas sociales que pasan en el sector. Y de Realengo [*un grupo de rap*], porque de paso que tiene buenas letras, también es muy movido [...]: tienen buen ritmo. No sé, cada grupo tiene su identidad, pues. Más que todo, los cantantes que son de barrio, así [...] tratan temas muy pesados, pues.

INVESTIGADORA: *¿Cómo muy pesados?*

Son más que todo letras violentas. Muchas letras pesadas. . . Y otros grupos no. Todos se centran en hablar de la cultura y eso: los cuatro elementos. Pero más que todo, los grupos de barrio siempre están hablando de los problemas de su barrio. Un cantante que sea de barrio y no te hable de eso, entonces no [...] (Narrativa E).

Así, el *rap* se constituye para los jóvenes en el recurso que les permite difundir la propia nobleza del personaje del guerrero urbano adscrito al barrio, compartido con el *malandro*, figura controvertidamente seductora entre los jóvenes, como se advertirá en los debates sostenidos entre los varones sobre el recurso a la violencia en los diversos subgéneros del *rap* (*rap conciencia*; *rap malandro*).³⁶

Y entonces se hacen notables las fronteras *simbólicas* y *morales*³⁷ entre los que comparten la nobleza de vivir en el

³⁶ Como hemos sostenido con anterioridad, este aspecto constituye el foco de nuestro capítulo en el libro que reúne las ponencias del Coloquio “Incertidumbre y Estrategias de Sentido”, que tuvo lugar del 23 al 26 de marzo de 2010, en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

³⁷ Lamont y Fournier (2002) nos hablan de “fronteras simbólicas”: aluden a los criterios que la gente utiliza para definir y discriminar entre “gente valiosa” y “gente menos valiosa”, en el caso particular de las definiciones y reconocimiento del status social. Definen las fronteras simbólicas como el tipo de líneas que los individuos dibujan o establecen cuando categorizan a las personas y marcan el “nosotros” como mejor que el “ellos”. En su estudio,

barrio, y los “*sifrinos*” (muchachos ubicados en la ficción del repliegue urbano erigido por los habitantes de las urbanizaciones), impedidos de acceder a la *realidad real*, incapacitados para tener la visión esclarecedora susceptible de traducirse en la *lírica* plena de la autenticidad existencial del *rap* reivindicado por los chicos del barrio. En este sentido, tal como ha sido leído en otras experiencias de resistencia simbólica frente a la exclusión por parte de jóvenes varones en situación de desventaja estructural (Katz, 1988), invertir el estigma implica no sólo ascender al rango de nobleza de la calle relacionada con el guerrero, sino también degradar al excluyente, implícito en la categoría de *sifrinos*, con la cual se alude a los muchachos provenientes de los sectores medios:

No, es que el *hip-hop* viene de ahí: todos los grupos que hay de *hip-hop* son de barrio. Yo todavía no he conocido ninguno. Porque ni Cuarto Poder, porque Cuarto Poder, según dicen, son *sifrinos*. . . Dicen que son *sifrinos*, pero *sifrinos* no son: lo que hacen es otra música y ya. Todos los grupos aquí son de barrio.

Más adelante agregó:

Un cantante que sea de barrio y no te hable de eso, entonces no. . .

INVESTIGADORA: *¿Por qué?*

¿Qué más puedes hablar tú [...]? O sea sí puedes hablar, pero ¿qué más te puede salir a ti de aquí si vienes de un barrio? Es como decir que [...] eso es de lo que también hablamos nosotros; es como decir que alguien que no vive en un barrio, se ponga a hablar del barrio sin venir de un barrio, sólo por verlo [...]: es mentira [...]. Es como decir yo y hablar de gente que vive, por decirte así, en Prados del Este. Yo paso por Prados del Este de vez en cuando; entonces

los autores distinguen entre las fronteras “morales”, las “socioeconómicas” y las “culturales” (Lamont y Fournier, 2002: 98).

eso es algo, pues [...]. El cantante de barrio siempre va a cantar del barrio, y va a hablar siempre de eso, pues [...] (Narrativa E).

Para los jóvenes, el *rap* (expresión de creatividad producto de la marginalización urbana y la hidalguía de la resistencia) se vincula íntimamente con la cartografía de la chocante desigualdad de la urbe caraqueña. Nótese en los relatos de los jóvenes, el hincapié y la conciencia del notable vínculo del *rap* con la *ciudad*; la *ciudad* entendida —precisamente— como espacio que traduce la asimetría de recursos y de poder de los diferentes sectores, que también influye de manera definitiva en el tipo de vivencias experimentadas por los distintos sectores: todo lo que determina una forma de creatividad cultural. En este sentido, para los jóvenes varones el *hip-hop* se halla proscrito para los que no pertenecen al barrio. Los *otros*, los *sifrinos*, estarían *impedidos estructuralmente* y serían *incompetentes culturales* de acceder a las vivencias que se hallan en la base de dicha creatividad cultural autóctona, guardada celosamente y cargada de profundo tono de protesta existencial.

Los sectores medios invierten considerables recursos para mantener a distancia a los jóvenes morenos de sectores populares; por definición, se trata de la materialización del mercado de la desconfianza mediante la avanzada tecnología de ostentosa presencia en Caracas, pues señala regímenes de distancia y proximidad (Remy y Voyé, 1981): casetas de vigilancia, alarmas, rejas y púas eléctricas, como en la regiones donde se libra una guerra. Sin embargo, ahora son tales jóvenes quienes establecen la distancia cultural frente a los *sifrinos* y les niegan toda posibilidad de acercamiento a esta riqueza de la vida urbana simbolizada en el *rap*.

V. COMENTARIOS FINALES

En las páginas precedentes hemos discutido la pugnacidad discursiva en torno a la violencia en la Venezuela actual. Hemos querido llamar la atención frente al hecho de que en este país

(desde hace al menos un lustro), cada año se recibe con horror el registro de más de 10 000 muertes violentas; la mayoría de las víctimas está constituida por jóvenes varones de los barrios. Ello en medio de la indiferencia de una población presa del miedo.

En tal escenario, hemos corroborado que mediante el *rap*, los jóvenes reivindican su humanidad frente a la sociedad en su conjunto: claman un protagonismo en su carácter de *mensajeros privilegiados*, favorecidos con el don de la palabra; reclaman una superioridad vinculada con la *nobleza guerrera* por resistir a las adversidades de la vida en el barrio, y se apropian de esta expresión cultural sólo accesible a quienes tienen ahí su origen. Dicho de otra manera: en la vivencia de grupos integrados por varones marginalizados, el *rap* constituye una herramienta cultural que les permite forjar al menos dos personajes narrativos: el *mensajero-predicador* y el *guerrero urbano*; ellos hacen posible forjar identidades valorizadas y construir sentido mediante el cumplimiento de una misión. Asimismo, crea un sentido de agencia al experimentarse como influyente sobre los otros e influenciado por ellos mediante su inventiva. Además, vuelve viable la capacidad para invertir el estigma; sobre todo, permite cuestionar y poner en palabras la marginalización vivenciada.

Entre los jóvenes, el *rap* y los eventos a los que da origen permiten conformar un *refugio* donde encontrarse y resistir ahí a la estigmatización masiva vinculada con ser joven, varón, de sector popular, en un contexto donde dicha estigmatización se relaciona no sólo con la exclusión (truncamiento de posibilidades o reclusión de los considerados “peligrosos”), sino con algo más grave aún: ser blanco de la exhortación a la eliminación que prevalece como respuesta frente a la violencia urbana en los discursos de la Venezuela actual.

La particularidad del *rap* de los jóvenes caraqueños radica en cuán preñado se halla de lo trágico: de la inminencia de la muerte, así como de la reivindicación de un lugar en el mundo. Si para ellos la realidad tematizada en el *rap* es la denominada *realidad real* (la que tiene como sede la calle, la ciudad con

sus territorios simbolizados por la desigualdad social, la relegación y la violencia), su clamada superioridad se localiza en su posición testimonial. Son ellos los auténticos testigos y ciudadanos, los que ven y pueden narrar al mundo la realidad de la calle: aquella temida, frente a la cual otros se repliegan; esa que otros niegan y ocultan.

La paradoja del mensaje implicado en el *rap* forjado por tales jóvenes consiste en una recurrente invitación a acercarse a su mundo y en la imposibilidad de lograr este acercamiento. No pueden establecerse vínculos debido a la lejanía de los mundos: a la desconfianza y a la indiferencia experimentada. Al ser un discurso que busca invertir el estigma social de su portador para elevarlo de la inferioridad social, lo coloca entonces por encima y al margen. Se convoca para difundir la dureza del barrio, pero se rechaza al extranjero por no poseer la nobleza del guerrero urbano nacido en ese lugar.

El desafío se encuentra en permitirnos interpelar. Asumir este clamor que no podemos ignorar más; “aprovechar” la plataforma que otorga el movimiento *hip-hop* a dichos jóvenes para establecer puentes de inclusión, para construir una arena para el *performance* y el forjamiento de identidades valorizadas a partir de la propia realidad y de sus habilidades. De hecho el *hip-hop* ha constituido uno de los escasísimos recursos con el cual las autoridades locales (cuando no se aplican las prácticas de aniquilación) han podido establecer vínculos con los jóvenes de sectores populares. Dos alcaldías políticamente adversas de Caracas, han coincidido en montar escenarios donde los jóvenes puedan transmitir sus mensajes.

Nos referimos a los diversos festivales donde tales alcaldías han puesto a la disposición de los jóvenes las plataformas necesarias para que se presenten, se exhiban y se sometan a prueba mediante la habilidad discursiva o física. Sin embargo —más allá de dichos escasos conciertos organizados desde las instancias oficiales, de algunos reportajes aparecidos en prensa o en televisión sobre los jóvenes del movimiento; más allá de haber sido recibidos por grupos raperos afectos al proceso bolivariano,

y por el mismo presidente del país en un par de oportunidades—, su existencia sigue siendo ignorada y su interlocución no llega a establecerse. Por un lado, debido a la incapacidad de escuchar este grito punzante que reivindica humanidad y denuncia tanto la discriminación como la matanza padecida; por otro, a causa de la falta de apoyo para “hacer evolucionar la cultura *hip-hop*” en Caracas, inconformidad que en las entrevistas los jóvenes no cesaron de señalar y lamentar.

En efecto, el reto que se plantea radica en potenciar este espacio de encuentro para saldar deudas añejas: oportunidades de educación y de realizar actividades productivas, espacios para crecer y habitar la ciudad con dignidad, ocasiones para construir identidades reconocidas. En tal sentido, el *hip-hop* puede constituirse también en un recurso de encuentro con dichos jóvenes, pues puede ofrecer una plataforma donde ellos (constituidos en sujetos) sean autores de oportunidades pensadas por sí mismos, adaptadas a lo que aspiran y a lo que buscan. Corresponde a nosotros estar atentos. El *rap* sin duda parece la herramienta de la que disponemos para transformar la pérdida de sentido, la ruptura, en relación social, en encuentro para entablar diálogos que implican ya una manera de instaurar debate, interlocución, allí donde hay repliegue y negación, como nos lo apunta Wieviorka (2004).

Concluimos con un par de preguntas: ¿Estaremos listos para escuchar y reaccionar frente al mensaje lacerante de estos muchachos? ¿Seguiremos dejando morir con indiferencia a los jóvenes varones de nuestras ciudades?

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Sérgio. “Dialogues franco-brésiliens sur la violence et la démocratie. Le monopole étatique de la violence: le Brésil face à l’héritage occidental”. *Cultures & Conflits* 59 (otoño, 2005): 149-174. París: L’Harmattan.

- ARFUCH, Leonor. “Crímenes y pecados. De los jóvenes en la crónica policial”. En *Crítica cultural entre política y poética*, 57-74. Caracas: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- AUSTIN, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BAJOIT, Guy. *Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2003.
- BAJTÍN, Mijaíl. (1953). “El problema de los géneros discursivos”. En *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI, 1982.
- BARKER, Gary. *Dying to be Men: Youth Masculinity and Social Exclusion*. Londres: Routledge, 2005.
- BASU, Dipannita, y Sidney Lemelle, comps. *The Vinyl Ain't Final: Hip-hop and the Globalisation of Black Popular Culture*. Londres: Pluto Press, 2006.
- BODSON, Xavier. “La culture hip hop comme mode de socialisation juvenile”. En *Jeunesse et Société*, compilado por Guy Bajoit et al. Bruselas: De Boeck Université, 2000.
- BOLÍVAR, Teolinda. “Urbanizadores, constructores y ciudadanos”. *Revista Mexicana de Sociología* 57, núm. 1 (enero-marzo, 1995): 71-88.
- BRICEÑO-LEÓN, Roberto, et al. “Comparando violencia y confianza en la policía en América Latina”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 3, núm. 2-3 (abril-septiembre, 1997): 190-194.
- BRICEÑO-LEÓN, Roberto. “¿Tiene la policía derecho a matar delincuentes? Un estudio del apoyo ciudadano a la violencia policial”. En *Morir en Caracas*, compilado por Roberto Briceño-León, y Rogelio Pérez Perdomo. Caracas. Universidad Central de Venezuela, 2002.

- BRICEÑO-LEÓN, Roberto, y Verónica Zubillaga. "Dimensiones y construcciones de la violencia en América Latina". *Acta Científica Venezolana* 52 (2001): 170-177. Laboratorio de Ciencias Sociales.
- _____. "Violence and Globalisation in Latin America". *Current Sociology* 50, núm. 1 (2002): 19-37.
- BRICEÑO-LEÓN, Roberto, y Olga Ávila. *Violencia en Venezuela. Informe del Observatorio Venezolano de Violencia*. Caracas: Laboratorio de Ciencias Sociales-Universidad del Zulia/ Universidad Católica del Táchira/Universidad de Oriente, 2007.
- BRICEÑO-LEÓN, Roberto; Olga Ávila; y Alberto Camardiel. "Victimización en Venezuela: cifras y limitaciones". En *Inseguridad y violencia en Venezuela. Informe 2008*. Caracas: Editorial Alfa/Laboratorio de Ciencias Sociales, 2009.
- BUTLER, Judith. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- CALLEJAS FONSECA, Leopoldo, y Cupatitzio Piña Mendoza. "La estigmatización social como factor fundamental de la discriminación juvenil". *El Cotidiano* 21, núm. 134 (noviembre-diciembre, 2005): 64-70. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- CENTROS COMUNITARIOS DE APRENDIZAJE. *Informe Anual Somos Noticia. Septiembre 2004-Agosto 2005. Situación de los Derechos de la Niñez y Adolescencia en Venezuela*. Caracas: Ediciones El Papagayo-Cecodap, 2005. Disponible en línea: <<http://www.cecodap.org.ve/texto/situacion/Montaje%20Somos%20Noticia%202004.pdf>>.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES EN CIENCIAS SOCIALES, y Grupo Social CESAP (Centro al Servicio de la Acción Popular). *Reporte Mensual Venescopio: Venezuela en Cifras*, núm. 17: *Violencia y mortalidad* (agosto-septiembre, 2006). Disponible

en línea: <http://www.venescopio.org.ve/docs/reporte_agosto-septiembre06.pdf>.

COMISIÓN NACIONAL PARA LA REFORMA POLICIAL. *La consulta nacional sobre la reforma policial en Venezuela: una propuesta para el diálogo y el consenso*. Caracas: Comisión Nacional para la Reforma de la Policía-Ministerio de la Cultura, 2007.

DAROQUI, Alcira; Mercedes Calzado; Nicolás Maggio; y Carlos Motto. “Sistema penal y derechos humanos: la eliminación de los ‘delincuentes’. Una mirada sobre las prácticas y los discursos de la policía, la justicia y los medios de comunicación”. *Espacio Abierto* 16, núm. 3 (julio-septiembre, 2007): 457-486.

DECLARACIÓN DE GÉNOVA. *Global Burden of Armed Violence 2008*. Disponible en línea: <<http://www.genevadeclaration.org/pdfs/Global-Burden-of-Armed-Violence.pdf>>.

D’ELÍA, Yolanda, et al. *Las misiones sociales en Venezuela: una aproximación a su comprensión y análisis*. Caracas: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, 2006.

DEMAZIÈRE, Didier, y Claude Dubar. *Analyser les entretiens biographiques. L’exemple de récits d’insertion*. París: Nathan, 1997.

DOWDNEY, Luke. “Ni guerra ni paz: comparaciones internacionales de niños y jóvenes en la violencia armada organizada”, 2005. Disponible en línea: <<http://www.coav.org.br/>>.

DREYFUS, Pablo G., y Rubem Cesar Fernandes. “Violencia Urbana Armada en América Latina: otro conflicto”. En *Cohesión social en América Latina: bases para una nueva agenda democrática*. San Pablo y Santiago de Chile: Instituto “Fernando Enrique Cardoso”-Corporación de Estudios para Latinoamérica, 2008.

DUBET, François. *Sociologie de l’expérience*. París: Seuil, 1994.

- DUQUE, José Roberto. *Guerra nuestra: crónicas del desamparo (1996-1999)*. Colección Testimonios. Caracas: Editorial Memorias de Altagracia, 1999.
- FERNANDES, Sujatha. “Mambíses, malandros, y maleantes: imaginерías colectivas de luchas y supervivencia en el rap cubano y venezolano”. *Revista Iberoamericana* 72, núm. 217 (octubre-diciembre, 2006): 973-987.
- FREITAS, Julio de. “Bárbaros, armados y peligrosos: la eficacia del discurso sobre violencia popular urbana”. En *Historias de identidad urbana: composición y recomposición de identidades en los territorios populares urbanos*, compilado por Emanuele Amodio, Teresa Ontiveros, e Isis Rosas, 147-160. Caracas: Fondo Editorial Tropykos, 1995.
- FREITEZ L., Anitza. “Se intensifican los riesgos de morir por causas violentas en la población joven de Venezuela”. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura* 14, núm. 1 (enero-junio, 2008): 307-335.
- _____. “Años de vida perdidos por muertes violentas entre la población joven de Venezuela”. *Revista Temas de Coyuntura*, núm. 58 (2009). Caracas: Universidad Católica “Andrés Bello”.
- GABALDÓN, Luis Gerardo, y Carla Suyín Serrano. *Violencia urbana: perspectivas de jóvenes transgresores y funcionarios policiales en Venezuela*. Caracas: Universidad Católica “Andrés Bello”, 2001.
- GILL, Rosalind. “Discourse Analysis”. En *Qualitative Researching with Text, Image and Sound: A Practical Handbook for Social Research*, compilado por Martin W. Bauer, y George D. Gaskell, 172-190. Londres: Sage Publications LTD, 2000.
- GINGOLD, Laura. “Feos, sucios y malos. El poder de sentencia de las etiquetas sociales”. *Nueva Sociedad. Democracia y*

- Política en América Latina*, núm. 117 (enero-febrero, 1992): 104-199.
- GOFFMAN, Erving. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- GONZÁLEZ PLESSMANN, Antonio J. “La desigualdad en la revolución bolivariana. Una década de apuesta por la democratización del poder, la riqueza y la valoración del estatus”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 14, núm. 3 (septiembre-diciembre, 2008): 175-199.
- GRISWOLD, Wendy. “A Methodological Framework for the Sociology of Culture”. *Sociological Methodology* 17 (1987): 1-35.
- HELENON, Veronique. “Africa on their Mind: Rap, Blackness and Citizenship in France”. En *The Vinyl Ain't Final: Hip-hop and the Globalisation of Black Popular Culture*, compilado por Dipanita Bassu, y Sydney J. Lemelle, 151-166. Londres: Pluto Press, 2006.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. “Encuesta Nacional de Victimización y Percepción de Seguridad Ciudadana”. Consejo Nacional de Prevención y Seguridad Ciudadana. Caracas: Instituto Nacional de Estadística, 2009.
- KATZ, Jack. *Seductions of Crime: Moral and Sensual Attractions in Doing Evil*. Nueva York: Basic Books, 1988.
- LAMONT, Michèle, y Marcel Fournier. *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002.
- MAFFESOLI, Michel. *El instante eterno: el retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI, 2001.
- MINISTERIO PARA EL PODER POPULAR DE LA SALUD. *Anuario de mortalidad 2007*. Caracas: Ministerio para el Poder Popular de la Salud, 2007.

PALMIERI, Gustavo F.; Cecilia L. Ales; y Eduardo Donza. "Violencia y enfrentamientos policiales. Civiles y policías muertos en enfrentamientos de los que participaron miembros de la Policía Federal Argentina: años 1996-2001". Buenos Aires: Centro de Estudios Legales y Sociales-Programa Violencia Institucional y Seguridad Ciudadana, abril de 2002. Disponible en línea: <<http://www.catedras.fsoc.uba.ar/pegoraro/Materiales/Violenciayenfrentamientos.pdf>>.

PINHEIRO, Paulo Sérgio. *World Report on Violence against Children*. Secretary-General Study on Violence against Children. Ginebra: Naciones Unidas, 2006. Disponible en línea: <<http://www.violencestudy.org/r229> el día 15/Ago/2009>.

PIÑA NARVÁEZ, Yosjuan. "Construcción de identidades (identificaciones) juveniles urbanas: movimiento cultural *underground*. El *hip-hop* en sectores populares caraqueños". En *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización: perspectivas latinoamericanas*, compilado por Daniel Mato, y Alejandro Maldonado Fermín, 163-180. Colección Campus Virtual. Caracas: CLACSO Libros, 2007.

PIRES DO RÍO CALDEIRA, Teresa. "Democracy and Enclosed Spaces: From Social Movements to Fortified Enclaves to Hip-Hop in São Paulo". Conferencia impartida en el Simposio "(In)visible Cities. Spaces of Hope, Spaces of Citizenship". Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 25-27 de julio, 2003.

_____. *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa, 2007.

PROGRAMA VENEZOLANO DE EDUCACIÓN-ACCIÓN EN DERECHOS HUMANOS. "Situación de los derechos humanos. Informe anual: octubre 1999/septiembre 2000". En *Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos*. Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos, 2000.

- _____. “Situación de los derechos humanos. Informe anual: octubre 2003/septiembre 2004”. En *Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos*. Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos, 2004.
- _____. “Situación de los derechos humanos. Informe anual: octubre 2004/septiembre 2005”. En *Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos*. Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos, 2005.
- _____. “Situación de los derechos humanos. Informe anual: octubre 2008/septiembre 2009”. En *Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos*. Caracas: Programa Venezolano de Educación-Acción en Derechos Humanos, 2009.
- RAMÍREZ, Rafael L. (1993). *What It Means to Be a Man: Reflections on Puerto Rican Masculinity*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1999.
- REGUILLO CRUZ, Rossana. “Miedos: imaginarios, territorios, narrativas”. *Metapolítica* 5, núm. 17 (2001): 70-89.
- _____. *Emergencia de culturas juveniles: estrategias del desencanto*. Bogotá: Norma, 2006.
- REMY, Jean, y Liliane Voyé. *Ville, ordre et violence: formes espaciales et transaction sociale*. Espace et Liberté. París: Presses Universitaires de France, 1981.
- ROJAS, José Antonio. Jefe de la División de Estadística del Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminológica. Conversación personal sostenida en Caracas, 25 de enero, 2010.

- RUJANO R., Raima. Reseña de *Ciudadanías del miedo*, de Susana Rotker. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología* 11, núm. 1 (enero-marzo, 2000): 129-133.
- SÁINZ, Karina. *Caracas Hip-Hop*. Caracas: Fundación Chacao, 2006.
- SALAS, Yolanda. “Los imaginarios y narrativas de la violencia carcelaria”. En *Ciudadanías del miedo*, de Susana Rotker. Caracas: Nueva Sociedad, 2000.
- SALAZAR, Alonso. “Violencias juveniles: ¿contraculturas o hegemonía de la cultura emergente?”. En “*Viviendo a toda*”: *jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*, de María Cristina Laverde Toscano, Carlos Valderrama, Humberto J. Cubides. Santa Fe de Bogota: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- SANJUÁN, Ana María. “Estudio sobre los indicadores de la criminalidad y la delincuencia en Venezuela”. En “Programa Seguridad y Convivencia Ciudadana”. Caracas: Banco Interamericano de Desarrollo, mimeografiado, 1999.
- _____. “Violencia y criminalidad en Venezuela”. *Revista SIC* 63, núm. 627 (agosto, 2000): 292-294. Centro Gumilla, Caracas.
- _____. “La criminalidad en Caracas: percepciones y realidades”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 3, núm. 2-3 (2007): 215-254.
- SCOTTO CABRICES, Carmen Susana. “La violencia cotidiana en Venezuela: el caso de un barrio”. En *La violencia en Venezuela*. “Presentación” de Luis María Ugalde Olalde. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1994.
- SILVA, C. “Sobre el registro emergente”. Caracas: mimeografiado, 2006.

- SOARES, Luis Eduardo, *et al.* *Violência e Política no Rio de Janeiro*. Río de Janeiro: Relume Dumará/ISER, 1996.
- SPRADLEY, James P. *Participant Observation*. Harcourt Brace Publishers, 1980.
- SWIDLER, Ann. "Cultural Power and Social Movements". En *Social Movements and Culture*, vol. 4 de *Social Movements, Protest and Contention*, compilado por Hank Johnston y Bert Klandermans, 25-40. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.
- WETHERELL, Margaret, y Nigel Edley. "Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho-Discursive Practices". *Feminism & Psychology* 9, núm. 3 (agosto, 1999): 335-356.
- WIEVIORKA, Michel. "Le nouveau paradigme de la violence (Partie 1)". *Cultures et Conflits*, núm. 29-30 (1998): 9-23.
- _____. *La violence*. París: Éditions Ballano, 2004.
- WUNDERLICH, Annelise. "Cuban Hip-Hop: Making Space for New Voices of Dissent". En *The Vinyl Ain't Final: Hip-hop and the Globalisation of Black Popular Culture*, compilado por Dipannita Basu, y Sydney J. Lemelle, 167-179. Londres: Pluto Press, 2006.
- ZALUAR, Alba. "Violence Related to Illegal Drugs, 'Easy Money' and Justice in Brazil: 1980-1995". UNESCO Discussion Paper núm. 35. Management of Social Transformations, 1997.
- ZUBILLAGA, Verónica, y Roberto Briceño-León. "Exclusión, masculinidad y respeto: algunas claves para entender la violencia entre adolescentes en barrios". *Nueva Sociedad*, núm. 173 (mayo, 2001): 34-49. Caracas.
- ZUBILLAGA, Verónica. "La carrera moral del hombre de respeto y armas. Historias de vida de jóvenes y violencia en Cara-

cas”. *Revista Venezolana de Psicología Clínica Comunitaria*, núm. 5 (2005): 13-54 .

____. “Los varones y sus clamores: los sentidos de la demanda de respeto y las lógicas de la violencia entre jóvenes de vida violenta de barrios en Caracas”. *Espacio Abierto* 16, núm. 3 (septiembre, 2007): 577-610.

ZUBILLAGA, Verónica; Rafael Quiñones Acosta; Sandra Zúñiga; y Marifé Fernández. “En búsqueda de salidas a la violencia: relatos de reconversión biográfica de hombres jóvenes en Caracas”. *Revista Mexicana de Sociología* 70, núm. 4 (octubre-diciembre, 2008): 759-780.

ZUBILLAGA, Verónica, y María Teresa García-Ponte. “El discurso de guerra y la muerte de jóvenes varones en Venezuela”. En *Inseguridad y violencia en Venezuela. Informe 2008*, compilado por Roberto Briceño-León, Olga Ávila y Alberto Camardiel. Caracas: Editorial ALFA-Laboratorio de Ciencias Sociales, 2009.

ZÚÑIGA ÁLVAREZ, Genny. “Situación de los jóvenes en Venezuela. Educación y empleo”. Caracas: Universidad Católica “Andrés Bello”, mimeografiado, 2009.

POR LA ESTETIZACIÓN DEL MUNDO...

La artialización del mundo: entre el goce de vivir y el *pathos*

*Elizabeth Araiza Hernández*¹

En las páginas que siguen, se trata de aportar elementos de reflexión acerca de cómo los individuos hacen frente al malestar en la cultura, y cuáles son los referentes precisos que les permiten orientarse en una época caracterizada por cambios vertiginosos y un ordenamiento social inestable. La atención se centrará en el ámbito de lo estético y lo artístico, mas no sólo en lo que el mundo del arte define como “objeto con alto valor artístico”, sino en las acciones que los individuos emprenden cada día para transformar su entorno cotidiano en algo extraordinario. Por tanto se evocan varias formas de expresión artística: artes plásticas, obras de teatro, acciones rituales y acciones en apariencia ordinarias.

Dicha problemática será abordada desde el ángulo del sufrimiento y de su opuesto: el goce de existir, la sensación de bienestar físico y moral. De ahí la pertinencia de establecer una aproximación tomando en cuenta los aportes de dos grandes perspectivas o marcos interpretativos. Por un lado, una perspectiva que ve en el modelo Individuo, Sujeto, Actor característico de las sociedades contemporáneas, una ruptura en

¹ Profesora-investigadora del Centro de Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán. Correo electrónico: <elizabeth.araiza@colmich.edu.mx>.

la dimensión del sufrimiento (Bajoit, 2009). Tal modelo ISA opera una ruptura por cuanto impone como imperativo no sufrir más y gozar al máximo: sentirse bien en cuerpo y mente (Bajoit, 2003; Bajoit, 2009). Por otro lado, un marco de interpretación según el cual el *pathos* (o bien el sufrimiento) no sólo reaparecen sino que se incrementan de modo particular cada vez que los individuos y las colectividades han de hacer frente a determinadas incertidumbres.

En la última perspectiva habría algo así como una estructura antropológica del sufrimiento: más allá del tipo de religión y del Dios que rige las creencias y los comportamientos de los seres humanos, independientemente del contexto cultural y social. La pertinencia de remitir en primera instancia a casos etnográficos relativos a sociedades rurales e indígenas, queda justificada por el intento de hacer una aproximación al interrogante sobre la existencia de una estructura antropológica del sufrimiento.

I. EL IMPERATIVO “NO SUFRAS MÁS: GOZA AL MÁXIMO”

Tomamos como punto de partida el consenso de varios sociólogos: uno de los signos que caracterizan la época actual es la sensación que experimentan los individuos de estar perdidos; de no tener referentes seguros con los cuales orientarse; de no contar ya con certidumbres para situarse en un sistema social que resulta extraño de tanto que no se sabe cómo opera. Para hacer frente a esta angustiada sensación, los individuos —anota Bajoit (2009)— han creado un nuevo dios y una nueva religión que dicta como precepto fundamental no sufrir más; gozar al máximo; tener una sensación absoluta de bienestar y de placer: sentirse bien en cuerpo y mente. En este punto distinguimos una diferencia sustancial respecto de los dioses y de las religiones precedentes que —de un modo u otro— inculcaban el sufrimiento, el dolor del cuerpo y del alma, ya sea como

medio de salvación y perdón o como vía de acceso al paraíso: a la felicidad.

Tal interesante reflexión —de hecho el marco interpretativo más general que desarrolla nuestro autor— nos motiva a formular una serie de preguntas en lo que concierne a lo artístico. Tomemos en consideración —por ejemplo— el caso de la religión cristiana, que instrumentalizó varias formas de expresión artística para inculcar en los individuos los valores de su Dios. En este sentido resulta pertinente preguntarse hasta qué punto la nueva religión —que los individuos han creado para hacer frente a la incertidumbre de existir— está haciendo uso también de las artes para edificar en los valores de lo que Bajoit denomina el Gran Dios ISA: Individuo, Sujeto, Actor.

¿En qué medida los preceptos fundamentales de este nuevo Dios están siendo expresados mediante una o varias formas de expresión artística? Dicho de otro modo: ¿hasta qué punto podemos encontrar en las artes que se producen en la época actual, signos que revelen un cumplimiento de tales preceptos: no sufrir más, gozar al máximo, tener una sensación absoluta de bienestar y de placer, sentirse bien en cuerpo y mente? O bien —por el contrario— lo que expresan es la angustia de existir, el sufrimiento, el malestar social. ¿Cómo explicar entonces la asombrosa proliferación en nuestros días y en diferentes medios, de fotos, imágenes, pinturas (pero también obras de teatro, rituales), en los que la oferta es más bien sufrimiento, violencia extrema, maltrato corporal; en general: angustia de existir y malestar social?

Tomemos en consideración ahora lo que constituye una precepción —por así decir, de sentido común— que relaciona el arte con el sufrimiento; se expresa en frases tales como “Para ser artista hay que sufrir”, o bien “Los artistas sufren de por sí”. Ello indicaría más bien que la actividad artística no hace sino aumentar el sufrimiento y generar angustia. Para adquirir la habilidad y la maestría de su oficio, el artista tiene que someterse a largas jornadas de entrenamiento y penalidades de todo tipo. Al respecto, un caso revelador sería el de los danzantes,

en especial el de los bailarines de ballet. Nos remitimos —pese a que datan de una época distante y se sitúan en otro contexto cultural— a algunas de las escenas del filme *Adiós a mi concubina*, que muestran cómo desde temprana edad los actores de la ópera son sometidos a largas jornadas de trabajo y mortificaciones corporales con tal de alcanzar una habilidad suprema en este arte.

El sufrimiento y la angustia de existir han sido pensados incluso como condición indispensable para la creación artística. El que sufre estaría en condiciones —mejor que nadie— de realizar una obra de arte. Así por ejemplo, el novelista Gabriel García Márquez sostuvo alguna vez que él escribe porque experimenta una angustiosa sensación de no tener amigos y de que nadie lo quiere.

Dicha pista que vincula arte y sufrimiento ha sido explorada por especialistas que se sitúan en diferentes campos disciplinarios (Nietzsche, 1992; Warburg, 2003; Didi-Huberman, 2002; Careri, 2003; Freeberg y Gallese, 2007; Neurath, 2008). Al hacerlo, revelaron que la experiencia de sufrimiento, dolor y angustia no es exclusiva del artista en la etapa de su aprendizaje o durante su entrenamiento, sino también del que percibe una creación artística. De ahí el interés que manifestaron estos mismos autores en los procesos de recepción y en particular en el efecto emocional: las reacciones de empatía.

La percepción nunca es pasiva y sin consecuencias, pues los objetos y las acciones artísticas hacen ver y sentir de cierta manera, al tiempo que transforman nuestros modos de ver y de sentir; por lo tanto, conducen a adoptar una posición. Como señalan Freeberg y Gallese (2007) respecto de los procesos de recepción, la creación artística causa empatía y “simulación encarnada”; es decir, “[...] activa mecanismos encarnados que abarcan la simulación de acciones, emociones y sensaciones corporales”.

A ese respecto, Careri (2003) ha demostrado hasta qué punto en las imágenes que en la actualidad difunden los medios masivos y particularmente el fotoperiodismo, se encuentran

huellas de las fórmulas gestuales del *pathos*. Significa —continúa anotando el autor— que las fórmulas gestuales del *pathos* no son exclusivas del “gran arte” y que reaparecen a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. La persistencia del gesto sufriente en la mayor parte de las imágenes (el fuerte efecto emocional que producen) se puede explicar —siguiendo los señalamientos de este autor— por el hecho de que remiten claramente a una larga tradición de la iconografía religiosa de las sociedades occidentales.

Si una duda persiste, téngase en cuenta —sugiere Careri— el caso de la fotografía tomada por Irrompe Ocine (el 13 de septiembre de 1997), la cual ha sido incluso elevada —luego de haber circulado alrededor del mundo— en símbolo de la masacre de Benthala, bajo el título bastante significativo de “La señora de Argelia”, por la relación axiomática que establece con la gestualidad sufriente de la Virgen María ante Jesucristo crucificado (Careri, 2003: 41).

No obstante, si recurrimos a otras fuentes descubriremos que hay otro modo de ver las cosas: la actividad artística puede también contribuir a eliminar el sufrimiento, aliviar la angustia de existir, sanar el malestar social. Una pista prometedora se encuentra en la noción de *artialización del mundo*. Abandonarse a la creación artística, desprender el objeto, o la acción de su función factual u ordinaria para volverlos algo extraordinario (es decir, *artializar* el mundo), implica también abandonarse a una experiencia de éxtasis supremo, de bienestar corporal y mental, de felicidad y de goce.

II. LA ARTIALIZACIÓN DEL MUNDO

Podemos comenzar por observar situaciones en apariencia banales de la vida ordinaria. Por ejemplo, el indígena-campesino que a pesar de haber llevado una larga y ardua jornada de trabajo, se detiene un momento en el monte para contemplar una piedra de grandes dimensiones en la que él descubre una

hermosa forma de perro. Pese al cansancio físico, el campesino carga en sus hombros la enorme piedra. Luego de recorrer una larga distancia, coloca la escultura de can en la entrada de su casa. De este modo, le parece que —además de quedar bellamente decorada— la casa queda vigilada por un hermoso perro. Asistimos a lo que el filósofo Charles Lalo denominó la “artialización del mundo”:² “[...] las acciones que hacen que un objeto se desprenda del mundo factual para convertirse en objeto de arte”.

Lo interesante de tales acciones radica en que conducen a instaurar nuevas convenciones en la manera de ver el mundo; es decir, la experiencia de contemplación no se limita al sujeto que las realiza sino que es compartida por la colectividad a la que éste pertenece. Con dichas acciones, el campesino invita a la colectividad (sus familiares, amigos, visitantes en general) a ver el mundo desde otro punto de vista: la piedra ya no es sólo un objeto que se usa para sentarse a descansar, sino un objeto de arte. A partir de este ejemplo se puede apreciar que la *artialización* del mundo no es exclusiva del arte profesional.

Permítaseme evocar uno de los casos que me ha causado mayor asombro; esta ocasión, en un contexto urbano. La señora ama de casa que a pesar de no tener empleo fijo, de haber sido abandonada por su marido y de tener que sacar de la delincuencia a sus dos hijos, emplea el poco dinero que le queda para comprar flores y vasijas con las cuales adornar su humilde casa. Asistimos a un deseo de estetizar el mundo, hacer del ambiente

² Montaigne utilizó por primera vez el término *artialización*, en el sentido amplio de “transformación o transfiguración de lo ordinario o lo banal en una obra artísticamente identificada”. El filósofo Charles Lalo, lo retoma en este mismo sentido amplio para formular la frase que se volvió celebre: “artialización del mundo”. En su teoría del paisaje, Alain Roger le da un sentido más restringido: *artializar* significa “filtrar y transformar la naturaleza por la mediación del arte” (Roger, 1997; Chouquer, 2002: 161-162). Remito aquí al sentido amplio, por *artialización* entonces habría que entender “las acciones que hacen que un objeto se desprenda del mundo factual, para devenir un objeto de arte y cómo esto conduce a instaurar nuevas convenciones en la manera de ver el mundo”.

en el cual se vive, algo agradable a la vista: abandonarse a una contemplación serena de lo bello. Podría extenderme más aún comentando tantos casos que me fue dado observar directamente o escuchar decir de personas que decidieron dedicarse a hacer teatro, pintar, cantar, hacer poesía o tocar un instrumento de música, pese a vivir en condiciones que resultan del todo adversas. Dichas personas suelen hallarse en situaciones comparables a las que muestran películas como el clásico del cine italiano *Sucios, malos y feos*; o, más recientemente, el filme francés *De battre, mon coeur s'est arrêté* (Jacques Audiard, 2005). Pese a la miseria moral o espiritual en que viven, tales personas suelen experimentar el deseo de entregarse al arte o de abandonarse a un goce contemplativo, con lo cual transforman su entorno familiar, social, natural, en algo bello.

Todo sucede como si dichas acciones de artialización del mundo y de estetización del entorno cotidiano fueran impulsadas por un deseo de hacer algo distinto del trabajo rutinario, ser algo diferente de campesino, indígena, obrero, jefe o jefa de familia. Como si las acciones repetitivas de la vida diaria causaran una horrible sensación de encierro. Tal sensación de estar preso de las dificultades que impone el ámbito laboral o el familiar, trae consigo angustia, sufrimiento, miedo de hacer siempre lo mismo, pensar siempre lo mismo: librarse siempre a las mismas sensaciones.

La creación artística, la percepción estética, permite escapar de dicho encierro: hacerse de otro cuerpo. En este punto cobra particular importancia la idea de *eficacia estética*, en el sentido que le confiere Rancière (2008: 66): forma singular de desconexión o de disensión; es decir, conflicto de los regímenes de sensorialidad, antes que conflicto de ideas o de sentimientos. Desde esta perspectiva —que no establece correspondencia directa o relación de reflejo entre la creación de formas sensibles y las significaciones que de ahí se pueden leer y los efectos que ellas pueden producir—, se pone de relieve que el sufrimiento no es la única finalidad del arte. En tal orden de ideas —pero sin descartar la dimensión del pensamiento y la razón—, Didi-

Huberman subraya los señalamientos que siglos antes había anotado Schiller:

La presentación del sufrimiento en tanto que simple sufrimiento no es nunca el fin del arte, pero en cuanto que medio para su fin le es extremadamente importante. [...] *El ser de los sentidos debe sufrir profunda y violentamente; debe haber en él pathos para que el ser de razón pueda manifestar su independencia y presentarse como actuante [agissant]* [...]. El *pathos* es, pues, la primera e indiscutible exigencia que se plantea al artista trágico y le está permitido a éste llevar la representación del sufrimiento tan lejos como sea posible, y ello *sin perjuicio de su fin último*, sin reprimir su libertad moral (Schiller, en Didi-Huberman, 2009: 187).

La importancia de tener en cuenta dichas consideraciones, estriba en que permite entender que plantear el arte como expresión del *pathos* no implica necesariamente adherirse a las interpretaciones utilitaristas, que verían en el *pathos* la finalidad de las creaciones artísticas.

III. UNA ANGUSTIA PARALIZANTE O LA GALLINA DE KIRCHER

Acaso tales acciones de artialización del mundo constituyan una tentativa de escapar a lo que el filósofo francés Jacques Bouveresse (1984) denomina el “síndrome de la gallina de Kircher”. Este último investigador descubrió que si se coloca a una gallina en el interior de un círculo trazado de antemano con gis, se podrá comprobar que el animal se queda paralizado en el centro, incapaz de moverse, sin intentar siquiera salir del círculo (Cometti, 1997: 16-17). Robert Musil fue el primero que recurrió en 1926 a este ejemplo de inmovilidad, de angustia paralizante, para utilizarlo como metáfora susceptible de esclarecer ciertos comportamientos humanos. Jacques Bouveresse retomó la metáfora para indicar hasta qué punto filósofos e historiadores padecen dicho síndrome, al ser incapaces de salir del círculo que implica pensar siempre lo mismo. El au-

tor hace referencia concretamente a la parálisis que entraña el hecho de considerar que el arte, la filosofía, la historia, han agotado sus posibilidades. “¿Cómo nos vendría entonces la idea de levantarnos y dar un paso adelante?” (inquiere Bouveresse, 1984: 9).

Volviendo a los casos que se evocaron más arriba y conectando con las observaciones antes señaladas, no resultará aventurado sostener que la artialización del mundo es lo que proporciona dicho impulso para salir del círculo, para buscar una alternativa al malestar social: para superar la angustia de existir. Ante la sensación de sentirse desarmadas por ciertas angustias, las personas encuentran una alternativa en el arte. Entregarse a la creación artística a pesar de no disponer de los medios idóneos para hacerlo, implica no dejarse paralizar por las dificultades que se nos imponen en el trabajo rutinario, el desempleo o las acciones repetitivas de la vida ordinaria: entraña asumir que no todas las posibilidades han quedado agotadas.

Las dificultades del entorno natural, riesgos y peligros de la Naturaleza, miedos ancestrales, traumas individuales y colectivos, se configuran como tantos círculos que producen en las personas una angustia paralizante: una sensación de que todas las posibilidades se han agotado. En tales circunstancias, el arte —pero también el ritual— es lo que impulsa para dar un paso adelante: para superar la angustia. La fobia, la experiencia sensorial de miedo ante ciertas potencias que parecen incontrolables, causa —más que cualquier otra experiencia— reacciones paralizantes o de huida; pero también motivan a la acción: a la expresividad. El caso de los indios hopis documentado a inicios del siglo xx por Warburg (2003; Warburg, 2004), resulta bastante revelador a este respecto. Las serpientes causaban en los hopis —como lo han hecho y siguen haciéndolo en todos los seres humanos— reacciones fóbicas: un miedo ancestral.

Sin embargo, la reacción de los hopis no fue ni parálisis ni huida; tampoco un acto sacrificial y sanguinario, sino hacerle frente mediante la expresividad y la sublimación. Al integrar

a la víbora como símbolo dominante en uno de sus innumerables rituales, estos indígenas lograron transformar el potencial fóbico en su favor; es decir: hacer de la agonía una suerte de sanación. Como señala Ulrich Raulff (2004: 93) en su epílogo a *El ritual de la serpiente*: “Aquel que logra reducir la cualidad fóbica de la serpiente a favor de su cualidad simbólica, logra regatearle al miedo un espacio para el pensamiento”.

FIGURA 1



El ritual de la serpiente, foto de Aby Warburg

Si Warburg (historiador del arte de origen alemán) se manifestó particularmente sensible a la simbolización de las potencias fóbicas entre los hopis, ello se debe —tal como han señalado varios autores: Didi-Huberman, 2002; Lacoste, 2003; Raulff, 2004— a que él mismo se encontraba asediado y agobiado por sus propias fobias. Habría que haber padecido en carne propia una angustia tal y ser capaz de “regatearle al miedo un espacio para el pensamiento”, como para llegar a formular preguntas fundamentales como las siguientes: “¿Por qué el hombre mo-

derno se revela incapaz de superar lo que Freud llamaba ‘el malestar de la civilización’? ¿Por qué de cierta manera se encuentra desarmado ante ciertas angustias?” (Lacoste, 2003).

Con tales interrogantes y con sus fobias a cuestras, Warburg (2003) emprendió un largo viaje al territorio de los indios pueblo; observó y participó en varios de sus rituales. Un tipo particular de acción ritual llamó poderosamente su atención, uno en el que de lo que se trataba era de atrapar una serpiente viva, colocarla en la boca del danzante para que éste realizara una *performance* (mezcla de movimientos armónicos y temblores nerviosos, pasos ligeros y gestos horripilantes), para finalmente dejarla libre en el monte. El ritual de la serpiente reavivó en él aquella angustia, aquel miedo que venía padeciendo desde tiempos inmemoriales. Comprendió entonces que —para los hopis— la danza de la serpiente era un medio para superar una fobia ancestral, una angustia constante ante las incontrollables fuerzas de la Naturaleza; especialmente el rayo y la tormenta, los cuales fueron vinculados simbólicamente con la serpiente.

Luego de tal experiencia etnológica, Warburg tuvo una intuición genial: se puede “explicar la necesidad expresiva del ser humano a partir de la experiencia sensorial del miedo” (Raulff, 2004: 112). De ahí surge la idea de que la creación y el placer artísticos se alimentan “de las energías más oscuras de la vida humana” (*Ibid.*). A partir de esta premisa, el historiador del arte puso en perspectiva —para comparar— una variedad de obras de arte, desde la Antigüedad griega (pasando por el Renacimiento europeo) hasta las obras que le eran contemporáneas; llega a una conclusión que resulta de particular importancia para el tema que nos ocupa aquí. A saber: el miedo, las energías más oscuras de la vida humana, las fobias, la angustia de existir, no pueden ser superadas definitivamente pese a la sublimación, la simbolización, la creación artística y el placer estético.

Las fórmulas gestuales del *pathos* sobreviven y reaparecen continuamente en la variedad de formas de expresividad humana.

En ningún momento [Warburg] creyó que los estratos arcaicos de la psique y su potencial fóbico —aún presente en la magia— podrían ser combatidos y vencidos definitivamente. La tensión entre la *ratio* y las fuerzas irracionales era para él un dato imposible de erradicar (Raulff, 2004: 10).

A partir de tales premisas se puede explicar la persistencia del sufrimiento, la angustia, el dolor y el miedo en las formas de expresión artísticas, pese al imperativo que se impone a las personas actualmente: gozar al máximo y sentirse bien en cuerpo y mente. Ahora bien, resulta pertinente preguntarse: ¿por qué la necesidad de expresarse tiene que hacer hincapié precisamente en la intensidad del sufrimiento, el dolor, la angustia, el horror? Warburg ensayó una aproximación a esta problemática formulando la categoría de pensamiento *Pathosformel*, fórmulas de *pathos* o formas emotivas, a partir de la cual estableció primeramente que la experiencia sensorial del miedo o del sufrimiento es lo que alimenta la creación y el placer artísticos; en segundo lugar, que la expresividad recurre siempre a las mismas formas.

IV. LAS FÓRMULAS DE *PATHOS* SIEMPRE REAPARECEN

Como señala Didi-Huberman, tales formas emotivas (*Pathosformel*), cargadas con sufrimiento y dolor intensos, reaparecen en las formas expresivas de diferentes sociedades en determinadas etapas de su historia. La Antigüedad griega habría heredado como patrimonio para la Humanidad, “energías configurantes”, formas de *pathos* a las cuales los artistas —desde entonces— recurren sin cesar cada vez que tratan de expresar emociones fuertes, afectar o conmover a quienes perciben sus obras. Para esclarecer este punto, habría que volver a las notas de Cassirer de 1929 sobre el sentido profundo que encierra la idea de Warburg:

[Warburg] ha demostrado cómo la Antigüedad había creado, para ciertas situaciones típicas y sin cesar recurrentes, diversas formas de expresión destacadas. Ciertas emociones internas, ciertas tensiones, ciertas soluciones estaban no solamente incluidas en ellas sino en cierto modo fijadas como por un encantamiento. Allá donde se manifiesta un afecto de la misma naturaleza, revive la imagen que el arte ha creado para él. Según la expresión misma de Warburg, nace de las “fórmulas típicas del *pathos*” precisas que se graban de manera indeleble en la memoria de la Humanidad (Cassirer en Didi-Huberman, 2009: 182).

Severi (2003) ha abundado a este respecto y pone de relieve la dimensión mnemotécnica; ello lo conduce a sostener que ciertas imágenes sobreviven porque han quedado grabadas en la memoria de la Humanidad: son recordadas porque están cargadas de *pathos*. Según esta lógica de argumentación, el *pathos* se refuerza con el uso —por parte de los artistas— de ciertos recursos estéticos; por ejemplo, el trazo de formas onduladas en las artes plásticas, la ampliación o la aceleración del movimiento corporal en las artes de la escena. De ahí el hincapié que hacen los artistas en el movimiento, pues lo que más recordamos es lo que más desplazamiento despliega ante nuestra mirada (Severi, 2003).

Tales ideas han inspirado recientemente diversos estudios tanto históricos como antropológicos tendientes a identificar “la gran energía” que contienen las obras de arte, en una misma y en varias sociedades, en diferentes etapas de la historia. Cabe remitir tan sólo a Neurath (2008; Neurath, 2010) en uno de sus trabajos donde aplica los aportes fundamentales del pensamiento de Warburg a los medios expresivos indígenas. Neurath desarrolla un sutil y detallado análisis en el que pone de relieve la dimensión de *pathos* contenida en los cuadros de estambre y en ciertos rituales de los huicholes. La violencia, el dolor, el sufrimiento se realzan especialmente en el cuadro de estambre intitulado *Las visiones del venado azul*, del pintor huichol Juan Ríos Martínez (Neurath, 2008; Neurath, 2010).

Dicha obra forma parte de una serie de 14 cuadros cuyo tema central es la búsqueda de visiones o la iniciación chamánica. Resaltan en éste en particular las dimensiones de auto-sacrificio y de drama cosmogónico. A decir del investigador, todo en el cuadro remite al sacrificio: la muerte sacrificial en primer lugar, el auto-sacrificio (en personajes como el venado, el cerro y la referencia indirecta a la muerte del elote), la cacería, que evoca la relación ambivalente entre cazador y presa; pero también el sacrificio de los peregrinos en su viaje al lugar mítico llamado *Wirikuta*, su fatiga extrema. Cada uno de los aspectos que componen el cuadro *Las visiones del venado azul* está ahí para reforzar el *pathos* (figura 2).

Sin embargo, todo lo anterior no resulta perceptible a simple vista; como indica el autor mencionado, el discurso visual no es siempre explícito. De ahí la necesidad de poner en relación los signos contenidos en el cuadro con las acciones rituales y con las narrativas míticas en el contexto huichol. Así por ejemplo, el *pathos* se hace evidente en los aspectos que distinguen al personaje principal, el venado, pues tiene espinas clavadas en el cuello y lágrimas en sus ojos (figura 2). Hay *pathos* (éxtasis o apoteosis) en la transformación del venado en peyote, lo cual se esclarece a la luz del análisis de los mitos y de la observación de los rituales referentes al culto del peyote. El discurso visual nos permite también entender el *pathos* del cerro (a la derecha del cuadro), pues está representado como si fuera una persona con manos, cara, boca, lengua; sus manos y su cara, de aspecto horroroso (figura 2). Al respecto, Neurath observa que “[...] de cierta manera, las manos recuerdan las monstruosidades que, en la película *Brazil*, de Terry Guillian, quieren impedir el vuelo onírico de M. Tuttle” (Neurath, 2008: 61-64; Neurath, 2010). La violencia en este último personaje, se hace evidente por el acto sacrificial, pues lleva una flecha votiva clavada en el cuello y saca la lengua en señal de agonía. Otro elemento más que refuerza el *pathos* es la alusión a la muerte voluntaria y apoteosis del elote, lo cual se esclarece también a la luz de lo que sucede en el ritual.

Sólo la presencia en el cuadro de elementos que se encuentran igualmente presentes en el ritual (la jícara votiva, en el centro del cuadro, con un niño en el interior), permite hacer una interpretación en sentido del acto violento y sacrificial del elote. Sin embargo, hay más todavía: la tensión patética no sólo se refuerza con la presencia de elementos punzantes, capaces de herir a una víctima (espinas erizadas, flechas puntiagudas, y otras), sino que se pone de relieve también con el uso de recursos estéticos, tales como la acentuación de líneas onduladas y los pliegues. A ello se agrega la presencia de un personaje mestizo, lo cual subraya —al parecer— la angustia de existir de los huicholes contemporáneos, que se debaten en una tensión permanente entre tradición y modernidad. De tal modo, el cuadro de estambre revela una complejidad en varios niveles; asimismo, permite ver una actitud ambivalente y no carente de contradicciones del pintor huichol.

El análisis de *Las visiones del venado azul*, aunado a muchos estudios realizados por nuestro autor, lo conducen a sostener que el arte ritual (no sólo de los huicholes sino en general de los amerindios) es ante todo *pathos*: se halla cargado de una intensidad afectiva ligada con violencia, dolor, angustia, sufrimiento. El arte indígena contemporáneo, las artes del ritual: danza, música, canto, teatro, en el contexto indígena, manifiestan a su modo —mediante las convenciones y los códigos que les son propios— lo que el arte europeo expresa por su parte: el *pathos*. Se puede remitir todavía a una serie de casos de artes plásticas o de rituales indígenas para fundamentar lo hasta aquí dicho. Baste mencionar el caso de los pintores nahuas del estado de Guerrero (Hémond, 2008; Hémond, 2010), quienes en sus pinturas de amate suelen expresar los grandes acontecimientos que han conmocionado no sólo a sus comunidades sino al mundo entero. Destaca a este respecto el cuadro *Bin Laden provocando el caos en el mundo (voladores)*, del pintor Nicolás de Jesús; la obra expresa claramente la angustia causada por la destrucción del mundo emprendida por Bin Laden, con la explosión de las torres gemelas el 11 de septiembre en Nueva

York. El pintor recurre tanto a las convenciones plásticas como a la cultura visual de los nahuas de Guerrero, y sobrepone en la imagen típica de los voladores de Papantla, figuras de dolor, destrucción, muerte, terror, pánico.

FIGURA 2



Las visiones del venado azul, en *Wirikuta*. Cuadro de estambre de Juan Ríos Martínez, 122 x 81 cm, 1973. Colección Juan e Ivonne Negrin, Oakland, (Neurath, 2008: 60; Neurath, 2010)

V. EL PATHOS EN EL TEATRO

El hincapié en la intensidad del sufrimiento y en la sensación de dolor físico o moral es algo que no sólo está presente en los rituales y en las obras plásticas como las que he venido comentando. También el teatro que se realiza en muchos poblados rurales e indígenas muestra formas cargadas de *pathos*. El teatro indígena incluso recurre también a las mismas “fórmulas gestuales” que (como observa Careri, 2003: 47) reaparecen cargadas con una intensidad nueva en las artes plásticas y en general en las imágenes que circulan en la actualidad en dife-

rentes medios de comunicación masiva. El tema central de la mayor parte de las obras que pone en escena el teatro indígena, es el relativo a los problemas que más aquejan a la colectividad. Ciertamente, se trata de un teatro de contenido social donde tales problemas son tratados por lo común bajo un registro trágico o tragicómico.

Cuando se interroga a los artistas teatrales indígenas acerca del porqué de tal hecho, suelen contestar que sienten necesidad de expresar —antes que nada— el malestar que aqueja a los individuos y que perturba las relaciones entre las personas en su convivencia diaria. Ese malestar es atribuido principalmente —según se observa en las puestas en escena— a la intromisión de sujetos o grupos sociales, acciones, ideas, objetos externos a la comunidad; o bien al factor inverso: el éxodo, la migración, el despoblamiento de los territorios rurales e indígenas, el abandono por parte de sus integrantes originarios del lugar.

En ambos casos se hace hincapié en la violencia, ya sea en el carácter violento de la invasión, o bien en la violencia que padecen los migrantes: discriminación, explotación, fragmentación de su identidad, pérdida de sus valores tradicionales. La penetración de factores externos (la escenificación del trauma de la Conquista, la invasión de los españoles o de un grupo vecino) —por ejemplo la emigración— es presentada como el factor que de manera inexorable ocasiona un cambio en los comportamientos que antes eran socialmente aceptados, lo cual genera malestar tanto en los migrantes como entre quienes se quedan en su lugar de origen. Resulta revelador el hecho de que no haya grupo de teatro indígena que no tenga en su repertorio por lo menos una obra que trata sobre la migración, ya sea hacia la capital del Estado en cuestión, hacia la Ciudad de México o hacia los Estados Unidos. No deja de sorprender que ya desde la década de 1920 los indígenas trataran el tema de la migración en sus obras teatrales (Araiza, 2009).

En adelante abundaré sobre una de las obras que he podido observar recientemente, la cual —según comentan los intérpretes mismos— surgió de la necesidad de mostrar la fas-

cinación y el miedo, el encanto y el desengaño que ejerce el “sueño americano” en los campesino y en los indígenas. Antes de ir más lejos, he de hacer una aclaración —anticipando el reproche que se me pudiera hacer— acerca de lo injustificado o poco pertinente que resulta remitirnos a las sociedades rurales e indígenas, mientras que la problemática que se comenta aquí compete a las sociedades modernas e industrializadas.

Argumentaré en el sentido de que es necesario considerar hasta qué punto dichas sociedades han dejado de ser entidades homogéneas y estables —si es que algún día lo fueron—, impermeables a la influencia del mundo moderno, de la sociedad mayoritaria. En este sentido han dejado de ser comunidades cerradas —si es que alguna vez lo fueron—, que viven en un estado primordial de felicidad, de equilibrio emocional, en una relación armoniosa con la Naturaleza y con los seres humanos y los no humanos. Antes bien es preciso considerar que las sociedades rurales e indígenas se insertan cada vez más decididamente en redes sociales y estructuras de poder en el plano no sólo local y nacional sino incluso internacional. Por tanto sus expresiones artísticas son contemporáneas: se hallan impregnadas de modernidad.

Para volver a la obra de teatro sobre la que deseo llamar la atención, ésta se intitula *El mojado*. En el programa de mano suele anunciarse como “una más de tantas historias de migrantes”. Es interpretada por un grupo de jóvenes de Cherán, poblado p’urhépecha de Michoacán. La obra inicia con escenas que muestran la fascinación y el encanto que ejercen los modos de vida citadinos —en particular, los norteamericanos— en los poblados rurales y sobre todo entre los jóvenes.

El protagonista de la historia sucumbe a la tentación de migrar a los Estados Unidos, fascinado por el modelo de comportamiento de su amigo, un migrante que se encuentra de visita en el pueblo. El joven migrante no deja ahora que nadie en el pueblo —ni la autoridad local, ni la familia, ni la tradición— le imponga esquemas de comportamiento. De modo que —a diferencia de otros jóvenes— no estudia ni trabaja en

el campo; pero tiene dinero, se viste al modo de los *cholos* o de ciertos jóvenes estadounidenses; no se compromete para casarse, no participa en las actividades colectivas como las fiestas y los rituales. El joven protagonista intenta experimentar el mismo éxtasis, la misma felicidad que pretendidamente invade a su amigo por el hecho de haber vivido en una ciudad grande de los Estados Unidos.

Sigue después una serie de escenas que revelan cómo de la fascinación se pasa pronto al sufrimiento, la angustia, el horror, la violencia. Primero, observamos a Juan (protagonista de estas escenas) sufriendo una enorme fatiga, sediento, hambriento, con el cuerpo destrozado por el dolor. Viene acompañado de otras personas y de su entrañable compadre, quien se encuentra en las mismas penosas condiciones. De pronto Juan cae al suelo sin poder continuar; sus acompañantes tratan de reanimarlo, pero no lo logran: fallece de fatiga, de sed, de hambre. Sus acompañantes se postran junto al cuerpo inerme; lo abrazan invadidos por un dolor inmenso, gritando de impotencia y de rabia, con los ojos congestionados y llenos de lágrimas. Luego parten sin poder darle sepultura.

Asistimos en seguida a una escena cargada de asombrosa intensidad patética. La esposa y las hijas del difunto —que se quedaron en el pueblo— son sometidas a actos de violencia verbal y maltrato físico por parte de sus parientes. El hermano de Juan —en particular— pretende despojarlas de los pocos bienes que éste les había dejado antes de partir. Las somete a maltratos y vejaciones, bajo pretexto de que como Juan no está, ellas ya no forman parte de la familia y por tanto nada les pertenece. El hermano de Juan intenta consumir el despojo justo en el momento cuando el cuerpo está siendo velado. Se supone que la injusticia y la vejación es tal, que Juan termina por revivir para defender a su esposa y a sus hijas. La puesta en escena del trauma de la migración finaliza cuando Juan aparece diciendo lo siguiente:

[...] los dólares son muy bonitos, pero no valen todo el sufrimiento que uno padece. Ahora que he vuelto a nacer, les digo que he recapacitado: nunca más volveré a Estados Unidos; me quedaré en mi país a trabajar, a echarle ganas para salir adelante. Por eso les digo: ¡Que viva México!

Cualquiera que presenciara en directo esta puesta en escena, comprobaría la capacidad que tiene de despertar emociones intensas, de afectar de modo especial a los espectadores. Quizá llegue a sentirse a tal punto afectado, que reaccione del mismo modo como los espectadores de los poblados donde se ha presentado esta obra: ponerse de pie y desear huir, lanzar gritos desesperados tratando de detener la acción, sollozar; incluso romper en llanto. Los actores y el autor de *El Mojado* afirman que en la mayor parte de los poblados donde la obra se ha presentado causan este tipo de reacciones; pude comprobarlo con asombro durante las presentaciones que hicieron en Quiroga.

Si *El Mojado* logra afectar a tal punto nuestra sensibilidad, ello no se debe tanto al uso de grandes recursos escénicos —de hecho aquí son escasos—, sino al trabajo actoral que se desenvuelve con ciertas fórmulas gestuales, las cuales tienen el poder de intensificar la emoción y expresan el miedo (ante lo desconocido); la inmensa angustia (de ver tantos cadáveres diseminados en el desierto y de presentir la propia muerte); el sufrimiento (de ver agonizar a un familiar o un amigo sin poder hacer nada más que dejarlo abandonado a su suerte); la violencia (en el enfrentamiento cruel entre hermanos en disputa por la herencia); en fin: el horror de ver a un muerto revivir ante tanta injusticia y tanta vejación.

La dimensión trágica y la violencia están presentes con similares proporciones en diversas obras del teatro indígena que tratan otros temas. Por lo regular a los protagonistas les depara comúnmente un destino trágico. Ello resulta particularmente cierto en obras que tratan sobre el alcoholismo, el cual es uno de los temas más recurrentes (junto con el de la migración) que suelen finalizar con la muerte por enfermedad, accidente,

venganzas y riñas provocadas por el consumo de bebidas embriagantes. La intensidad patética en tales casos es evidente en el maltrato corporal: los golpes que se infligen al niño o a la mujer; pero también en la que acompaña el maltrato verbal, los insultos y vejaciones. Sin embargo, suele expresarse también en el maltrato psicológico: en el rostro de sufrimiento de la mujer engañada (los alcohólicos suelen presentarse en escena con amante, en su “casa chica”) o abandonada por el esposo. Los niños suelen ser los personajes trágicos en obras donde se aborda la corrupción, la falta de acceso a la educación, la explotación. Por ejemplo, en *Corrupción, detente*, del grupo teatral Tsixxënsim (de Santa María Ocotepéc, región mixe de Oaxaca), un niño muere luego de ser sometido a largas y agotadoras jornadas de trabajo en la agricultura. Casi como víctima sacrificial de una red de relaciones de corrupción en que entran en contubernio caciques explotadores, médicos incompetentes, farmacéuticos ávidos de riqueza, que abusan de la ignorancia de los indígenas y su falta de acceso a la educación.

En estas obras, el desenlace pone en escena la violencia y señala el sufrimiento; explícita o implícitamente, introduce una moraleja en que se atribuye el destino trágico al hecho de no contar con las claves para acceder al mundo moderno, desarrollado, industrializado. En muchas de ellas se remite abiertamente a la falta de acceso a la educación, a mejores condiciones de vida, a un trabajo digno. De modo que el mensaje aleccionador del final de la obra suele ser ambiguo, paradójico; y el protagonista, un ser atravesado por contradicciones. Así, revela ambivalencia entre fascinación y miedo al mundo moderno, tensión entre tradición y modernidad. Se esclarecerá mejor este punto si se tienen en cuenta las características del protagonista del teatro indígena, que aparece como suerte de héroe trágico.

El héroe del teatro indígena es un hombre instruido, educado, que sabe leer y escribir; en virtud de ello, posee las claves de la liberación del pueblo pues tiene conciencia étnica, actúa en beneficio de la colectividad, pone su saber al servicio del mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo. El “héroe” del

teatro indígena sabe moverse con facilidad en dos mundos: el mestizo y el indígena; el de la ciudad y el del campo: es un ser intersticial, colocado en el “entre dos”.

En tal punto se hace evidente una cierta similitud respecto de los cuadros de estambre de los huicholes (figura 2), que —al introducir figuras que tienen como referente el mundo mestizo— tratan también de tal tensión entre modernidad y tradición. Sin embargo, el arte plástico de los huicholes parece establecer una distancia, puesto que quien introduce el aspecto de modernidad es el Otro: el mestizo, el turista, el que adora a *kieri*. Mientras que el teatro indígena borra dicha distancia, el personaje indígena introduce la modernidad en él mismo; dicha tensión se halla en su fuero interior. A este respecto, ciertamente —como indica Neurath—, no como coexistencia entre modernidad y tradición, sino como tensión compleja.

En *Cargando leña*, obra escrita por Isabel Suárez (Fortaleza de la Mujer Maya), Alonso (uno de los hombres más instruidos de la comunidad, que en razón de ello se desempeña como escribano y mediador ante las autoridades estatales) es brutalmente asesinado por dos de los miembros de la comunidad, del mismo grupo étnico. Alonso se dedicaba afanosamente a apoyar y a hacer que se realizaran todos los proyectos tendientes a mejorar las condiciones de vida del pueblo. Para Alonso, el interés colectivo estaba por encima de sus preocupaciones y necesidades individuales: en ocasiones no comía, no se ocupaba de su parcela ni de su familia con tal de ir a la capital para tramitar la obtención de luz eléctrica, el suministro de agua potable, la construcción de una clínica, y otros. Si esta actitud de servicio público era vista por muchos como una virtud, para otros en cambio era motivo de suspicacia. ¿Envidia ante aquel que sobresale del resto de la colectividad en razón de ser el más listo, el más instruido, el mejor preparado para hacer frente a los problemas del pueblo? ¿Renuencia al cambio? ¿Temor de que las mujeres logren superarse más que los hombres gracias a la puesta en marcha de la cooperativa de tejidos que Alonso estaba proponiendo?

El espectador deduce que lo anterior fue en parte lo que motivó su muerte. No obstante, a medida que la intriga se desarrolla vamos entendiendo que Alonso se atrevió a hacer lo que todos los del pueblo hubieran querido, sin poder o sin saber cómo hacerlo. Todo mundo en el pueblo sabía que desde hacía tiempo dos sujetos se estaban dedicando a robar el ganado de los campesinos. Alonso decidió elaborar un oficio denunciando el delito ante las autoridades para que metieran a la cárcel a los dos sujetos. La envidia que ya le tenían los ladrones a Alonso por haberse ganado la simpatía, el respeto y el reconocimiento de la mayor parte de los lugareños, se convirtió en odio visceral. La ocasión para resolver el problema se presentó un día en que los ladrones estaban embrutecidos por el alcohol y envalentonados, y Alonso se encontraba solo en el monte. Los ladrones lograron así descargar su odio: asesinaron a Alonso de tres balazos; dejaron una viuda y dos huérfanos. Para escapar de la justicia, pretextaron que Alonso estaba utilizando los fondos de la colectividad para obtener beneficios personales.

VI. NOTAS A MODO DE CONCLUSIÓN

Al observar varias formas de creación artística y de percepción estética, comprobamos que expresan sobre todo sufrimiento, angustia de existir, malestar social, miedo, maltrato corporal y violencia. A este respecto surgió el interrogante acerca del porqué los individuos no han logrado combatir definitivamente el sufrimiento, el dolor físico o moral, pese a que el modelo que guía sus comportamientos en el mundo actual (un mundo que les resulta incomprensible y caótico) es sin duda aquel modelo ISA que impone no sufrir más, gozar al máximo: sentirse bien en cuerpo y mente.

No se puede pretender dar una respuesta concluyente a tal interrogante. En estas páginas lo que se intentó más modestamente fue una aproximación; asimismo, tuvimos en cuenta varios ejemplos tanto de acciones artísticas como de percep-

ciones estéticas a partir del contraste entre dos ángulos de interpretación: uno que ve continuidad, reaparición e incluso intensificación del sufrimiento; otro que observa una tendencia actual a borrar el sufrimiento. Los casos relativos a la artialización del mundo (acciones cotidianas en apariencia banales), hacen pensar que en lugar de guiarse únicamente por el imperativo de no sufrir más o sólo regodearse en el sufrimiento y el *pathos*, los individuos parecen experimentar una tensión constante: un continuo oscilar entre dejarse guiar por el modelo ISA, seguir los mandamientos de su nuevo Dios y mejor abandonarse en el *pathos*, intensificar el sufrimiento.

Pareciera que en la época actual ambos preceptos estuvieran presentes, mas ya no en una simple coexistencia, sino en una tensión constante, como en las cuerdas de un arco: tirando por un lado hacia el Nuevo Dios; por el otro, hacia los dioses precedentes. Se trata de una suerte de paganismo, prácticas sociales y expresiones artísticas que intentan separarse respecto de los preceptos de la nueva religión. Por lo menos es lo que evidencian las expresiones artísticas contemporáneas, no únicamente las que son producto de los sectores rurales e indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio. (1975). "Aby Warburg y la ciencia sin nombre". En *La potencia del pensamiento*, 127-152. Colección Argumentos. Barcelona: Anagrama, 2008.
- ARAIZA, Elizabeth. "¡Eso no es teatro!... Además, así no son los indígenas". Notas acerca del relativismo en la interpretación de las artes de la escena". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 30, núm. 120 (otoño de 2009): 99-137. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- BAJOIT, Guy. *Todo cambia: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Santiago: LOM Ediciones, 2003.

- _____. “Libertad y alienación del individuo contemporáneo”. Coloquio Internacional “El Malestar Social y las Angustias de Existir”. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 1 y 2 de abril, 2009.
- BOUVERESSE, Jacques. *Le philosophe chez les autophages*. París: Les Éditions de Minuit, 1984.
- _____. *El filósofo entre los autófaos: una visión crítica de las corrientes actuales de la filosofía francesa*. Breviarios. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- CARERI, Giovanni. “Aby Warburg: rituel, *Pathosformel* et forme intermédiaire”. *L’Homme* 165. *Image et Anthropologie* (enero/marzo, 2003): 41-76.
- CHOUQUER, Gérard. “À propos d’un contresens partiel sur ‘pays’ et ‘paysage’ dans le *Court Traité du Paysage* d’Alain Roger”. *Études rurales*, núm. 161-162. *Le retour du marchand dans la Chine rurale* (enero-junio, 2002): 275-287.
- COMETTI, Jean-Pierre. *Le philosophe et la poule de Kircher: Quelques contemporains*. París: L’Éclat, 1997.
- CORNILLIAT, François, y Richard Lockwood, comps. *Éthos et pathos: Le statut du sujet rhétorique. Actes du Colloque international de Saint-Denis* (19-21 de junio, 1997). París: Honoré Champion, 2000.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *L’image survivante: Histoire de l’art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. París: Les Éditions de Minuit, 2002.
- _____. *La imagen superviviente: historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada Editores, S. L., 2009.
- FREEBERG, David, y Vittorio Gallese. “Motion, Emotion and Empathy in Esthetic Experience”. *TRENDS in Cognitive*

Sciences 11, núm. 5 (2007): 197-203. Disponible en línea: <www.sciencedirect.com>.

GALANDA-HALLYN, Perrine. “Le statut du sujet dans les théories de la représentation antiques et humanistes”. En *Éthos et pathos: Le statut du sujet rhétorique. Actes du Colloque international de Saint-Denis (19-21 de junio, 1997)*, compilado por François Cornilliat y Richard Lockwood, 37-52. París: Honoré Champion, 2000.

HÉMOND, Aline, y Marina Goloubinoff. “El ‘vía crucis’ del agua. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero”. En *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, compilado por Marina Goloubinoff, Esther Katz, y Annammária Lammel, 133-169. México: Publicaciones de la Casa Chata/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Institut de Recherche pour le Développement, 2008.

_____. “Intertextualidad del espacio y de la imagen entre los nahuas de Guerrero: ¿cómo figurar mediante el dibujo, la lengua y el ritual?”. En *Las artes del ritual: nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, compilado por Elizabeth Araiza. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2010.

HENRY, Yann. “Comentario, a la fotografía de Hocine 1997”. Disponible en línea: <www.elangelcaido.org>.

LACOSTE, Jean. “Le rituel du serpent: Art et anthropologie d’Aby Warburg”. Reseña de *Le rituel du serpent: Art et anthropologie*, de Aby Warburg. Introducción de Joseph Leo Koerner. París: Macula, 2003. *La Quinzaine Littéraire*, núm. 854 (mayo, 2003).

- NEURATH, Johannes, coord. *Por los caminos del maíz: mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. Biblioteca Mexicana. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____. “Anacronismo, *pathos* y fantasma en los medios de expresión huicholes”. En *Las artes del ritual: nuevas propuestas para la antropología del arte desde el occidente de México*, compilado por Elizabeth Araiza. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. México: Alianza Editorial, 1992.
- RANCIÈRE, Jacques. *Le spectateur émancipé*. París: La fabrique éditions, 2008.
- RAULFF, Ulrich. “Epílogo”. En *El ritual de la serpiente*. México: Sexto Piso, 2004.
- ROGER, Alain. *Court traité du paysage*. Bibliothèque des Sciences Humaines. París: Gallimard, 1997.
- SEVERI, Carlo. *La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996.
- _____. “Warburg anthropologue ou le déchiffrement d’une utopie: de la biologie des images à l’anthropologie de la mémoire”. *L’Homme* 165 (enero-marzo, 2003): 77-128.
- WARBURG, Aby. *Le rituel du serpent: art et anthropologie*. Introducción de Joseph Leo Koerner. París: Macula, 2003.
- _____. *El ritual de la serpiente*. México: Sexto Piso, 2004.



POR LA MEMORIA...

Recuerdos del 2 de octubre de 1968 en México: *una memoria de denuncia de la represión*¹

*Eugenia Allier Montaña**

Desde la segunda mitad del siglo xx, en diversos espacios públicos nacionales han ido imponiéndose “memorias del horror” de pasados recientes violentos: la segunda Guerra Mundial en Europa, el autoritarismo en Europa del Este, las dictaduras militares en América Latina, la descolonización y las guerras en África. El sufrimiento, pues, no es nuevo; toca también a los historiadores dar cuenta de él. En el presente texto, quisiera ahondar en el análisis de la producción y recepción de la *memoria de denuncia de la represión* del 68 mexicano, pues si bien el movimiento estudiantil fue un complejo proceso que se desarrolló de julio a diciembre de 1968, una fecha ha condensado el recuerdo de ese verano en el país: el 2 de octubre. No es mi intención analizar lo ocurrido tal día, pues no cuento con nuevas fuentes que lo permitan. Lo que deseo es reflexionar sobre cómo y por qué el 2 de octubre se ha convertido en “la

¹ El presente artículo es resultado de los proyectos de investigación “Memorias públicas del movimiento estudiantil de 1968” (Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica IN307910), y “Memoria y política: de la discusión teórica a una aproximación al estudio de la memoria política en México” (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CB-2005-01-49295).

* Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

imagen”, “el eje”, “la condensación” de todo el movimiento estudiantil.

No obstante sería imposible hablar de la memoria sobre ese día sin tener en cuenta otros ejes temáticos que le son inherentes: la historia del acontecimiento y la otra gran memoria disponible de ese año: la *memoria de elogio*. Para poder entender la *memoria de denuncia*, deberé abordar en primer lugar —brevemente— la historia del movimiento estudiantil de 1968. En segundo lugar, acometeré el estudio de la producción de esta memoria pública del movimiento estudiantil de 1968, desde dos ángulos: las demandas y las representaciones. Finalmente, intentaré dar algunas explicaciones tanto a la producción como a las recepciones de la memoria del horror.

I. LOS ACONTECIMIENTOS

En 1968 surgió en la Ciudad de México una enorme protesta estudiantil contra el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz; su eje principal fue el antiautoritarismo; sus demandas centrales eran el cumplimiento de la Constitución, el fin de la represión gubernamental, el castigo a los culpables de la represión, la indemnización a las familias tanto de los muertos como de los heridos, la libertad a presos políticos y la exigencia de diálogo.

El 22 de julio de 1968, estudiantes de las Vocacionales 2 y 5 del Instituto Politécnico Nacional (IPN) se enfrentaron a estudiantes de la Preparatoria “Isaac Ochotorena” (particular, incorporada a la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM).² Nuevas riñas al día siguiente se vieron detenidas cuando la policía ingresó a la Vocacional 5; varios alumnos resultaron heridos. En la noche del 26, policías y agentes judiciales agredieron brutalmente a estudiantes del IPN y de la

² La crónica aquí reseñada ha sido tomada de diversas cronologías e investigaciones sobre el movimiento estudiantil: Álvarez Garín (1998); Cazés (1993); Del Castillo (2004); *Memorial del 68* (2007); Monsiváis (1999); Ramírez (1969); Rodríguez Kuri (2003); Volpi (1998); Zermeño (1978).

UNAM, quienes resistieron y se concentraron en la preparatoria de San Ildefonso. Tres días después, por la noche, el Ejército tomó el edificio; los militares dispararon con bazukas, y detuvieron a un centenar de jóvenes. Por primera vez se habló de muertos y heridos.

Con todo ello como origen, en los días siguientes se conformó un movimiento sin precedentes en el país, que tuvo un fuerte espaldarazo en el apoyo por parte del rector de la UNAM, Javier Barros Sierra, quien con la marcha del 1 de agosto otorgó legitimidad al movimiento. El 7 de ese mes se conformó el Consejo Nacional de Huelga (CNH), que incluyó en su seno a representantes de todas las instituciones de enseñanza superior que participaron en el movimiento. Durante más de dos meses, los estudiantes recorrieron la ciudad; obtuvieron el apoyo de distintos sectores de la sociedad (amas de casa, obreros, grupos vecinales, jóvenes profesionales) y enfrentaron con ingeniosos métodos (brigadas, mítines relámpago, volantes) la intensa campaña del gobierno —siempre apoyado por los empresarios, los medios de comunicación, la derecha anticomunista, y el alto clero— en contra de los jóvenes, derivada de la Guerra Fría.

Las demandas de los estudiantes terminaron concretándose mediante el pliego petitorio del CNH, en seis puntos: 1) libertad a los presos políticos; 2) destitución de los generales Luis Cuelto Ramírez y Raúl Mendiola, así como también del teniente coronel Armando Frías; 3) extinción del Cuerpo de Granaderos, instrumento directo en la represión, y no creación de cuerpos semejantes; 4) derogación del artículo 145 y 145 bis del Código Penal Federal (delito de “disolución social”), instrumentos jurídicos de la agresión;³ 5) indemnización a las familias de los muertos y los heridos que habían sido vícti-

³ El artículo 145 “[...] fue adoptado en 1941 para prevenir las tentativas de subversión pro-nazis en el país; pero en la práctica, después de 1948, había sido utilizado para formular cargos contra cualquier tipo de oposición al gobierno” (Zermeño, 1978: 29).

mas de la agresión desde el viernes 26 de julio en adelante; 6) deslinde de responsabilidades de los actos de represión y vandalismo cometidos por las autoridades mediante la policía, los granaderos y el ejército.

El 13 de agosto, por primera vez en la historia reciente del país, una manifestación de oposición al gobierno logró ingresar al Zócalo de la Ciudad de México. Asimismo, el 13 de septiembre se llevó a cabo la Manifestación del Silencio, en la cual los estudiantes pudieron mostrar su capacidad política y su rebeldía organizada: no hubo consignas o porras, pero sí muchos jóvenes con tela adhesiva en los labios.

El 18 de septiembre fue ocupada Ciudad Universitaria; el 24, el ejército tomó Zacatenco y Santo Tomás, instalaciones del IPN. Tales ocupaciones ocasionaron desorganización entre los estudiantes, pues ya no tenían centros de reunión, además de que algunos líderes y estudiantes habían sido detenidos. El 27 de septiembre, en un mitin en la unidad habitacional Nonoalco-Tlatelolco, los estudiantes decidieron realizar una nueva concentración en ese mismo lugar la tarde del 2 de octubre. Como señala Raúl Álvarez Garín, líder del CNH, el objetivo era “conjuntar y reorientar los esfuerzos de todas las brigadas” (Álvarez Garín, 1998: 83).

El 1 de octubre, algunos estudiantes tuvieron conocimiento de que el presidente Díaz Ordaz había nombrado una comisión integrada por Andrés Caso y Jorge de la Vega Domínguez, con el propósito de negociar con el movimiento. El CNH nombró a una comisión integrada por Gilberto Guevara Niebla (Ciencias), Luis González de Alba (Filosofía) y Anselmo Muñoz (Escuela Superior de Ingeniería Mecánica y Eléctrica), que se reunió con los designados por el gobierno el 2 de octubre a las 9 de la mañana en la casa del rector Barros Sierra. Cada parte expuso sus puntos de vista; se decidió continuar la reunión al día siguiente.⁴

⁴ En el libro *Memorial del 68* (2007: 123-127), se encuentran testimonios de los asistentes a la reunión.

Dado que se sostenían negociaciones con el gobierno, los estudiantes decidieron suspender la marcha programada al Casco de Santo Tomás y sólo efectuar el mitin en Tlatelolco, que el CNH organizó “[...] en un ambiente de optimismo: se veía que el gobierno había salido derrotado de la confrontación, y aparentemente las pláticas y el diálogo podrían lograr excelentes resultados” (Álvarez Garín, 1998: 85). Se trataba de un mitin como cualquier otro, celebrado en un lugar importante para el movimiento estudiantil⁵ y en un ambiente de fiesta por la posibilidad de lograr algunas negociaciones, que de no haber conocido la represión ejercida por el gobierno, quizá no hubiese sido de los más importantes del movimiento: “Después de dos semanas, la angustia y la incertidumbre producidas por la represión empezaban a disminuir, y de nuevo se abrían perspectivas claras para el futuro” (*Ibid.*).

Si hasta aquí se puede acceder a una cronología más o menos consensuada por la mayoría de los especialistas, lo acontecido el 2 de octubre aún sigue siendo objeto de investigación, pues como lo ha probado Carlos Montemayor (2000), su conocimiento está ligado al paulatino descubrimiento de fuentes (documentales, visuales y orales), tanto por su desclasificación por parte del gobierno,⁶ como por filtraciones de personas ligadas con la represión y por testimonios de quienes participaron en la organización de la represión militar.

⁵ De hecho, la unidad habitacional fue uno de los bastiones más importantes de los estudiantes, después de las universidades y los centros educativos (Álvarez Garín, 1998; Monsiváis, 1999; Rodríguez Kuri, 2003).

⁶ Durante mucho tiempo, el gobierno adujo que los archivos no podían ser abiertos antes de 30 años; sin embargo, a partir de 1998 muchos documentos comenzaron a desclasificarse. Además, con la instalación de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado, se tuvo acceso a nueva documentación. Aunque algunos especialistas (como Montemayor, 2000) consideran que muchos documentos aún resultan “inaccesibles”, especialmente grabaciones audiovisuales que permitirían un conocimiento más preciso de lo ocurrido.

El mitin inició a las 17:30;⁷ a las 18:10, terminaba de hablar el dirigente del CNH, David Vega. Las tropas comenzaban a cercar la Plaza (tres agrupamientos del ejército se desplegaron hacia Tlatelolco, desde “La Raza”, Manuel González e Insurgentes, y la estación “Buenavista”; más de 10 000 soldados enmarcados en la Operación “Galeana”) e individuos con guantes blancos (pertenecientes al Batallón “Olimpia”, que tenía como misión detener a los líderes del CNH) rodeaban el edificio “Chihuahua”; en el tercer piso se encontraba instalada la tribuna desde donde los líderes se dirigían a los asistentes. A la misma hora se observaron algunas bengalas,⁸ posiblemente lanzadas desde un helicóptero o desde un edificio.⁹ Desde la tribuna alguien gritó: “No corran, compañeros; no corran: es una provocación” (Gilberto Guevara Niebla, en *Memorial del 68*, 2007: 130). A partir de ese momento, comenzaron los disparos que durante más de dos horas serían casi ininterrumpidos, aunque aún después de medianoche continuaban oyéndose. En un primer momento, elementos del Estado Mayor Presidencial dispararon desde distintos edificios alrededor de la Plaza (siete francotiradores en cada sitio). Sin embargo, como asegura Montemayor (2000), los disparos no sólo provenían de las azoteas, sino de departamentos (previamente tomados por el Estado Mayor Presidencial); por ello el caos del ejército (que desconocía las operaciones) al ser agredido y los muchos civiles muertos por bayonetas, no sólo por proyectiles.

Sobre lo ocurrido esa tarde en la unidad habitacional No-noalco-Tlatelolco, hay diversas crónicas (Álvarez Garín, 1998;

⁷ Para lo que sigue se tomaron en cuenta: Aguayo (1998), Álvarez Garín (1998), Scherer y Monsiváis (1999), *Memorial del 68* (2007), Mendoza (2002), Montemayor (2000).

⁸ Según las crónicas, se consiguen dos o tres verdes, y quizás una de ellas, roja.

⁹ Sócrates Amado Campus Lemus refiere: “Aparece el famoso helicóptero, del cual decían que salieron las luces de bengala, aunque ahora ya se sabe que del helicóptero no se lanzaron las luces de bengala, que se lanzaron del edificio de Tlatelolco” (*Memorial del 68*, 2007: 130).

García Medrano, 1998; Mendoza, 2002; Monsiváis, 1978; Poniatowska, 1971) y análisis históricos (Aguayo, 1998; Montemayor, 2000);¹⁰ empero, en ningún relato es posible encontrar cifras “definitivas” sobre los muertos, desaparecidos, heridos y prisioneros. Quizá —recordando a March Bloch, 1997— debamos decir que probablemente *no lo sabremos verdaderamente jamás*, pues posiblemente no se disponga de las fuentes que nos permitan hacerlo. No obstante, conviene señalar algunos de los datos manejados a lo largo de los años respecto de lo sucedido ese día.

El 4 de octubre de 1968, *Excélsior* habló de 30 muertos (cifra oficial manejada por el gobierno de Díaz Ordaz), 53 heridos graves y más de 1 500 presos (*Excélsior*, 4 de octubre, 1968: 1A). Según el *Informe histórico a la sociedad mexicana 2006*, presentado por el titular de la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP), Ignacio Carrillo Prieto, en noviembre de 2006: “El problema de las listas de heridos y muertos, del 2 de octubre en particular, y de todo el movimiento del 68 en general, nos habla, en el mejor de los casos, de un desaseo del manejo de los mismos o de una intención clara de encubrir y/o distorsionar la verdad” (FEMOSPP, 2006: 140). La propia FEMOSPP no dio cuenta de nuevas cifras; se conformó con señalar las existentes: documentos desclasificados que se encuentran en el *National Security Archive* de la Universidad “George Washington”, señalan que no se puede establecer una cantidad de muertos, aunque mencionan reportes hasta por 350; por otra parte, el estimado de la embajada de Estados Unidos en México era de entre 150 y 200. La FEMOSPP también señaló que el CNH reportó en 1969 cerca de 150: “Esta cifra permaneció en la memoria colectiva” (FEMOSPP, 2006: 140). Por último, la FEMOSPP recordó que la Comisión de la Verdad, que trabajó de manera autónoma en 1993, analizó 70

¹⁰ El análisis más detallado y lúcido hasta el momento sobre la noche del 2 de octubre, sigue siendo el de Montemayor (2000), pues a la par que consigna lo ocurrido, da cuenta de cómo se ha ido accediendo a su conocimiento.

casos, en los cuales se pudo lograr la plena identificación de 40 muertos.

En buena medida, son estas cifras “imposibles de clarificar y de dar por definitivas”; ellas han hecho que el 68 (y en particular el 2 de octubre) se relacione con la represión, el no esclarecimiento del pasado y la impunidad. Las tomas militares de recintos universitarios y politécnicos (sumadas a lo ocurrido el 2 de octubre), fueron un fuerte golpe para el movimiento estudiantil, que comenzó a debilitarse conforme se acercaban los Juegos Olímpicos, programados para el 12 de octubre. Aunque el movimiento continuó hasta el 6 de diciembre (disolución del CNH), para muchos especialistas vivió su esplendor entre agosto y septiembre. Casi todos ellos convienen en la idea de que el 2 de octubre habría significado su fin, debido al notable descenso en la participación popular. Un fin que dejaría marcada la memoria del proceso con “represión y sangre”.

II. LA DENUNCIA EN LAS DISCUSIONES DEL ESPACIO PÚBLICO

Sobre 1968 hay tantas memorias como individuos que lo vivieron. Sin embargo, en el espacio público de discusión ha habido (en los diversos contextos históricos) algunas memorias dominantes de lo ocurrido en aquel verano en nuestro país: la *memoria de la conjura*,¹¹ la *memoria de denuncia* y la *memoria de elogio*.¹² Sin embargo, en el presente texto sólo nos ocuparemos

¹¹ Tal representación provino especialmente del gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) y los sectores sociales que lo apoyaban, los cuales consideraban que había una conjura comunista —tanto nacional (Partido Comunista Mexicano y otras organizaciones de izquierda) como internacional— que buscaba boicotear los Juegos Olímpicos programados para octubre de 1968 e impedir su realización.

¹² *Memoria de elogio o de celebración* del movimiento estudiantil en su conjunto por haber sido un “hito”, un “parteaguas” en la historia nacional reciente, que buscó abrir los cauces hacia la democratización del país. Véase Allier Montaña (2009a). Hay otras memorias menos presentes en el debate

de la relacionada con el 2 de octubre: la *memoria de denuncia de la represión* y los distintos momentos históricos que ha conocido mediante sus representaciones realizadas en las conmemoraciones del 2 de octubre, así como en las demandas exigidas por actores sociales y políticos.

Representaciones del pasado y exigencias por resarcir los daños ocasionados en ese pasado reciente van unidas, aunque cada una de ellas tiene una historicidad propia.¹³ En lo que sigue, buscaremos ir dando historicidad a cada una de ellas por separado. Dicha división es de orden analítico exclusivamente, pues en la realidad ambas se encuentran ligadas. Sin embargo, consideramos que este análisis permite una riqueza en la interpretación de cada una de ellas.

Tanto representaciones como demandas han sido formuladas por actores sociales y políticos, que han variado con los años. En general, desde 1969 hasta 1977, no se trató de organizaciones, agrupaciones o partidos políticos: eran sobre todo estudiantes de las principales universidades del país quienes organizaban pequeños actos. Ello se debió a que la izquierda había salido muy debilitada del movimiento estudiantil; el Partido Comunista actuaba en la semilegalidad y no había organizaciones alternativas que pudieran hacerse cargo del reclamo por el pasado.¹⁴

público pero recurrentes en textos publicados. Véase, por ejemplo, Allier Montaña (2009b).

¹³ La historicidad también puede apreciarse en la publicación de las diversas narrativas referidas al 68. No pocas son conocidas en los principales aniversarios del movimiento estudiantil: 1978, 1988, 1998 y 2008. Además, como señala Raúl Álvarez Garín: “[...] con el tiempo ha ido variando el peso de la atención por los diferentes temas relacionados, y se ha pasado de las consideraciones de balance que en los primeros años eran dominantes, a las reflexiones más generales de carácter político” (1998: 23).

¹⁴ Aunque por ejemplo, ya en 1977 se mencionaba en los periódicos mexicanos (*Excelsior*, *El Día*) que los actos en recuerdo del 2 de octubre habían sido dirigidos por el Consejo Nacional de Casas de Estudiantes de Provincia, la Coordinadora Estudiantil del Valle de México y los colonos del Campamento “2 de Octubre”. Esta última agrupación ha continuado

A partir de 1978, con la reforma política¹⁵ emprendida por José López Portillo, se puede observar la participación de algunos de los actores que se volverán reiterativos en la conmemoración. En primer lugar los sindicatos (especialmente los universitarios, mas no sólo ellos). En segundo, los partidos políticos: los legalizados Partido Comunista Mexicano (PCM), Mexicano de los Trabajadores (PMT)¹⁶ y Revolucionario de los Trabajadores¹⁷ (PRT).¹⁸ Por último —como actores principales, pues son quienes tienen entre sus mandatos permanentes luchar por reparar los daños del pasado—, las asociaciones de “afectados directos” (familiares de víctimas o personas que sufrieron la represión): el Comité 68 Pro Libertades Democráticas,¹⁹ así como los grupos que —sin estar directamente ligados al 68— unen sus fuerzas con los anteriores porque comparten el objetivo de denunciar la represión: el Comité Nacional pro Defensa de Presos, Perseguidos Desaparecidos y Exiliados Po-

realizando manifestaciones en los años posteriores. De las otras dos, prácticamente no vuelve a haber noticia en los periódicos.

¹⁵ Los puntos principales de la reforma fueron dos: el reconocimiento en la Constitución de los partidos políticos como “entidades de interés público” y la reforma de la legislación electoral (Córdova, 1989).

¹⁶ Surgido como consecuencia del 68, el PMT nació en 1974; puso distancia de los postulados soviéticos del PC; asimismo, adoptó una postura antiimperialista y de oposición al capitalismo; sin embargo no se identificó como socialista (Carr, 1996).

¹⁷ Perteneciente a la autodenominada “izquierda revolucionaria”, nació en 1976 de la fusión de distintas corrientes trotskistas: la Liga Obrera Marxista, la Liga Comunista Internacional y la Liga Socialista (Modonesi, 2003).

¹⁸ Aunque con las consiguientes transformaciones en el seno de la izquierda política, estos partidos variaron. En 1981 fue creado el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), mediante la fusión de cinco tendencias y partidos políticos, de los cuales destacaba el PCM. En 1987, el PSUM, junto con otras organizaciones de izquierda (la más importante de las cuales era el PMT), se fusionaron para crear el Partido Mexicano Socialista (PMS). Finalmente, en 1989 surgió el Partido de la Revolución Democrática, fusión del PMS y la Corriente Democrática del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Véase Carr (1996) y Modonesi (2003).

¹⁹ Conformado el 2 de octubre de 1978 por actores del movimiento estudiantil.

líticos, fundado en 1977, que desde 1984 es conocido como Comité “¡Eureka!”;²⁰ y el Frente Nacional Contra la Represión, creado en 1979 por más de 54 organizaciones.²¹ A todos ellos se ha sumado en los últimos años el grupo HIJOS-México.²²

III. LAS DEMANDAS

Uno de los primeros señalamientos respecto de las demandas constituye una de las características de la conmemoración del 2 de octubre: se mezclan tanto las exigencias relacionadas con el pasado, como las que tienen que ver con el presente.²³

Una demanda surgida en estos primeros años fue “no olvidar”, ya exigida en un editorial de *El Día* en 1969, y que prácticamente no ha desaparecido.²⁴ De hecho, sigue siendo consigna primordial y reiterativa de las manifestaciones: “¡2 de octubre,

²⁰ Sobre el Comité “¡Eureka!”, véase Argüello Cabrera (2009).

²¹ Desapareció luego de poco más de una década de funcionamiento, aunque fue constituido nuevamente en 2007 por más de 100 grupos. *La Jornada*, 1 de octubre, 2007: 12.

²² Tuvo sus orígenes en la agrupación argentina H.I.J.O.S. (Hijos por la Identidad y la Justicia, contra el Olvido y el Silencio), y reagrupa tanto a mexicanos como a conosureños, hijos de desaparecidos, exiliados, personas asesinadas por motivos políticos y prisioneros políticos.

²³ Imposible hacer aquí un análisis de estas últimas. No obstante, conviene señalar que las demandas “actuales” han dependido de los acontecimientos que han tenido lugar en el país en cada momento histórico: por levantar la huelga de los trabajadores de la fábrica Pascual (1983), por reivindicaciones ligadas al terremoto (1985), contra el Tratado de Libre Comercio (1991), por la lucha zapatista (1994) y el diálogo con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) (1996), por los muertos de Acteal y Aguas Blancas (1998), por o en contra de la huelga en la UNAM y la resolución del conflicto universitario mediante el diálogo (1999), por el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés (2001), por citar sólo algunas de las más importantes.

²⁴ Por ejemplo, en 1997, el diputado perredista y ex líder del movimiento estudiantil de 1968, Pablo Gómez, afirmaba que se pedía que “el Estado reconozca su responsabilidad histórica para que nadie olvide, porque una nación que olvida es una nación que muere” (*La Jornada*, 3 de octubre, 1997: 50).

no se olvida!” es el grito enmarcado por miles de gargantas en esa fecha, en medio de la lluvia, con el silencio que se guarda durante un minuto, veladoras encendidas y fotografías de desaparecidos.

La siguiente demanda se centraba en exigir la liberación de los prisioneros políticos. Entre 1969 y 1970 se pedía la de los líderes estudiantiles, que fueron puestos en libertad en 1971 por una amnistía otorgada por Luis Echeverría. Sin embargo, tal exigencia continuó, aunque ahora centrada en los prisioneros de la llamada “guerra sucia”.²⁵ A partir de 1978, a ello se agregó la demanda de presentación de los desaparecidos políticos (producto también de la “guerra sucia”). Es necesario señalar que en los periódicos y en las propias reivindicaciones de los grupos que luchan por esclarecer el pasado reciente, no se hace una distinción exacta de a quiénes o a qué presos o desaparecidos se hace referencia. Hacia finales de los años setenta se liberaron una gran cantidad de prisioneros políticos mediante la Ley de Amnistía, dictada en 1978 por López Portillo. Sin embargo, dado que presos y desaparecidos de otros movimientos siguieron sumándose a las listas, las reivindicaciones continuaron. Así, por ejemplo, en la conmemoración de 1992 se exigía el esclarecimiento del asesinato de más de un centenar de militantes del PRD. Y de hecho, estas dos demandas por liberar a presos políticos y por hallar a desaparecidos, no han dejado de plantearse desde entonces.²⁶

Posteriormente se localizan las demandas de “esclarecimiento” y “verdad”, que tienen tres momentos clave. En primer lugar, surgen en 1993 con la creación de la Comisión de la Verdad,²⁷ sobre todo mediante el concepto del “derecho a la

²⁵ Iniciada por el gobierno de Echeverría, se ejerció en particular en contra de militantes de izquierda, principalmente de los pertenecientes a las distintas guerrillas urbanas y rurales.

²⁶ En ese sentido, resulta interesante notar que las diferentes demandas no se suplen las unas a las otras, sino que se van acumulando. Veremos que lo mismo ocurre con las representaciones del movimiento estudiantil.

²⁷ Creada el 1 de septiembre de 1993, a invitación del Comité Nacional

verdad”²⁸ o el “derecho a saber lo que pasó”, como señalaban los propios miembros de la Comisión. En segundo término, a partir de 1997 —con el triunfo del PRD en la capital del país— comenzó a intuirse que el sistema político estaba en transformación, y la demanda por la “verdad”, por el esclarecimiento de lo ocurrido el 2 de octubre, se incrementó. De hecho, esta exigencia recorrió los trabajos de la Comisión de investigación que funcionó entre 1997-1998.²⁹ Ello aconteció nuevamente en 2000, con la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) al gobierno nacional. Se trata del tercer momento importante respecto de la exigencia de “verdad”, sobre todo con la creación de la FEMOSPP.³⁰

A partir de la creación de la Comisión de 1993, también comenzaron a surgir las exigencias por la apertura de archivos,³¹

“25 años del 68” (formado por ex líderes estudiantiles), la Comisión tuvo dos objetivos principales: 1) llegar a conclusiones muy generales con base en la revisión de documentos y testimonios, y 2) reunir, en un único acervo, libros, material hemerográfico y gráfico, documentos y testimonios de los diferentes actores.

²⁸ De hecho, el informe de la FEMOSPP, incluye un apartado dedicado a la cuestión donde señala que toda sociedad tiene el irrenunciable derecho de conocer la verdad de lo ocurrido; para el caso mexicano, afirma: “No puede permanecer como historia oficial la mentira que se construyó para ocultar y justificar los crímenes de Estado en contra de su propia población”. Sobre cómo fue vulnerado en México este derecho, véase “Tema 12” (FEMOSPP, 2006: 699).

²⁹ En octubre de 1997, la Cámara de Diputados resolvía constituir una Comisión para investigar la “verdad histórica” sobre lo ocurrido el 2 de octubre de 1968: la “Comisión Especial Investigadora de los Sucesos del 68”. Muchos entendieron que la Comisión —que contaría con la representación de dos miembros de cada partido político— no tendría alcances jurídicos o penales: sólo hallaría “responsables políticos”. El jurista Emilio Krieger señalaba en ese sentido: “Los archivos oficiales no van a decir si Díaz Ordaz dio la orden para la represión. Eso es público desde siempre; el propio ex presidente, en uno de sus informes, asumió públicamente esa responsabilidad” (*La Jornada*, 4 de octubre, 1997: 49).

³⁰ Sobre la FEMOSPP, véase *infra*.

³¹ Especialmente los de las Secretarías de la Defensa Nacional y de Gobernación, así como los del Archivo General de la Nación; a ello las

que encontrarían su mayor expresión y discusión en 2001, con el anuncio de Santiago Creel (secretario de Gobernación del gobierno de Vicente Fox) de que se abrirían los archivos del Centro de Investigación y Seguridad Nacional (CISEN). Dicha demanda también fue importante en 1997-1998, durante los trabajos de la “Comisión Especial Investigadora de los Sucesos del 68” de la Cámara de Diputados. Estos tres momentos por la exigencia de apertura de los archivos, nos muestran dos puntos importantes: 1) que ella se relaciona con la creación de organismos (comisiones, fiscalías) que deben dedicarse a la reconstrucción histórica; y 2) que como deben acceder a la “verdad”, ésta y los archivos se consideran indisolubles.³²

Y si la lucha siempre ha sido por esclarecer el pasado, sólo a partir de los años noventa se afirmaría que se trataba de una batalla por lograr “justicia” y aplicar “castigo” a los responsables. Después de 1994, es claramente perceptible que una de las principales demandas relacionadas con el movimiento de 1968 era aplicar “juicio” y “castigo” a los responsables.³³ Tal exigencia iría incrementándose con los años, e históricamente está ligada a la de “verdad”: por ello se le localiza con mayor intensidad en 1997-1998.³⁴ A partir del año 2000 sería reiterativa. De

autoridades mexicanas respondieron que no podían abrirse sino después de transcurridos 30 años de los acontecimientos.

³² Con la creación de la FEMOSPP, se abrieron algunos archivos. La Fiscalía trabajó con los materiales de las extintas Dirección Federal de Seguridad y Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales, así como de la División de Investigaciones para la Prevención de la Delincuencia, también conocida como “Servicio Secreto”. A ello se sumó que (desde los años noventa) se fueron recuperando y conociendo diversos materiales orales, documentales y audiovisuales sobre lo ocurrido el 2 de octubre.

³³ No obstante, es necesario señalar que esta demanda apareció esporádicamente con anterioridad. Por ejemplo, en 1981, en Culiacán, varios de los oradores en la conmemoración pidieron “castigo” para los responsables de los hechos sucedidos en Tlatelolco el 2 de octubre (*Excelsior*, 3 de octubre, 1981: 31A).

³⁴ En 1998, se sostuvieron fuertes debates sobre si se debía “[...] cargar la responsabilidad a personas concretas y/o a instituciones, como en el caso del Ejército” (*La Jornada*, 29 de septiembre, 1998). En ese sentido, Carlos

hecho, en la conmemoración de 2002 (en medio de la controversia por el inicio de los juicios de la FEMOSPP), los casi 20 000 asistentes a la manifestación realizaron un “juicio popular” en contra de Luis Echeverría Álvarez: se le encontró “asesino, genocida, culpable” (*La Jornada*, 3 de octubre, 2002: 3).³⁵

Aunada a estas exigencias se encuentra la del “Nunca más”. En 1998, el jefe de gobierno del Distrito Federal, Cuauhtémoc Cárdenas, tras izar la bandera a media asta (en señal de duelo y recuerdo de los estudiantes, civiles y militares “caídos”), expresaba que con la conmemoración del 2 de octubre se hacía un llamado a la conciencia de todos los ciudadanos para que este tipo de actos no volvieran a repetirse en el país. Andrés Manuel López Obrador, presidente nacional del PRD, era más enfático aún: “Nunca más debe permitirse la utilización de la fuerza, y mucho menos el uso del ejército para reprimir al pueblo, y sobre todo a los jóvenes, como fue en el 68” (*La Jornada*, 3 de octubre, 1998).

También a principios del siglo XXI se puede observar el surgimiento de la idea de que la “transición a la democracia” no podrá concluirse sino por medio de la “justicia”. En ese sentido (en 2002), Félix Hernández Gamundi, ex miembro del Consejo Nacional de Huelga, afirmaba, y muchos otros también lo hicieron: “Esta es una lucha contra el autoritarismo y la impunidad. Si no somos capaces de romper la impunidad, no habrá transición a la democracia” (*La Jornada*, 3 de octubre, 2002: 3). A partir de la toma de posesión de Vicente Fox, no pocos señalaron que para confirmar que se trataba verdaderamente de un nuevo régimen, el de Fox debía ser capaz de hacer

Monsiváis (1999: 254) ha sugerido que con los distintos gobiernos priistas comenzó a “democratizarse la culpa”.

³⁵ Aunada a la exigencia de apertura de archivos, de “juicio” y “castigo” para los responsables, apareció la discusión sobre la prescripción de los hechos. Por ello, se puede observar que esta última se localiza con mayor fuerza en 1997 y a partir de 2002, cuando se comenzó a pensar en si se podía o no juzgar los sucesos ocurridos más de 30 años atrás.

lo que no habían hecho los gobiernos anteriores: esclarecer el pasado, señalar a los culpables y enjuiciarlos.

Las lecturas que se hacen del pasado histórico se pueden relacionar con los tiempos históricos, lo que François Hartog (2007) ha dado en llamar “regímenes de historicidad”. Hacia 1997, comenzaba a surgir la idea de que el pasado era importante para el presente: “Para cualquier país —y el nuestro no debe ser la excepción— el conocimiento y la recuperación de sus hechos históricos constituye un imperativo de vital importancia, no sólo para conocer su pasado sino también para comprender su presente y para forjarse un mejor futuro”, declaraba el editorial de *La Jornada* (3 de octubre, 1997: 2).

Hartog ha sugerido que estamos viviendo en un régimen de historicidad “presentista”. ¿Qué supone esto? Básicamente, que el presente domina el pasado y el futuro en las relaciones sociales con el tiempo; que el pasado es modificado de manera continua en función de los intereses del presente.³⁶ Sin embargo, en el modo de manejar las relaciones con el tiempo que estamos señalando en México (como parece ocurrir en otros países de América Latina; véase Allier Montaño, 2010), se observa más bien un régimen moderno de historicidad (Koselleck, 1993), donde el futuro domina las relaciones de producción social del tiempo:³⁷ el pasado debe servir no sólo para comprender el presente, sino para imaginar y crear una identidad común en el futuro; incluso para imaginar el propio futuro.³⁸ El

³⁶ Sobre esta idea del presentismo, véase, además de Hartog (2007), Rabotnikof (2007).

³⁷ Norbert Lechner y Pedro Güell (1999: 20) afirman que “[...] la relación entre pasado, presente y futuro representa una construcción problemática. Hay distintas maneras de mirar y sentir cada uno de los tres tiempos y, en particular, de anudar los hilos, tenues o gruesos, entre ellos. Y de esa delicada trama depende finalmente la construcción del orden social y su sentido. Nuestro modo de vivir el orden social tiene que ver con la forma en que situamos al presente en la tensión entre pasado y futuro”.

³⁸ Koselleck (1993) considera que hoy vivimos en “futuros pasados”; es decir, futuros de ayer, recuperados o reconstruidos por medio de la memoria, que devienen en cuestiones identitarias fundamentales.

“nunca más” urgido por los actores sociales y políticos implica entender el pasado para evitar que se repita en el futuro.

En ese sentido, la explosión de expectativas y demandas que ha acompañado el nacimiento de nuevos regímenes políticos fue una constante en casi todos los países de América Latina que vivieron transiciones a la democracia (Sheahan, 1988; Boeker, 1990). Puede afirmarse que todas las transiciones hicieron hincapié en la idea de *futuro* (Lechner y Güell, 1999). Quizá por eso tanto el “Nunca más” (la producción social del tiempo) como las memorias de las transiciones, han sido más “futuristas” que “presentistas”.

IV. LAS REPRESENTACIONES

Lo mismo que se ha señalado para las demandas, se aplica a las lecturas que se hacen de ese pasado: tienen una historicidad.³⁹ Desde 1969, los actores sociales y políticos lo llamaron “masacre”, “crimen”, “matanza”, “la tragedia de Tlatelolco”, “uno de los episodios más negros” de la historia de México. A partir de 1986, puede ubicarse la tímida aparición del término *genocidio* para referirse a lo ocurrido el 2 de octubre, aunque su utilización no sería más generalizada sino hasta finales de los años noventa.⁴⁰ Otro término ligado a los anteriores es el de

³⁹ Lo que es interesante señalar para ambas, es que tanto algunas de las demandas como ciertas interpretaciones del pasado no surgen en un día ni se convierten en dominantes un año determinado: primero surgen tímidamente por aquí o por allá, y es sólo dos, tres o cinco años más tarde que se puede observar su dominio en el espacio público.

⁴⁰ De hecho, el término ha sido manejado especialmente por Raúl Álvarez Garín, quien en 1988 publicara un antecedente importante de lo que sería su libro *La estela de Tlatelolco* (1998), en la revista *Zurda*, haciendo un análisis del porqué debería considerarse como “genocidio” lo ocurrido el 2 de octubre de 1968. Véase también Valle (2008).

Annette Wieviorka (1998: 15-16) ha analizado cómo la memoria de la Shoah se ha transformado en el modelo para la construcción de la memoria en otras partes del mundo en las últimas décadas. Se trata de un paradigma utilizado aquí o allá “para analizar el ayer [...]”. Esta referencia al genocidio de

crimen de Estado, que en 1997 fue utilizado de manera unánime por todos los partidos políticos representados en la Cámara de Diputados al integrar la Comisión de la Verdad y que —con el correr de los años— ha parecido tener más éxito que el de *genocidio*.⁴¹ Unido a éste, aparece el de *terrorismo de Estado*, manejado en 2006 por la FEMOSPP (2006: 107).

Y si el pasado tiene diversas representaciones, ello también ocurre con los actores de ese pasado. Con el giro hacia la democracia que tuvo lugar a mediados de los años ochenta en la izquierda mexicana —que influyó en las representaciones sobre el movimiento estudiantil—,⁴² los “caídos” del 68 men-

los judíos es explícita o implícita. Ella utiliza las categorías o los conceptos producidos al día siguiente de la segunda Guerra Mundial (crimen contra la humanidad, genocidio, etc.) para la evocación de un pasado más lejano [...] o contemporáneo [...]. Ella utiliza en presente los vectores que la memoria del genocidio ha elaborado en el curso de su historia de más de medio siglo”. Véase también Hugo Vezzetti (2002) y Huyssen (2001).

⁴¹ En 1998, Raúl Álvarez Garín sostenía: “Es crimen de Estado porque la planeación y ejecución de la acción delictiva se produce en los espacios de decisión política y operativa de los organismos de Estado, y porque se determina y se exige la participación y disciplina personal en el hecho delictuoso precisamente por el puesto y la jerarquía política de la persona en la estructura de la administración pública” (*La Jornada*, 30 de septiembre, 1998).

⁴² A partir de 1986, las memorias públicas del 68 conocerían innovaciones notables. Las transformaciones en el seno de la izquierda política (principalmente el desplazamiento del “socialismo/comunismo” frente al discurso “democrático”), la exigencia por una “apertura democrática” y el surgimiento de la llamada “sociedad civil”, impulsaron la aparición de una *memoria de elogio o de celebración* del movimiento estudiantil en su conjunto por haber sido un “hito” (un “parteaguas” en la historia nacional reciente) que buscó abrir los cauces hacia la democratización del país. De esa manera, las memorias públicas ya no centraron sus lecturas exclusivamente en la represión sufrida por el movimiento, sino en el accionar de éste: cómo su participación puede inscribirse en la lucha por la democracia en México. De centrarse en la acción del gobierno, se pasó a tomar como eje la acción del movimiento estudiantil. Frente a la denuncia, se instaló el elogio, al proponer que el movimiento estudiantil fue causa de algunos de los cambios políticos más importantes en México en las últimas décadas (Allier Montaño, 2009a). Tal *memoria de elogio*, junto con la de denuncia que ahora analizamos, son las dos memorias dominantes en la arena pública.

cionados en años anteriores, pasaron a ser los que “lucharon por libertades democráticas, caídos el 2 de octubre de 1968” (*La Jornada*, 2 de octubre, 1992: 23).⁴³ Ya no se trataba, pues, sólo de “caídos”: a partir de ese momento fueron también “luchadores sociales”. De “víctimas”, los muertos el 2 de octubre pasaron a ser “actores políticos”; de “actores víctimas” se transformaron en “agentes”.⁴⁴

Mediante las transformaciones reseñadas en los párrafos anteriores, se fue conformando una memoria relacionada con el 2 de octubre como la condensación del movimiento estudiantil y la “cristalización de la represión gubernamental”. De hecho —según algunos autores—, si no hubiese tenido lugar la represión gubernamental del 2 de octubre en Tlatelolco, quizás el movimiento estudiantil no sería tan recordado.⁴⁵

La memoria ligada al 2 de octubre puede ser entendida como *memoria de denuncia de la represión*. Uno de los principales objetivos —además de la voluntad de memoria— es “denunciar los crímenes que continúan impunes”, explicitar que la herida infligida en el pasado reciente continúa abierta. Se trata de una memoria ligada a las necesidades de legitimar el debate en la arena pública, a la admisión de los delitos y a la reclamación

⁴³ Para 2002, el PRD decía en la Cámara de Diputados que se debía “aprovechar el gran caudal democrático que los mártires de Tlatelolco nos dejaron” (*La Jornada*, 2 de octubre, 2002: 6).

⁴⁴ De cualquier manera, debe decirse que la lectura de “víctimas” no ha desaparecido. Por ejemplo, en 1998 la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobaba colocar con letras de oro, en el frontispicio de ese órgano de gobierno, la leyenda “Mártires del Movimiento Estudiantil de 1968” (*La Jornada*, 30 de septiembre, 1998).

⁴⁵ Vale la pena señalar que Carlos Monsiváis ha tenido una posición marcadamente cambiante con el correr de los años respecto de este punto. En 1978 aseguraba: “No atribuyo solamente al ya olvidado estupor que sucedió a la eficacia intimidadora de Tlatelolco, la mitología brumosa que persiste” (Monsiváis, 1978: xxii); en 1993 afirmaría que en México seguimos recordando el 68 porque hubo la “matanza” del 2 de octubre (*La Jornada*, 2 de octubre, 1993: 12); y en 1999 se preguntaba si otros movimientos estudiantiles en México habían caído en el olvido por no haber sido reprimidos (Monsiváis, 1999: 132).

para que se reparen los daños cometidos. En tal sentido, es necesario recordar que la denuncia está ligada al restablecimiento de la justicia. Boltansky, Darré y Schiltz (1984) han mostrado que la denuncia de una injusticia por lo regular procede de una retórica que busca convencer y movilizar a otras personas, con el fin de vincularlas con las protestas, de tal manera que la violencia consecutiva a la revelación, se encuentre a la medida de la injusticia denunciada.

Esta *memoria de denuncia* muy pronto fue, aparentemente, “avalada y hegemonizada” desde el gobierno. En 1969, durante su campaña electoral, Luis Echeverría Álvarez (secretario de Gobernación durante el gobierno de Díaz Ordaz y futuro presidente de la República) se vio obligado a guardar un minuto de silencio por los “caídos el 2 de octubre”. Era, quizás, un primer tímido reconocimiento de la represión gubernamental. A ello debe sumarse que (a mediados de 1971) inició una serie de reformas bajo el enunciado de “apertura democrática”, la cual buscó —en primer término— dar solución a los problemas planteados por los sectores movilizados en 1968. Puso en libertad a los líderes estudiantiles de 1968 y a muchos otros presos políticos, entre ellos a los líderes ferrocarrileros del movimiento de 1958-1959; también intentó abrir un diálogo con los estudiantes del país. Por otra parte, su administración derogó los artículos 145 y 145 bis.

Otro momento importante respecto de los gobiernos nacionales, se conoció con la llegada del Partido Acción Nacional al gobierno. El 2 de octubre de 2000, cuando era presidente electo, Vicente Fox aseveraba: “El sacrificio de esos jóvenes no fue en vano; ahí, en la Plaza de las Tres Culturas, quedó sembrada, como en muchas otras partes de mi país, una voluntad de cambio que ha dado ya, este 2 de julio, frutos tangibles” (*La Jornada*, 3 de octubre, 2000: 3). Un año después, sugería: “[...] mi gobierno reconoce en los acontecimientos del 2 de octubre de 1968 uno de los antecedentes más importantes de la lucha democrática de los mexicanos; gracias a esa lucha, todos disfrutamos hoy de este clima de libertades, pluralidad y mayor

participación” (*El Universal*, 3 de octubre, 2001). Vale la pena hacer notar que no se refería a todo el movimiento estudiantil sino a la mayor represión que viviera el movimiento. Confundía de esa manera el momento de mayor represión política con el proceso social y político que se vivió a lo largo de varios meses; ello muestra que la *memoria de denuncia* relacionada con el 2 de octubre, tiene un peso cualitativo mayor que la del movimiento estudiantil en su conjunto.

Los grupos y organismos de derechos humanos o de “víctimas directas” suelen tener la convicción de que la democracia se halla directamente ligada con el esclarecimiento y la penalización de los responsables de haber cometido represión en el pasado. Mas no son los únicos: muchos científicos sociales (Rabotnikof, 1996; Ricœur, 2004; Groppo y Flier, 2001) consideran que la democracia sólo puede continuar su proceso de construcción mediante la discusión del pasado reciente en el espacio público; si la memoria es selectiva, en una democracia también debe ser libre, plural y debatible.

Fox consideró que —para consolidar la democracia política que iniciaba con su gobierno— el pasado debía ser elucidado. Fox leía pasado, presente y futuro mediante el eje de la democracia; por ello asumió la consigna vinculada con las relaciones temporales enunciada más arriba: en el pasado reciente se encontraban los orígenes de la “lucha por la democracia”, pero el movimiento que lo inició fue reprimido. Para poder consolidar la democracia en el presente y asegurar así un futuro democrático, era necesario “esclarecer el pasado”: “Me propongo abrir lo que ha permanecido cerrado en episodios sensibles de nuestra historia reciente e investigar lo que no ha sido resuelto, mediante una instancia que atienda los reclamos por la verdad de la mayoría de los mexicanos”, aseguró en su discurso de toma de posesión en 2000.

Con tales antecedentes, Vicente Fox —por decreto oficial— creó el 27 de noviembre de 2001 la FEMOSPP. En su artículo primero, se instruía al procurador general de la República, a

nombrar a un fiscal especial. En su artículo 4 se especificaba que se crearía un “Comité Interdisciplinario” que tendría por “objeto el estudio, análisis y presentación de propuestas para determinar la forma, procedimientos y términos para brindar, cuando ello proceda, una reparación administrativa justa a las víctimas y ofendidos de los hechos del pasado a que se refiere el presente Acuerdo”. En su artículo 5 se aseguraba que la Secretaría de Gobernación transferiría al Archivo General de la Nación la totalidad de los archivos, expedientes, documentos e información en general, que habían sido generados por las extintas Dirección Federal de Seguridad y Dirección General de Investigaciones Políticas y Sociales, así como por la División de Investigaciones para la Prevención de la Delincuencia, también conocida como “Servicio Secreto”. Por otra parte, la propia FEMOSPP señaló que había tenido dos líneas de investigación

[...] en torno a los hechos del pretérito que se refieren a la represión por parte del régimen autoritario en contra de integrantes de movimientos opositores: la jurídica y la histórica. Ambas se corresponden e interactúan, ya que si bien la vertiente *jurídico-ministerial* tiene como principal objetivo la aplicación de la justicia, requiere reconstruir la *verdad histórica*, la verdad de los hechos, e interpretar lo que sucedió, la cual no es ni puede pretenderse como ajena al método jurídico (FEMOSPP, 2006: 7) [*cursivas más*].

No parece claro que la Fiscalía haya logrado ninguno de esos dos objetivos. Al llegar a su término el gobierno de Fox (finales de noviembre de 2006), se daban por finalizadas las funciones de la FEMOSPP (Acuerdo A/317/06). Ese mismo mes, y tras cinco años de trabajo, se presentó el voluminoso “Informe histórico a la sociedad mexicana 2006”, en el que se confirmó que el Estado mexicano había incurrido en graves violaciones a los derechos humanos: masacres, ejecuciones, desapariciones forzadas y actos de tortura. Sin embargo, según algunos análisis (*La Jornada*, 9 de marzo, 2007), el gobierno de Fox in-

investigó sólo 2% de las más de 500 desapariciones de la “guerra sucia”. Respecto de la justicia, aunque se abrieron juicios por el *jueves de Corpus* (10 de junio de 1971),⁴⁶ y por el 2 de octubre, la FEMOSPP dio por concluidas sus actuaciones sin haber presentado una sola sentencia condenatoria.

Como se dijo antes, la denuncia tiene como objetivos legítimos el debate público, aceptar haber cometido los delitos y reclamar para que los daños causados sean reparados. Además, debe lograr convencer y movilizar a otras personas, con el fin de vincularlas con las protestas, para que el tema se convierta en cuestión pública. Respecto del 68, los distintos grupos interesados (el Comité 68, los diversos partidos de izquierda) han logrado que esta *memoria de denuncia* haya sido paulatinamente aceptada por todos los partidos políticos, el poder legislativo y los distintos gobiernos nacionales. Sin embargo, hasta el momento el esclarecimiento del pasado no se ha hecho efectivo; tampoco su “judicialización”; y menos aún el “Nunca más”, pues la propia impunidad de los delitos y de quienes los cometieron, han permitido que acontecimientos similares hayan tenido lugar nuevamente. La *memoria de denuncia* pues, sigue vigente y, al parecer, dominante en la arena pública. No se ha conseguido una buena audiencia pública, no se ha logrado que el accionar social y político genere poner tal memoria en el centro de los debates públicos, con la consiguiente resolución de sus demandas. No por falta de fuerza, sino por las características propias del sistema político, social y económico del país. Aunque eso podría cambiar en el futuro cercano.

En 2008, a 40 años del movimiento estudiantil, el senador Pablo Gómez Álvarez (ex dirigente del CNH y actual miembro del PRD) presentó una iniciativa en el Senado para añadir un párrafo al artículo 18 de la Ley sobre el escudo, la bandera y el himno nacionales, y establecer como fecha solemne nacional

⁴⁶ Este proceso derivó también en el juicio por el delito de privación ilegal de la libertad en perjuicio de Jesús Piedra Ibarra (miembro de la Liga Comunista “23 de septiembre”, desaparecido el 18 de abril de 1975).

el día 2 de octubre, “Aniversario de las víctimas en la lucha por la democracia de la Plaza de las Tres Culturas en Tlatelolco, en 1968”. Los antecedentes y consideraciones de la iniciativa son riquísimos en los sentidos otorgados a tal fecha; por motivos de espacio, sólo reproducimos algunos de ellos. En el “contenido de la iniciativa” se afirma:

Refiere la iniciativa que la *masacre* de 1968 en la Plaza de las Tres Culturas *ha pasado a formar parte de la memoria histórica cotidiana de nuestro país*, reproduciéndose de generación en generación como un conocimiento tradicional.

Desde entonces, expresa el iniciante [Pablo Gómez], en la conciencia colectiva de los mexicanos ha quedado plasmado el rechazo a la violencia como método para dirimir los conflictos políticos, sobre todo la que proviene del Estado, lo que queda patente año con año. Por ello, considera, *es preciso que el propio Estado asuma el día 2 de octubre como una conmemoración oficial representativa del repudio nacional a la violencia* [cursivas mías].

Y en las consideraciones, se aduce:

1. Estas dictaminadoras consideran acertado el objetivo de la iniciativa de mérito. En efecto, como lo aprecia el legislador iniciante, los lamentables hechos del 2 de octubre de 1968 *forman parte del conocimiento tradicional mexicano*, que se reproduce a través de las subsecuentes generaciones de mexicanos *cada vez con mayores certezas respecto de lo sucedido*.

Estas comisiones consideran *hecho público y notorio la persistente memoria que la sociedad mexicana guarda* de los hechos del 2 de octubre de 1968; memoria que se expresa con la realización de diversos actos políticos, sociales y culturales, en muy distintos foros, cada vez que se cumple un aniversario de los mismos, o por su constante referencia habitual por analistas, intelectuales, escritores y otros formadores de opinión pública, así como el ciudadano común. Ello, sobre todo, a partir de la apertura del sistema político hacia el respeto creciente de las libertades ciudadanas, sobre todo de la expresión y opinión pública política; apertura que es sin duda consecuencia de las movilizaciones sociales de aquellos años.

2. Como lo advierte la iniciativa que se dictamina, estas comisiones consideran que *no se trata de otorgar al movimiento estudiantil del 68 un lugar en la historia, éste ya le pertenece*; como tampoco de renacer o avivar una confrontación entre ciudadanos y gobierno. Por el contrario, se propone dar un reconocimiento oficial al hecho histórico como elemento de conciliación *ante la persistencia de una memoria fúnebre de los hechos*. Se trataría de un reconocimiento histórico trascendente por parte del Estado mexicano de su responsabilidad en una *acción brutal de ejercicio desmesurado de su fuerza represiva*, durante un régimen cerrado al respeto de las libertades ciudadanas. Tal sería un medio idóneo para *sufragar un adeudo histórico con la sociedad mexicana [cursivas mías]*.⁴⁷

Vale la pena resaltar dos puntos de la iniciativa. Primero, que se trataba de la primera ocasión en que se hacía un reconocimiento de *la responsabilidad del Estado en la masacre*. Y en ese sentido, también se reconocía la represión desatada contra estudiantes “[...] en una *acción brutal de ejercicio desmesurado de su fuerza represiva*, durante un régimen cerrado al respeto de las libertades ciudadanas”. En muchos otros ejemplos de países que vivieron también violencia política en el pasado reciente (Allier Montaño, 2010), el primer paso para poder llegar a hacer justicia respecto de delitos políticos cometidos en el pasado y reparar los daños causados (jurídica y económicamente), para evitar su repetición, consiste en aceptar la justeza de la denuncia y de las reclamaciones. Quizá 2008 ha significado ese momento en el caso mexicano.

La importancia y el ascendiente de tal *memoria de denuncia* pueden ser percibidos por medio de múltiples ejemplos, además de los señalados. Asimismo, su influencia y aceptación entre la ciudadanía puede ser observada mediante dos encuestas. La primera (realizada por Consulta Mitofsky en 2002) muestra que 1968 es vinculado principalmente con los estudiantes, sal-

⁴⁷ *Gaceta del Senado* núm. 306, 2008, martes 2 de diciembre, 3er año de ejercicio, Primer Periodo Ordinario, disponible en línea: <www.senado.gob.mx> [consulta: 5 de diciembre, 2008].

vo 4.5% que señaló los Juegos Olímpicos de aquel año; y 30.3% que no recuerda nada en particular o no respondió; el restante 65.2% indicó de manera espontánea algo relacionado con el movimiento estudiantil. Sin embargo, la mayor parte de ese 65.2% está conectado con recuerdos de la represión: 36.2% lo relaciona con la matanza de estudiantes; 24.9%, con Tlatelolco. Es decir, más de 50% de los entrevistados relacionan el 68 con la muerte (Consulta Mitofsky, 2002); mientras 2.7% lo hace con el movimiento; 0.7%, con Luis Echeverría; y 0.7%, con Gustavo Díaz Ordaz.

Una segunda encuesta reafirma que el 68 se liga mayoritariamente con “valores negativos”, en particular con la represión sufrida por los estudiantes en Tlatelolco. Realizada para *El Universal* en julio de 2008, señalaba que 64% de los entrevistados vinculaba el movimiento estudiantil con el 2 de octubre o con la represión ejercida sobre los estudiantes, mientras sólo 8% lo relacionaba con elementos positivos (Buendía&Laredo, 2008). Los universitarios tendían a concentrarse más en las consecuencias del movimiento que en la represión; pero aún así, entre ellos predominaba la visión negativa (debida a la represión) sobre la positiva: 65 a 28% (*El Universal*, 28 de septiembre, 2008: A9).

V. A MANERA DE CONCLUSIÓN: EL SUFRIMIENTO EN PRESENTE

Las respuestas al porqué la *memoria de denuncia* es una de las más importantes respecto del movimiento estudiantil (si no *la más relevante*) son múltiples. En primer término, se puede aducir que ésta prevalece entre la ciudadanía porque ha sido la más difundida tanto en el espacio público como en los lugares de memoria (ficción, crónicas, testimonios, periodismo, documentales, películas).⁴⁸ Ello tiene una explicación histórica.

⁴⁸ Es interesante señalar, por ejemplo, que la popular “Enciclopedia libre

Como se dijo, el movimiento estudiantil concluyó formalmente el 6 de diciembre, con la disolución del CNH. Sin embargo, el 2 de octubre habría significado —de alguna manera— el fin del movimiento por ser el momento cuando se observó un descenso en la participación popular y en el apoyo recibido por los estudiantes: el miedo se hizo presente y comenzó a desmovilizar a la mayoría de los participantes.

Es decir, el 2 de octubre ha quedado como el último momento del movimiento estudiantil y por eso condensa todo lo vivido aquel verano. Si hubiese concluido de manera menos trágica (aun cuando hubiese tenido lugar una represión similar a la ocurrida la noche de Tlatelolco) poco después de la manifestación del silencio del 13 de septiembre, hoy quizá su recuerdo no se condensaría en lo ominoso: lo ominoso de los muertos, tanto los conocidos como los desconocidos.

Los fallecidos son pues un elemento importante de esta centralización en la “noche de Tlatelolco”; ello por tres causas: por lo que representan simbólicamente en sí mismos, por su relación con la verdad y por su relación con la justicia. Veamos cada uno de los puntos.

Renan acertó en que una nación se construye tanto de recuerdos como de olvidos más o menos compartidos. En ese sentido, la construcción imaginada de la nación está íntimamente ligada a los “muertos nacionales”: el soldado desconocido, los monumentos a los muertos de guerras, conflictos civiles y (más recientemente) delitos de crímenes contra la Humanidad cometidos por el propio gobierno. Como sugiere Anderson al concluir su libro: “[...] la biografía de la nación destaca (en contra de la presente tasa de mortalidad) suicidios ejemplares, martirios conmovedores, asesinatos, ejecuciones, guerras y

Wikipedia”, refiere la “matanza de Tlatelolco” como el aspecto central del movimiento estudiantil de 1968 en México: “La masacre representa uno de los episodios más trágicos de la historia reciente de México. En la actualidad, aún existen numerosos casos de desaparecidos sin aclarar, y el crimen permanece impune”. “Movimiento estudiantil de 1968 en México”, disponible en línea: <<http://es.wikipedia.org>> [consulta: agosto de 2007].

holocaustos. Mas, para servir al propósito de la narrativa, estas muertes violentas deben ser olvidadas/recordadas como ‘nuestras’” (Anderson, 1993: 286).

Como se mostró anteriormente, a partir de la década de los ochenta, los “caídos” el 2 de octubre son vinculados con la lucha por la democracia: “los mártires de Tlatelolco nos dejaron” un “gran caudal democrático” (*La Jornada*, 2 de octubre, 2002); “El sacrificio de esos jóvenes no fue en vano; ahí, en la Plaza de las Tres Culturas quedó sembrada [...] una voluntad de cambio” (Fox, 2000). Los muertos del 2 de octubre son leídos entonces como parte de esos muertos que dan sentido a la nación mediante la lucha por la democracia. Lo importante aquí no es la confusión memorial entre la represión y los objetivos del movimiento,⁴⁹ sino el hecho de que los muertos (“mártires”, “luchadores sociales”) son puestos en el pedestal de la historia que nos conforma como comunidad: son investidos simbólicamente con una carga importante para la nación mexicana.

Por otra parte se encuentra la verdad respecto de ese pasado ominoso. Hay dificultad real para aclarar lo ocurrido ese día: lo que anteriormente mencionábamos como la imposibilidad de obtener cifras “definitivas” sobre los muertos, desaparecidos, heridos y prisioneros. Tal dificultad transforma el acontecimiento en un nudo de complicada desatadura. No conocer la cifra exacta de las víctimas, la no clarificación del pasado, entraña la inviabilidad para dejar atrás ese pasado.

Finalmente, las muertes tienen una vinculación con la justicia. Tanto desde la academia como en el ámbito público (y México no es exclusivo de ello), se ha señalado que el trabajo de rememoración del pasado debe ser acompañado por la

⁴⁹ Imposible aquí detenerse en este punto, pero vale la pena al menos señalarlo. Las personas asesinadas el 2 de octubre fueron consecuencia de la represión gubernamental, no de la lucha por la democracia. En ese sentido, se confunde la respuesta del gobierno (la represión un día, un hecho) con una de las causas y objetivos de todo el movimiento estudiantil, en tanto proceso que duró varios meses (la lucha por la democracia).

“justicia” en el presente. La impunidad reinante sobre el tema influye también en que la denuncia condense todo el movimiento estudiantil. En ese sentido, el 2 de octubre se ha convertido en una imagen del movimiento (y en buena medida, del pasado reciente), que condensa la represión anterior y posterior del régimen priista:⁵⁰ las imágenes de ancianos, niños, mujeres, jóvenes, corriendo y tratando de salvar su vida en medio del fuego cruzado se han convertido en “las imágenes” del 68.⁵¹

Los trabajos de algunos especialistas sobre el funcionamiento de la memoria (Candau, 2001) han advertido que puede vehicular tanto acontecimientos como representaciones del

⁵⁰ Ejemplo de ello es un editorial de 2009 sobre Acteal de *La Jornada*: “Históricas o recientes, las matanzas colectivas de seres humanos, con su trágica intermitencia, marcan nuestra memoria, deambulan en el recuerdo, se adormecen pero no se extinguen [...]. Y, sin embargo, no avanzamos porque de algún modo no interesa en este punto conocer la ‘verdad’. A la cita con la sangre [...] concurre la impunidad, el olvido, la losa de hipocresía que ha creado el abismo entre derecho y justicia. ¿Cuántos cadáveres hay que alzar de las plazas para aplicar la ley o sencillamente distinguir entre las víctimas y sus asesinos? ¿Dónde está el umbral de un país que deja sin castigo a los autores del 2 de octubre? ¿Y Aguas Blancas? ¿Y Acteal?” (Sánchez Rebolledo, 2009).

⁵¹ Hace unos días, septiembre de 2009, fuimos testigos de un hecho que sería la fantasía perfecta de un etnólogo en el Metro, estilo Marc Augé. Recorriendo un trayecto de la estación “General Anaya” a la de “Pino Suárez” —en la línea 2 del metro de la Ciudad de México, y en medio de la compra-venta de infinidad de artículos de todo tipo, nunca por más de 20 pesos—, entró un vendedor que ofrecía el documental “Memorial del 68”, de Nicolás Echeverría (2008), fruto de las entrevistas realizadas para el museo Memorial del 68. Para promocionar su compra, señalaba que se trataba de “imágenes nunca antes vistas” de la represión contra los estudiantes: “Vea las imágenes del 28 de agosto en el Zócalo de la ciudad, donde se ve a francotiradores disparar en contra de la manifestación. Vea las imágenes del ejército disparando contra los estudiantes en Tlatelolco”. Por 10 pesos, uno podía comprar un “cd clón” del “mejor documental del movimiento estudiantil”, realizado “por TVUNAM” a 41 años de los hechos. No importan aquí los errores sobre el documental, sino la centralización en las imágenes de la represión.

pasado. Sin embargo, tanto la memoria individual como las memorias públicas (las movilizadas por miembros de una comunidad) suelen privilegiar los hechos sobre las interpretaciones. La capacidad de recordar se halla más relacionada con fechas y eventos que con representaciones. Ello permite entender el porqué las memorias públicas del 68 se centran con mayor fuerza en el 2 de octubre, fecha de un acontecimiento ominoso, más fácilmente apropiado y recordado por grandes sectores de la sociedad que la representación del movimiento como proceso de lucha por la democracia en el país. Es decir, la *memoria de denuncia* lleva consigo una mayor capacidad de retención que la *memoria de elogio*.

Por otra parte, influye en esta situación que en las últimas décadas se advierte como constante que las *memorias del horror* son las que se han transformado en “dueñas” del pasado reciente (Candau, 2001) no sólo en México, sino en una gran cantidad de países occidentales, donde imperan los recuerdos de la segunda Guerra Mundial, guerras civiles, dictaduras militares y regímenes autoritarios. En ese sentido, la entrada en la llamada “era del testigo” (Wieviorka, 1998) ha llevado a poner a éste en un pedestal: encarnación de un pasado cuyo recuerdo está prescrito como deber cívico. Como sugiere Traverso (2005), se trata de otro signo de los tiempos: en una época de humanitarismo donde ya no hay vencidos, sólo víctimas, el testigo es identificado cada vez más con la *víctima*, y así se transforma en icono viviente.

No obstante, quizás uno de los motivos más importantes para esta centralización en el 2 de octubre respecto de todo

aquel verano de participación social y política, radique en que el sufrimiento se vive en presente: la impresión del afecto (¿trauma?) generado habría sido tan fuerte que aún permanece anclada en el presente. De hecho, muchos especialistas han entendido que la memoria siempre se narra —en tanto expe-

riencia— desde el presente (Halbwachs, 2005; Ricœur, 2004; Wieviorka, 1998; Sarlo, 2005).

En realidad, hay dos grandes versiones acerca de cómo funciona la memoria. La “presentista” que acepta que el recuerdo puede estar mediado por la realidad, las creencias, aspiraciones y miedos del presente de los individuos o colectividades que recuerdan; ello no descarta que el pasado influya en el presente. Y la “conservadora”, que afirma que el pasado es algo sagrado e inmutable que determina el presente, que sostiene la idea de que el recuerdo en el presente es resultado de la simple recuperación del pasado. Apoyando la propuesta conservadora, se ha sugerido que si se creyera que las crueldades sufridas por las víctimas que testifican sobre ellas fuesen “mera construcción del presente”, se socavarían los respaldos de esos testimonios. Podría pensarse que la propuesta presentista no sugiere que los acontecimientos relatados no hayan tenido lugar; simplemente que la manera de narrarlos es diferente según el momento: el acontecimiento existiría en cualquiera de las dos propuestas, pero en la presentista se considera que la manera de elaborarlo y transmitirlo cambió con las condiciones (sociales, políticas, subjetivas) del presente.

Quizá tendría que encontrarse una vía alternativa a estas dos, que podría denominarse “relativista”, para pensar que “la preeminencia del pasado sobre el presente o *viceversa* depende —en muchas ocasiones— del contexto histórico específico y que, en cualquier caso ambos, pasado y presente, se influyen mutuamente” (Aguilar Fernández, 1996: 56).

En el museo construido por la Universidad Nacional Autónoma de México y el gobierno del Distrito Federal sobre el movimiento estudiantil: el Memorial del 68, el espectador tiene la posibilidad de conocer “en vivo” la experiencia de los “sesentayocheros”, y consigue pasar del memorial en piedra a la voz. Quisiéramos mostrar como ejemplo de esta impactante fuerza transmisora, una parte del relato de Fausto Trejo sobre el 2 de octubre:



Fausto Trejo asistió en 2001 a la Escuela Nacional Superior al mirin homenaje por las víctimas del *halconazo* del 10 de junio de 1971.
Fotografía de Alejandro Meléndez

Llego a las seis con cinco minutos y subo la escalinata. [...] Vienen las tanquetas disparando y todo; hacen boquetes sobre el edificio “Chihuahua”; hacen un reparto de metralla por todos lados. Me tiro al piso, trato de levantarme. Aquí viene lo más tremendo de mi vida y el compromiso más grande de mi vida. Se acerca un muchacho y me dice: *Maestro, levántese. Vámonos, porque si lo ven, lo matan. Vámonos.* Me toma del brazo.

Yo no podía caminar: era el pánico, o lo que ustedes quieran considerar. Caminaríamos. . . , no sé, unos diez metros, y una bala le atraviesa la cabeza. Esa bala era para mí. Un chamaco de dieciocho o veinte años, universitario, Poli, de la Normal, de alguna escuela particular, campesino, obrerito. . . , quién sabe; cayó ahí: a mis pies. Se imaginan el compromiso, ¿verdad? Permanecí ahí unos minutos. Pensé: *¿A dónde voy; qué hago aquí?* Ya descerebrado, con las convulsiones de la descerebración, lo dejo y me fui caminando [...] (*Memorial del 68*, 2007: 131-134).

El relato anterior es el transcrito en el libro del *Memorial del 68*, en el cual se muestran fragmentos de las entrevistas realizadas por el historiador Álvaro Vázquez Mantecón para el museo del 68. Leído de esta manera, el relato pierde gran parte de su fuerza. Visto y escuchado en el documental de Nicolás Echeverría (2008), lo vivido por Fausto Trejo es perturbador. Ello se debe a que si mucho se ha discutido sobre el lugar de las fuentes orales en historia y —especialmente— cómo transmitir las a los posibles públicos (Joutard, 1999; Read, 1998; Samuel, 1972; Green, 1998), en el *Memorial del 68* el problema ha sido resuelto en buena medida gracias a que las voces del pasado se complementan con imágenes. Si la narración de Fausto Trejo tal y como la transcribimos en este texto puede resultar fría, en el museo es —al mismo tiempo— conmovedora y escalofriante.⁵² A fin de cuentas, la transcripción es una rees-

⁵² Se trata de una herida de difícil cicatrización para Trejo, por decir lo menos. Se han localizado al menos otros dos lugares en los que hace una narración casi tan emotiva del acontecimiento como ésta del *Memorial: Masacre de Tlatelolco* (2008) y Gueilburt (2008).

critura que no permite conocer los gestos (el llanto a punto de escapar en Trejo) de quien habla.

Frente al dolor, resulta pertinente preguntarse: ¿qué hacer frente al sufrimiento vivido en el pasado que sigue teniendo un peso considerable en el presente? Narrar el sufrimiento es una manera de apropiarse del pasado, pues éste se elabora mediante el lenguaje. ¿Qué hacer con el sufrimiento, cómo tramitarlo? Puede ser tramitado mediante la elaboración, la justicia (una de las causas de la creación del Comité 68, que persigue la justicia y la reparación como uno de sus objetivos), los lugares de memoria (como los testimonios, el Memorial del 68): todos ellos constituyen formas de elaborar el sufrimiento. Quizás individualmente muchos han logrado tramitarlo; pero socialmente aún quedan muchos pendientes sobre el 2 de octubre: una herida abierta que por lo mismo persiste como imagen de todo el movimiento estudiantil de 1968.

FUENTES PRIMARIAS

PERIÓDICOS

El Día, México, 28 de septiembre a 6 de octubre, 1968-1986.

El Universal, México, 28 de septiembre a 6 de octubre, 1995-2007.

Excélsior, México, 28 de septiembre a 6 de octubre, 1968-1986.

La Jornada, México, 28 de septiembre a 6 de octubre, 1986-2007.

VIDEOS, PELÍCULAS Y DISCOS COMPACTOS

Echeverría, Nicolás. *El Memorial del 68*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. Videocassette.

- FONS, Jorge. *Rojo amanecer*. 96 minutos. México: Cinematográfica Sol, 1989.
- GUEILBURT, Matías. *La masacre de Tlatelolco*. 90 min. Anima Films/History Channel, 2008.
- Masacre de Tlatelolco, 2 de octubre 1968—Video*. 43:30 minutos. Discovery Channel, 2008. Documental.
- MENDOZA, Carlos. *Tlatelolco: las claves de la masacre*. 55 minutos. México: La Jornada/Canal 6 de julio, 2002. Videocasette (La Línea Rota).

DOCUMENTOS

- BUENDÍA&LAREDO. “Movimiento del 68”. En *Encuesta Nacional de Opinión Pública*. México: Buendía&Laredo, julio de 2008.
- CONSULTA MITOFSKY. Encuesta telefónica “Movimiento de 1968”. Julio de 2002. Disponible en línea: formato pdf, en: www.consulta.com.mx/interiores/99_pdfs/12_mexicanos_pdf/mxc_68.pdf [Consulta: octubre de 2008].
- FISCALÍA ESPECIAL PARA MOVIMIENTOS SOCIALES Y POLÍTICOS DEL PASADO. “Informe histórico a la sociedad mexicana 2006”. Disponible en línea: formato pdf. También disponible en formato html, en: http://www.pgr.gob.mx/femospp/informe_historico.htm [Consulta: abril de 2007].
- FOX, Vicente. 2000. “Mensaje de toma de posesión”, 1 de diciembre de 2000. Disponible en línea: formato rtf. También en formato html, en <http://fox.presidencia.gob.mx/> [Consulta: abril de 2007].

BIBLIOGRAFÍA

- AGUAYO, Sergio. 1968: *los archivos de la violencia*. México: Grijalbo/Reforma, 1998.
- AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma. *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- ALLIER MONTAÑO, Eugenia. "Presentes-pasados del 68 mexicano: una historización de las memorias públicas del movimiento estudiantil, 1968-2007". *Revista Mexicana de Sociología* 71, núm. 2 (abril-junio, 2009a): 287-317.
- _____. "¿Memoria, historia, ficción? Regina. 2 de octubre no se olvida, de Antonio Velasco Piña: una 'lectura espiritual' del movimiento estudiantil de 1968". En *Imaginaturas en el tiempo: los héroes en la ficción de la historia*, coordinado por Carlos Huamán y Francisco Xavier Solé, 165-204. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma del Estado de México, 2009b.
- _____. *Batallas por la memoria: los usos políticos del pasado reciente en Uruguay*. Montevideo: Trilce/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales, 2010.
- ÁLVAREZ GARÍN, Raúl. "En octubre de '68'". *Zurda* 4 (segundo semestre de 1988): 4-41.
- _____. *La estela de Tlatelolco: una reconstrucción histórica del movimiento estudiantil del 68*. México: Grijalbo, 1998.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Colección Popular. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ARGÜELLO CABRERA, Libertad. "Apertura política y violencia en México (1976-1988). Condiciones de visibilidad de agentes sociopolíticos no convencionales: el caso del Co-

- mité ‘¡Eureka!’”. Tesis de maestría en Estudios Políticos y Sociales. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- BARROS SIERRA, Javier. 1968: *conversaciones con Gastón García Cantú*. México: Siglo XXI, 1972.
- BLOCH, March. *Apologie pour l'histoire: ou, métier d'historien*. París: Armand Colin, 1997.
- BOEKER, Paul H. *Lost Illusions: Latin America's Struggle for Democracy, as Recounted by its Leaders*. La Jolla, California: Institute of the Americas/Markus Wiener Publishing, Inc., 1990.
- BOLTANSKY, Luc; Yann Darré; y Marie-Ange Schiltz. “La dénonciation”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 51 (marzo, 1984): 3-40.
- CANDAU, Joël. *Memoria e identidad*. Serie Antropológica. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2001.
- CARR, Barry. *La izquierda mexicana a través del siglo xx*. México: Ediciones Era, 1996.
- CASTILLO TRONCOSO, Alberto del. “Fotoperiodismo y representaciones del Movimiento Estudiantil de 1968. El caso de *El Heraldo de México*”. *Secuencia* 60 (nueva época, septiembre-diciembre, 2004): 137-172.
- CAZÉS, Daniel. *Crónica 1968*. México: Plaza y Valdés, 1993.
- CÓRDOVA, Arnaldo. *La Revolución y el Estado en México*. México: Ediciones Era, 1989.
- GARCÍA MEDRANO, Renward. *El 2 de octubre de 1968, en sus propias palabras*. México: Rayuela Editores, 1998.
- GONZÁLEZ DE ALBA, Luis. *Los días y los años*. México: Ediciones Era, 1971.

- GREEN, Anna. "The Exhibition that Speaks for Itself: Oral History and Museums". En *The Oral History Reader*, compilado por Robert Perks y Alistair Thomson, 416-424. Routledge Readers in History. Nueva York: Routledge, 1998.
- GROPPO, Bruno, y Patricia Flier, comps. *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen-BDIC, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Ediciones Universitarias de Zaragoza, 2005.
- HARTOG, François. *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
- HUYSEN, Andreas. *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*. Colección Historia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- JOUTARD, Philippe. *Esas voces que nos llegan del pasado*. Colección Popular. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona-México: Paidós, 1993.
- LECHNER, Norbert, y Pedro Güell. "Construcción social de las memorias en la transición chilena". En *La caja de Pandora: el retorno de la transición chilena*, compilado por Amparo Menéndez-Carrión, Alfredo Joignant Rondón, y Manuel Antonio Garretón Merino, 17-46. Santiago: Planeta/Ariel, 1999.
- Memorial del 68*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Gobierno del Distrito Federal-Secretaría de Cultura, 2007.
- MENDOZA, Carlos. Tlatelolco: las claves de la masacre. 55

- MODONESI, Massimo. *La crisis histórica de la izquierda socialista mexicana*. México: Juan Pablos/Universidad de la Ciudad de México, 2003.
- MONSIVÁIS, Carlos. *Días de guardar*. México: Ediciones Era, 1970.
- _____. “1968: *Dramatis personae*”. En *México, una democracia utópica: el movimiento estudiantil del 68*, de Sergio Zermeño, xi-xxiv. Prólogo de Carlos Monsiváis. México: Siglo XXI Editores, 1978.
- _____. “El 68: las ceremonias del agravio y la memoria”. En *Parte de guerra. Tlatelolco 1968. Documentos del general Marcelino García Barragán. Los hechos y la historia*, de Julio Scherer García, y Carlos Monsiváis, 119-264. México: Nuevo Siglo Aguilar, 1999.
- MONTEMAYOR, Carlos. *Rehacer la historia: análisis de los nuevos documentos del 2 de octubre de 1968 en Tlatelolco*. México: Planeta, 2000.
- PONIATOWSKA, Elena. *La noche de Tlatelolco: testimonios de historia oral*. México: Ediciones Era, 1971.
- RABOTNIKOF, Nora. “Memoria y política: compromiso ético y pluralismo de interpretaciones”. *Revista de Ciencia Política/Revista Uruguaya de Ciencia Política*, núm. 9 (1996): 143-150.
- _____. “¿Memoria presentista? (Acerca de una tesis de François Hartog)”. En *Memorias (in)cógnitas: contiendas en la historia*, coordinado por Maya Aguiluz Ibarquén, y Gilda Waldman M., 61-83. Colección Debate y Reflexión. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2007.

- RAMÍREZ, Ramón. *El movimiento estudiantil de México, julio-diciembre de 1968*. 2 volúmenes. México: Ediciones Era, 1969.
- READ, Peter. "Presenting Voices in Different Media: Print, Radio and CD-ROM". *The Oral History Reader*, compilado por Robert Perks y Alistair Thomson, 414-420. Routledge Readers in History. Nueva York: Routledge, 1998.
- RICCEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Colección Filosofía. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- RODRÍGUEZ KURI, Ariel. "Los primeros días. Una explicación de los orígenes inmediatos del movimiento estudiantil de 1968". *Historia Mexicana* 53, núm. 1 (julio-septiembre, 2003): 179-228. El Colegio de México.
- RUIZ, José Luis. "Honrar al movimiento del 68, pide Fox Quesada". *El Universal*, 3 de octubre, 2001.
- SAMUEL, Raphael. "Perils of the Transcript". *Oral History* 1, núm. 2 (1972): 19-22.
- SÁNCHEZ REBOLLEDO, Adolfo. "Acteal". *La Jornada*, 20 de agosto, 2009: 19.
- SARLO, Beatriz. *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- SCHERER GARCÍA, Julio, y Carlos Monsiváis. *Parte de guerra. Tlatelolco 1968. Documentos del general Marcelino García Barragán. Los hechos y la historia*. México: Nuevo Siglo Aguilar, 1999.
- SHEAHAN, John. "Las políticas económicas y las perspectivas de un proceso exitoso de transición desde la dominación autoritaria en América Latina". En *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Tomo 3: *Perspectivas comparadas*, compilado por Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter, y

Laurence Whitehead, 237-252. Paidós Estado y Sociedad. Buenos Aires: Paidós, 1988.

TRAVERSO, ENZO. *Le passé, modes d'emploi: Histoire, mémoire, politique*. París: La Fabrique Éditions, 2005.

VALLE, Eduardo. *El año de la rebelión por la democracia*. México: Océano, 2008.

VEZZETTI, Hugo. *Pasado y presente: guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Política. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

VOLPI, Jorge. *La imaginación y el poder: una historia intelectual de 1968*. México: Ediciones Era, 1998.

WIEVIORKA, Annette. *L'ère du témoin*. París: Plon, 1998.

ZERMEÑO, Sergio. *México: una democracia utópica. El movimiento estudiantil del 68*. 1a. ed. México: Siglo XXI, 1978.



Conclusiones



CONCLUSIONES

Guy Bajoit*

En mi opinión, el sentimiento vivido de un malestar en la cultura plantea al menos cuatro preguntas esenciales: *¿Qué es un malestar en la cultura? ¿De dónde proviene y cuándo se produce? ¿Cuáles son las consecuencias en la vida cotidiana de los individuos? ¿Cómo reaccionan ellos?* Los artículos que integran la presente obra aportan algunos elementos interesantes que proponen algunas respuestas a tales preguntas, las cuales merecen ser más profundizadas en investigaciones ulteriores.

¿Qué es un malestar en la cultura?

El malestar del cual hablamos concierne a la *relación con las normas* en la vida social. Se refiere siempre a la manera como un colectivo ejerce el *control social* sobre las conductas de sus miembros; por tanto, como bien señala Pablo Sebastián García, se trata de la “mirada de los otros”. Se pueden presentar dos situaciones problemáticas opuestas: las normas resultan demasiado exigentes y el individuo se siente sumamente limitado; o bien no son lo bastante demandantes para que el sujeto sepa lo que los otros esperan de él.

* Traducción del francés: Hugo José Suárez.

Sigmund Freud se interesó respecto del primer caso, en una obra publicada en 1930, intitulada precisamente *El malestar en la cultura*. De hecho creía que —en la Viena de su época— el control social que ejercía la religión era de tal rigidez que aplicaba una represión excesiva sobre las pulsiones libidinales, lo cual no podía engendrar en sus contemporáneos más que neurosis o hipocresía. “Podemos decir a la sociedad que lo que ella llama su moral cuesta más sacrificios de lo que vale, y que sus procedimientos carecen tanto de sinceridad como de prudencia”.¹ “[...] el precio pagado por el progreso de la cultura reside en la pérdida de felicidad por aumento del sentimiento de culpabilidad”. “[...] la dominación [del *súper-yo*] sobre el *ello* no puede exceder determinados límites. Si las exigencias los sobrepasan, se produce en el individuo una rebelión o una neurosis, o se le hace infeliz”.²

Antes que Freud, Émile Durkheim examinó en *El suicidio* las dos situaciones que nos interesan. Mucho control social tenderá a fortalecer los suicidios *altruistas* (el soldado voluntario de una misión de la cual sabe que no volverá) o *fatalistas* (el prisionero sometido a un trato degradante en un campo de concentración). Poco control social generará, por el contrario, suicidios *egoístas* (el protestante entregado a su libre albedrío en la interpretación del dogma) o *anómicos* (individuos afectados por las crisis que acompañan periodos de cambio social y cultural). Los dos criterios que intervienen son la exigencia y la legitimidad de las normas; ello nos permite proponer el siguiente esquema:

¹ Sigmund Freud, “Lecciones introductorias al psicoanálisis”, en *Obras completas*, 3a. ed., tomo II (1905-1915 [1917]), ensayos xxvi al xcvi (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), p. 2393.

² Sigmund Freud, “El malestar en la cultura”, en *Obras completas*, 3a. ed., tomo III (1916-1938), ensayos xcvi al cciii (Madrid: Biblioteca Nueva, 1973), 3060 y 3066.

CONCLUSIONES

Normas		Exigencia	
		<i>Muy exigentes</i>	<i>Poco exigentes</i>
Legitimidad	Muy legítimas	<i>Suicidio altruista</i>	<i>Suicidio egoísta</i>
	Poco o nada legítimas	<i>Suicidio fatalista</i>	<i>Suicidio anómico</i>

El suicidio es, ciertamente, una de las posibles reacciones al sufrimiento social. El cuadro nos señala que *existen múltiples formas de malestar en la cultura*: según el grado (mucho o poco) de exigencia de las normas o de acuerdo con el grado de su legitimidad. Freud observó uno de los cuatro casos: aquel en el cual las normas religiosas eran demasiado exigentes en una época en la cual perdían su legitimidad con la expansión de la modernidad. Es conveniente preguntarnos: *¿En cuál de los casos del cuadro nos encontramos ahora?*, no en el mundo entero sino en algunas sociedades occidentales u occidentalizadas actuales. Más precisamente, en algunos grupos sociales que nos parecen interesantes; por ejemplo en los jóvenes o las mujeres, o bien en las ciudades y en situaciones de exclusión social.

¿De dónde proviene el malestar y cuándo se produce?

El cambio social y cultural implica, por definición, la crisis de un modelo de sociedad y la mutación hacia otro modelo. *Crisis* y *mutación* son diferentes, incluso si son, a menudo, concomitantes. Después de por lo menos una treintena de años —en las sociedades que aquí nos interesan—, la crisis cultural *debilita la legitimidad* de las normas del antiguo modelo cultural (el de la etapa racionalista de la modernidad), para remplazarlas por otras que no son del todo legítimas aún. Al mismo tiempo, la mutación del modelo cultural generaliza en los espíritus las normas de una modernidad subjetivista, basada en el derecho

que tienen los individuos de ser sujetos y actores de su existencia personal. Sabemos que tales normas nuevas son ambiguas: por un lado, resultan menos exigentes porque invitan a cada uno de nosotros a liberarse del control social; pero por otro lado, constituyen por tanto una nueva forma de control social, en ocasiones más tiránico que el que reinaba en el modelo cultural precedente. Si seguimos aplicando la tipología propuesta anteriormente, podemos proponer la hipótesis de que el malestar en la cultura que padecemos en la actualidad, se caracteriza por una *combinación de anomia y fatalismo*.

La *anomia* es —hay que recordarlo— resultado de un desfase entre las esperanzas de los individuos y su realidad vivida. Un control social poco legítimo y poco exigente libera en ellos apetitos: escapar del control social, ser sujetos, ser actores, ser libres; en suma: ser felices, los cuales —al menos para una gran cantidad de personas— no podrán ser satisfechos, dada la realidad de su posición social: la precariedad. No saben cómo hacer frente a este llamado de la cultura que no pueden cumplir y ¡se quedan con hambre!

El *fatalismo* es la otra cara de la medalla: en la medida en que resienten tal llamado cultural como un ideal inaccesible para ellos, dichos individuos se desalientan: se vuelven apáticos. El término “desidia” (utilizado por Hugo José Suárez, que evoca inercia, apatía, incapacidad de actuar) es muy preciso para caracterizar su estado de espíritu. Para retomar el análisis de Pablo Sebastián García, son objetivados por la mirada de los otros que vienen a “robarles” su mundo. Para decirlo en mis propios términos: su identidad deseada y su identidad asignada se desprenden una de otra; crean en su conciencia una tensión existencial, un sentimiento de alienación más o menos insoportable. Dicha tensión trae consigo consecuencias que conviene ahora recordar.

¿Cuáles son las consecuencias de este malestar?

Cuando la anomia y el fatalismo se combinan para desestabilizar las identidades individuales de gran cantidad de individuos en el seno de una colectividad, el que se ve afectado es el sentido de su vida. Freud atribuía al exceso de control social y de represión de las pulsiones (sexuales y agresivas) los trastornos neuróticos: la histeria, la paranoia, las fobias, las neurosis obsesivas. . . Al parecer hoy la insuficiencia de referencias normativas claras y legítimas produce el malestar. Esto se expresa más bien por depresiones que se presentan en individuos cuyas condiciones de existencia engendran trastornos de identidad y de la relación con los otros: tienen problemas en formular un proyecto de vida que les permita conciliar sus expectativas realistas de expansión personal con los limitados recursos de que disponen.

Algunos grupos resultan evidentemente más afectados que otros por el desfase entre sus expectativas de autorrealización personal, de libertad de elección, de placer por vivir y de seguridad, así como de sus condiciones materiales, sociales y psicológicas de existencia. De tal manera, gran parte de hombres jóvenes en situación de precariedad —como lo señalan Adela Bork y Verónica Zubillaga— se dejan llevar por las drogas y la delincuencia, lo cual crea en las ciudades —sobre todo en las mega polis— un clima de inseguridad, bien analizado por Patricia Ramírez. No obstante, si la delincuencia concierne sobre todo a los hombres, la inseguridad afecta preponderantemente a las mujeres, tanto en el espacio público como en el privado, como lo señalan Urquieta, Ballesteros, Freitas y Sánchez. Se hallan sometidas a los efectos de un modelo cultural ambiguo que —por un lado— las llama a la liberación, mientras que en su vida cotidiana el patriarcado continúa, sobre todo para las más pobres y menos instruidas.

Por otro lado, el fatalismo desanima a los movimientos sociales, desmoviliza las formas de solidaridad colectiva organizadas y durables, atomiza a los actores. En efecto, para tener

un movimiento social no basta con que los individuos resientan la frustración; deben además ser capaces de movilizarse por una causa legítima y construir una organización estable que conduzca su lucha, lo cual parece complicado para los grandes sectores de la población que padecen mayores necesidades.

¿Cómo enfrentan los individuos el malestar?

¿Cómo volver a dar sentido a la vida, cuando el que la cultura propone resulta difícilmente realizable, o irrealizable, al menos para una parte importante de la población? Algunas vías son exploradas aquí.

Sin ánimo de ofender a Freud, que consideraba la religión como “la neurosis general de la Humanidad”, la fe religiosa es hoy una manera muy apreciable de atribuir sentido. El budismo, analizado por Miguel Hernández, parece particularmente compatible con el modelo cultural subjetivista que la modernidad actual nos propone; ello explica sin duda el éxito de dicha religión en el mundo occidental. Se trata en efecto de una creencia que invita al individuo a emprender un viaje interior para encontrarse a sí mismo y deshacerse del mundo mediante la meditación. Sin embargo, nuestra “buena antigua” religión cristiana —que ha sabido, desde hace 2000 años, adaptarse a todos los modelos culturales que han tenido vigencia en la cultura occidental— puede también ofrecernos una vía para el desapego, gracias al misticismo que nos presenta Carlos Martínez. Incluso si, paradójicamente, tal solución religiosa planteada al problema del sentido de la vida exija practicar el ascetismo —y por tanto traiga consigo gran sufrimiento real para quienes lo practican—, al parecer también constituye (desde hace varios siglos) un método de liberación que ha rendido frutos.

La expresión de las emociones es otra vía de solución al problema que nos ocupa. Puesto que la modernidad racionalista era fría y calculadora, el modelo subjetivista que se impone en la actualidad revaloriza la pasión, los sentimientos, la sensibilidad. Marisela Hernández nos ofrece un excelente ejemplo

al analizar las emociones que el “chavismo” desencadena en Venezuela. Ahí vemos todo: el miedo, la cólera, la vergüenza, el odio de los oponentes; la veneración, el amor, el entusiasmo, el éxtasis de los afines; y, por supuesto, en ambos bandos: la intolerancia, el fanatismo exacerbado, la agresividad y la imposibilidad de un diálogo. Hugo Chávez, con su inmenso carisma, parece complacerse en movilizar afectos opuestos y polarizar a unos y a otros. Como bien lo ha mostrado Freud al analizar a otros líderes de su época,³ el carisma no suscita tanto la identificación cuanto la idealización narcisista. No obstante, la eficacia resulta indiscutible: esta idealización vuelve a dar sentido a unos y a otros (al menos durante un tiempo), sin prejuzgar aquí los dramas sociales a los que muy a menudo conduce todo ello.

La expresión artística es una tercera vía hacia la restauración de un sentido atribuido a la vida. Verónica Zubillaga propone un buen ejemplo: los grupos de música *rap* y *hip-hop* que proliferan entre los jóvenes de barrios marginales pobres de Caracas. Las canciones y los videos constituyen para ellos una manera de contar sus condiciones de vida y de expresar su cólera; sin embargo, les sirve también para afirmar su existencia y buscar algo de reconocimiento social en el espacio público. Tal modo de expresión no es, empero, necesariamente de protesta. Puede también —como lo muestra Elizabeth Ariza— servir para estetizar el mundo (“artializarlo”): volverlo más bello, menos triste, más soportable. La producción teatral —por ejemplo— puede constituir una manera de exorcizar el mal, de realizar una verdadera catarsis social que relaje tanto a los actores como a los espectadores.

Finalmente, hemos de señalar un método más: la rememoración de los eventos traumáticos del pasado. Nada peor para un pueblo que escapar del pasado en el presente, cerrar los ojos a los dramas, pasar las páginas de la historia sin haberlas

³ Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del ‘yo’”, en *Op. cit.*, 2563-2610.

GUY BAJOTT

abordado correctamente. Eugenia Allier muestra cuán vivo se encuentra en el pueblo mexicano el recuerdo de las víctimas de la represión del 2 de octubre de 1968 y cuán necesario (incluso indispensable) resulta por lo menos saber lo que pasó, así como hacer justicia e indemnizar a las víctimas.

Las vías que se han evocado en la presente obra evidentemente no agotan las soluciones propuestas a la cuestión del sentido. Dicha problemática resulta esencial para quien quiere comprender el mundo de hoy. Es preciso ahondar en tales estudios, y seguiremos haciéndolo en el curso de nuestros próximos coloquios.

Lovaina la Nueva, febrero, 2010

El nuevo malestar en la cultura,
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
se terminó de imprimir el 22 de febrero de 2012 en los talleres de
Editores e Impresores Foc, S.A. de C.V., Reyes 26,
colonia Jardines de Churubusco, Iztapalapa, 09410, México, D.F.

La composición tipográfica se hizo en tipo Goudy de 12/14,
11/13 y de 10/11.5 puntos.
La edición en papel Cultural de 75 gramos